جوامع الكلم

من مصنفات

العالم الرباني والحكيم الصمداني
مولانا المرحوم الأجل الأوحد
الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي
أعلى الله مقامه

المجلد الرابع
شرح العرشية



من مصنفات

العالم الربانی والحکیم الصمدانی

مولانا المرحوم الأجل الأوحد

الشیخ احمد بن زین الدین الأحسائی

أعلی الله مقامه

المجلد الرابع

شرح العرشیة

طبع فی مطبعة الغدیر - البصرة

فی شهر رجب المرجب سنة ١٤٣٠ هجریة

فهرس
الجزء الاول من كتاب شرح العرشية

العبارات المصدّرة بقال فى الفهرست منقولة عن الماتن

(نقل فى هذه النسخة بعض الحواشى لمولانا المرحوم الحاج محمد كريم خان الكرمانى (اع) على هذا الكتاب المستطاب)

فهرس
الجزء الثانی من کتاب شرح العرشیة

العبارات المصدّرة بقال فی الفهرست منقولة عن الماتن

فهرس
الجزء الثالث من كتاب شرح العرشية

العبارات المصدّرة بقال فى الفهرست منقولة عن الماتن

(نقل فى هذه النسخة بعض الحواشى لمولانا المرحوم الحاج محمد كريم خان الكرمانى (اع) على هذا الكتاب المستطاب)

الجزء الاول من كتاب

شرح العرشية

من مصنفات العالم الربانى و الحكيم الصمدانى
مولانا الشيخ الاجل الاوحد المرحوم الشيخ
احمد بن زين الدين الاحسائى
اعلى الله مقامه

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين الرحمٰن الرحيم مالك يوم الدين ايّاك نعبد و اياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم و لا الضالّين و صلى الله على الامين محمد و اله الميامين الذين بيّنوا الدين و اوضحوا الحق المبين بالادلة الموصلة الى اليقين صلى الله عليه و عليهم اجمعين .

امّا بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائى انّ جناب المحترم الممجد و المعظم المسدّد الاخوند الملّا مشهد بن المرحوم المبرور العلى الملا حسين على الشبسترى رفع الله قدره و شأنه و علّا فى درجات المعالى و التوفيق مكانته و مكانه قد التمس منّى ادامَ اللهُ توفيقه و جعل امدادَه بكل ما تقرّ به العين من احوال الدارين رفيقه اَنْ اشرح الرسالة المسمّاة بالعرشيّة للعالم الجليل الفاخر و الحكيم المتوغّل الماهر محمد بن ابراهيم الشيرازى المعروف بملّا صدرا التى وضعها فى بيان النشأة الاخرى مع ما انا عليه من الاشتغال بكثرة الاعراض و مداومة الامراض مضافاً الى قلّة البضاعة و كثرة الاضاعة فاستعفيتُه مرة بعد اُخرى فلم يعفنى من ذلك و حيث لا يمكننى ردّه بالاكراه اجبته على حسب ما يسهل علىّ من المقدور اذ لا يسقط الميسور بالمعسور و الى الله ترجع الامور .

قال المصنّف : بسم الله الرحمٰن الرحيم الحمد لله الّذى جعلنا ممّن شرح صدره للاسلام فهو على نور من ربه و اوجدنا من عباده الذين اتاهم رحمة من عنده و علما من لدنه و هداهم الى صراط الله الحق باليقين و جعل لهم لسان صدق فى الاخرين .

اقول : كلامه هذا كله مقتبس من ايات القرءان و اشار بقوله ممن شرح صدره للاسلام الى ان ما يخوض فيه من الابحاث من تحقيقاته صادر عن البراهين القطعية الناشية عن العلوم اللدنية التى هى ثمرات الرحمة العندية

اقتبسه مما قال تعالى للخِضر عليه السلام فى قوله فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا و علّمناه من لدنّا علماً و انما ادّعى ذلك لانه يرى ان ما ادّاه نظره اليه حق لا شك فيه لان ذلك النظر كان عن الكشف بسبب التدبر فى الافاق و فى الانفس و العلم الناشى عن ذلك هو العلم اللّدنى.

و اقول ان الكشف على قسمين قسم يكشف الناظر به عن حقيقة ما يتدبر فيه و ينظر و ليس له لحاظ غير ذلك فاذا انقطع عما سوى تدبّر الاية ظهر له بعض ما فيها من الايات و العنوانات لان كل شىء خلقه الله تعالى فى تقدير الله جعله دليلا و مدلولا عليه و شاهداً و مشهودا و كتابا و مكتوباً و بيانا و مبيّنا و تابعا و متبوعا و عارضا و معروضا و علة و معلولا و امثال هذه فاذا نظر فى الاية متدبّراً لها غير ملتفت الى ما يفهم قبل و لا الى قواعد عنده و لا الى ما انست به نفسه من المسائل فانه ينفتح له بنسبة اقباله و اخلاصه فى اقباله و ما حصل له من الايات و الدلالات فلا شك فى صحّته و قطعيته و ذلك العلم لَدُنّيٌّ قال سبحانه و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السمٰوات و الارض و ليكون من المُوقنين و قال تعالى فى الحديث القدسى مَن اخلص لله العبوديّة اربعين صباحاً تفجّرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه الحديث، و هذا هو الذى يصح فيه قوله تعالى و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا و ان الله لمع المحسنين.

و قسم يكشف الناظر به عن حقيقة خصوص مقصوده فان انقطع فى النظر فى الافاق و فى الانفس تحصيلاً لتصحيح معاندته و مكابرته للحق او للغير حصل له شبه قويّة و عبارات متينة و تدقيقات خفيّة تؤيّد باطله لايكاد يتخلّص منها و يردّها و يعرف وجه بطلانها الّا صاحب الكشف الاوّل و الافاق و الانفس و ان كانتا لم يُخلقا باطلا و لا عبثا الّا انه سبحانه لمّا اجرى حكمته على الاختبار و الامتحان ليميز الخبيث من الطيب فقال تعالى ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى و لان الخبيث يشابه الطيّب قال تعالى و مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة و قال تعالى و مثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثةٍ فشبّه كلّا منهما بالشجرة و كذا فى اية فاحتمل السيل زبدا رابيا و مما يوقدون عليه فى النار

ابتغآء حلية او متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق و الباطل و ذلك لما بين الضدين من كمال المعاكسة حتى انه يعرف الشيء بضده و كل ذلك لفائدة التميز و الاختبار و لذا قال عليه السلام لو خلص الحق لم يخف على ذى حِجىً و لكن يؤخذ من هذا ضغث و من هذا ضِغث فيمزجان فهنالك هلك من هلك و نجا من سبقت له من الله الحسنى ، او كما قال فيعرف المعاند من المشابهات شُبَهاً يؤيّد باطله ، و مثل هذا فى عدم الاصابة من انقطع فى النظر فى الافاق و فى الانفس لتحصيل ما يؤيد ما آنِست به نفسه من الاعتقادات او المسائل فانه يحصل له منهما ما يؤيّد ما فى نفسه .

و مثل هذا ايضا مَن كان عنده قواعد و ضوابط لما يعلم و يعتقد فينظر فى الافاق و فى الانفس ليحصل له ما يقوّى ما عنده من العلوم فاذا ظهر له شىء منهما عرضه على قواعده فان وافق قَبِله و ان خالف تأوّله او طرحه و لعلّ الخطأ فى قواعده فالكاشف على نحو واحد من هذه الثلثة لايكاد يصيب الحق الّا نادراً بخلاف الاوّل فانه لايكاد يخطئ الحق مع ان كل واحد من الاربعة يدّعى الصواب و هى دعوى باطلة الا ان يشهد الله سبحانه بصحّتها و ذلك بما انزل فى محكم كتابه و اوحى الى نبيه صلى الله عليه و اله و الهم اولياءه اهل البيت عليهم السلام فاذا اختلفت الاربعة فعليهم الترافع الى محكم الكتاب و السنة فمن شهِدا له بالصدق فهو الصادق و من لم يشهدا له فاولئك هم الكاذبون و المصنف فى كل كتبه و رسائله يدّعى المرتبة الاولى و لهذا قال هنا جعلنا ممَن شرح صدره للاسلام فهو على نور من ربّه و كون المرء على نورٍ من ربّه انما يعلم اذا كان سالكاً طريقةَ محمد و اهل بيته صلى الله عليه و اله بحيث لايقول الّا ما قالوا و يتجنّب كلّ مَن سواهم فان الذين هداهم الله الى صراط الله الحق باليقين هم محمد و اهل بيته الطيبون صلى الله عليهم اجمعين و مَن تَبِعَهم فى اقوالهم و اعمالهم و اهتدى بهديهم و استضاء بنورهم لانهم هم الذين احيوا دين ائمتهم عليهم السلام و ليس منهم مميت الدين و لا اهل التلوين الّذين اخذوا ذات الشمال فى سائر الاقوال و الاعمال و هم يحسبون انهم يحسنون صنعاً و فى

عبارته عكس الترتيب الطبيعى حيث جعل الجعل ممّن شرح صدره للاسلام مقدّماً على الايجاد من الذين اتاهم رحمة من عنده و امّا الذين جَعل الله لهم لسان صدق فى الاخرين فهم محمد و اله صلى الله عليه و اله و شيعتهم المتبعون لهم فى كل ما اراد الله منهم و هذا انشاء الله تعالى ظاهر لا شك فيه و لا شبهة تعتريه.

قال: و الصلوٰة على خير من انزل عليه الكتاب و اشرف مَن اوتى الحكمة و فصل الخطاب محمد و اله الفائزين من ميراث النبوة و الحكمة بالحظ الاوفى و القدح المعلى عليهم السلام و لهم الدعاء من الحق الاعلى.

اقول: ان المصنّف ليس له التفات الى غير مطلبه غالباً و لهذا لم يكن فى خطبته ما يدلّ على براعة استهلالٍ كما يفعله كثير من العلماء حتى ان قوله فيما تقدم و هداهم الى صراط الله الحق باليقين لم يرد به الاستهلال و الاشارة الى ان ما ذكره فى هذه الرسالة الصراط و معناه و كيفيته و لا عيب فى امثال ذلك لانّها امور لفظيّة لم يتعلّق بها امر اخرويّ.

و قوله «القدح المعلّى» بكسر القاف و هو السّابع من سهام الميسر قال الاميرزا محمد المشهدى بن محمدرضا بن اسمٰعيل بن جمال الدين القمّى فى تفسيره المسمى بكنز الدقائق و بحر الغرائب فى تفسير قوله و ان تستقسموا بالازلام، من عيون الاخبار عن ابى جعفر محمد بن على الباقر عليهما السلام انه قال كانوا يعمدون الى الجزور فيجزّؤنه عشرة اجزاء ثم يجتمعون عليه فيخرجون السهام فيدفعونها الى رجل و هى عشرة سبعة لها انْصِباء و ثلاثة لا انصباء لها فالتى لها انصباء فالفذّ و التوءم و المسبل و النافس و الحلس و الرقيب و المعلّى فالفذّ له سهم و التوءم له سهمانِ و المسبل له ثلٰثة اسهم و النافس له اربعة اسهم و الحلس له خمسة اسهم و الرقيب له ستّة اسهم و المعلّى له سبعة اسهم و التى لا انصباءَ لها السفيح و المنيح و الوغد و ثمن الجزور على من لم يخرج له من الانصباء شىء و هو القمار فحرّمه الله تعالى و فى تفسير على بن ابراهيم مثله ثم قال بعد كلام و معنى تجزئته عشرة اجزاء اشتراؤه فيما بين

عشرة انفس كما ذكر فى حديثِ الجواد عليه السلام لا تجزئة لحمه.

و الفذ بالفاء و الذال المعجمة المشدّدة.

و التوءم بالتاء المثناة الفوقانية و الهمزة.

و المسبل كمُحْسِن بالسين المهملة و الباء الموحّدة.

و النافس بالنون و الفاء و السين المهملة.

و الحِلس بكسر الحاء و سكون اللام و السين المهملة و قد يحرك.

و الرقيب بالقاف و الراء على وزن فَعِيل.

و المعلّى بضم الميم و سكون العين و فتح اللام.

و السفيح بالسين المهملة و الفاء و الحاء المهملة على وزن فَعيل.

كالمنيح بالنّون و الحاء المهملة.

و الوغد بالواو و الغين المعجمة و الدال المهملة.

و قيل معنى الاستقسام بالازلام طلب معرفة ما قسم لهم بالاقداح يعنى السهام و ذلك انهم اذا قصدوا فعلاً ضربوا ثلثة اقداح مكتوب على احدِها اَمرنى ربّى و على الاخر نهانى عنه و على الثالث غفل فان خرج الامر مضوا على ذلك و ان خرج الناهى تجنّبوا عنه و ان خرج الغَفل اجالوها ثانيا و فى بعض الاخبار ايماء الى ذلك انتهى.

و فى الرسالة الفَرقيّة للشيخ يحيى بن عشيرة البحرانى من تلامذة الشيخ على بن عبدالعال الكركى ذكر مثل ما تقدم ثم قال رواه على بن ابراهيم فى تفسيره و كانت قريش تستقسم بالازلام فى طلب الارزاق و كانوا يتفأّلون بها فى اسفارهم و ابتداء امورهم و هى سهام مكتوب على بعضِها امرنى ربّى و بعْضها نهانى ربّى و بعضها لم يكتب عليه شىء فبيّن الله ان العمل بذلك حرام انتهى.

اقول: و الموجود فى كتب اللّغة تقديم بعض السهام و تأخير بعض فيجعلون الرقيب هو الثالث و المسبل هو السادس و الحلس هو الرابع و النافس هو الخامس كما فى القاموس و غيره و فى القاموس ايضا المعلّى كمعظّم اى

بضم الميم و فتح العين ثم اللام المشدّدة المفتوحة و اعلم انى انّما اطلتُ فى ذكر القدح المعلّى مع عدم فائدة تتعلق منه بما نحن بصدده لاتفاقِ بعضٍ سألنى عنه مكرّرا فذكرتُ سؤاله فاستطردت ذكره و عسى ان ينتفع به لو وقف عليه و لكثرة ما تذكره العُلماء مثالاً لبعض مَن نال نصيباً وافراً من مطلبه.

و قوله: «و لهم الدعاءُ من الحقّ الاعلى» يَحتملُ وجوهاً و المصنّف ربّما اراد وجهاً منها اوْ اكثر منها انّ دُعاء اللهِ سبحانه لعبادِه باوامره و نواهيه و ما ندب اليه مما احبّ و كره انّما هو لهم عليهم السلام اى تأسيس و تشييد لولايتهم و تعريف لمراتبهم و ثناء عليهم بألْسنةِ فرائضه و عزائمه و نوافله و هذا الوجه اعلى الوجوه و اشرفها و هو طريق اوليائه اليهم عليهم السلام و قيل انّ الالواح التى نزلت فيها التورٰية تسعة اظهر موسى عليه السلام منها سبعة و اخفى اثنين و الذى اعرف ان هذا الوجه مما فى اللوحين المخفيّين عن بنى اسرائيل و منها انّ الدعاء بل سائر الاعمال لهم عليهم السلام لان جميع اعمال العبدِ و مكاسبه لسيّده لايَمْلِكُ منها شيئا و على السّيّدِ القيامُ عَلَى عَبْدِه بما فيه بقاؤهُ و الى هذا المعنى اشار عليه السلام فى الزيارة الجامعة المختصة بشهر رجب فى قوله انا سائلكم و آمِلُكم فيما اليكم التفويض و عليكم التعويض يعنى تعويض العبيد العاملين على اَعْمالِهمْ الصحيحة و طريق التصحيح ما دلّوا عليه عبيدهم من الاقتداء بهم بان يوقعوا جميع اعمالهم لله سبحانه مخلِصين له وحده لا شريك له على طبق ما امرهم تعالى به من الاقتداء بهم و التمسُّك بحبلهم و اخلاص الولاية لهم و البراءة من اعدائهم و قد امروا بذلك عبيدهم عن امر ربّهم و خَالقهم عز و جل فاذا عملت العبيد اعمالهم على هذا النحو صحّت اعمالهم و قُبِلت اى قبلها الله سبحانه منهم و اَهْدَاها الى ساداتهم و مواليهم و عَلَى ساداتهم عليهم السلام تعويضهم عن اعْمالهم و حيث كان خلقُ العبيدِ لهم فضلاً من الله و منّاً عَليهم و تكَرُّماً اتمّ نعمته عليهم عليهم السلام اَن عوّض العبيد عن امتثال امره بما فيه بقاؤهم و صلاح دنياهم و آخرتهم و فوّض ايصال ذلك اليهم الى ساداتهم عليهم السلام على حسب ما اريٰهم من تأويل قوله هذا عطآؤنا فامنن او اَمْسكْ بغير

[illegible] انّ الدعاء لهم من الحق الاعلى هو الصلوٰة عليهم قال تعالى هو [illegible] تكته و ذلك فى قوله انَّ الله و ملآئكته يصلّون على [illegible] لوا عليه و سلموا تسليماً فان اريد من الدعاء لهم من الحق صلاته ففى قوله تعالى هو الذى يصلى عليكم و ملائكته و قوله تعالى انّ [illegible] النبى و ان اريد من الخلق بامر الحق سبحانه ففى قوله تعالى [illegible] صلوا عليه و سلّموا تسليماً اى صلوا عليه و على اله و سلموا الامر كلّه لهم [illegible] ان المعنى عليهم السلام[1] و الدّعاء لهم اى نسلِّم عليهم و ندعو لهم من الله بان يعجّل فرجهم و يسهّل مخرجهم وَ امثال هذا من خصوص الدّعاءِ [illegible] انّ الدعاء لهم من الحقّ تعالى امر عباده بولايتهم و الاقتداء بهم و الرد اليهم و التّسليم لهم و بالبراءة من اعدائهم.

[illegible] : فيقول العبد الذليل المحتاج الى عفو ربّه الجليل محمد الشيرازى المدعو بصدرالدين جعل الله قلبه منوّرا بنور المعرفة و اليقين هذه رسالتى اذكر فيها طائِفةً من المسائل الربوبيّة و المعالم القدسية الّتى انار الله بها قلبى من عالم الرحمة و النور و لم يكن وصلت اليه ايدى افكار الجمهور و لم يوجد شيء من هذه الجواهر الزواهر فى خزانة احدٍ من الفلاسفة المشهورين و الحكماء المتأخّرين المعروفين حيثُ لم يُؤتَوا من هذه الحكمة شيئا و لم ينالوا من هذا النور الا ظِلّاً و فَيْئا اذ لم يأتوا البيوت من ابوابها فحرموا من شراب المعرفةِ بسَرابها بل هذه قوابسُ مقتَبَسةٌ من مشكوٰة النبوة و الولاية مستخرجة من ينابيع الكتاب و السّنة من غير ان تكتسب من مناولة الباحثين او مزاولة صحبة المعلّمين.

[illegible] قوله: «اذكر فيها طائفة من المسائل الربوبية، الخ» مثل قوله فى المشاعر و قد نبّهتُ على كثير من بطلان دعواه هناك فى شرحنا على المشاعر و

[1] قوله اعلى الله مقامه و منها اى من المعانى التى يحتمل العبارة ان المعنى اى ان معنى العبارة عليهم السلام يعنى معنى لهم الدعاء عليهم السلام يعنى ان معنى الدعاء السلام و لهم بمعنى عليهم فلهم الدعاء اى عليهم السلام و ذلك ظاهر. [illegible]

ربّما نذكر هنا شيئا يظهر للناظر فيه بطلان هذه الدعوى فى كثير من كلامه و انّه ماخرج عن طريقة الباحثين و المعلمين الّا فى بعض المواضع فانه خرج عن بعض كلامهم الى اسوء مما قالوا و اقبح مما ذكروا و ان كان قولهم اكثره لايجرى على قواعد الدين و لاينطبق على سنة سيد المرسلين صلى الله عليه و اله اجمعين و ذلك لان دعواه انه لايقول الّا بقول محمدٍ و اهل بيته الطاهرين صلّى الله عليه و اله الطيّبين و لو كان الامر كما قال لماذهب الى ان الخلق من الله سبحانه بالسِّنخ و هذا المذهب عند اهل البيت عليهم السلام كفر و زندقة و لماقال بسيط الحقيقة كل الاشياءِ و معطى الشىء لَيْس فاقِداً له فى ذاتِه لا فى ملكه و امثال ذلك مما ينكرونه و يبرءون منه و ممَّنْ ذَهَب اليه و يأتى بيان كثير من بطلان دعواه فى مواضعها و المراد بالمسائل الربوبيّة المسائل التى يبحث فيها عن بيان صفات الربوبيّة و اَفعالِها و الربوبيّة يطلق على شيئين :

احدهما الربوبية اذلامربوب و هذه هى ذاتُ اللهِ القدسيّة عزّ و جلّ و لايجوز الكلام عند اهل البيت عليهم السلام فيها لاحدٍ من الخلق لا ملك مقرّب و لا نبى مرسل اسمع قول الصادق عليه السلام كما رواه الشيخ فى المصباح فى دعاء يوم الاربعاء قال عليه السلام اللّهمّ فُتَّ ابصار الملائكة و علم النبيين و عقول الانس و الجنّ و فهمَ خيرتِك من خلقِك القائم بحجّتك و الذابّ عن حرمك و الناصح لعبادك و فيك الصابرِ على الاذى و التكذيب فى جنبك المبلّغ رسالاتك الدعاء.

فاذا كان سبحانه فاتَ اَبْصَارَ الملائكة اَن تدركَهُ و علم النّبيين ان يحيطَ به و عقول الانسِ و الجنّ ان تُميِّزَهُ وَ فَهْمَ رسول اللهِ صلّى اللهُ عليه و اله ان يكتنِهَهُ فكيف يكتنهه المصنّف و لاتتوهّم من قوله انه لايكتنهه احد و لايدّعى ذلك فانّ تمييزه بالصفات الكاشفة له هو اكتناهه و هو يدّعى معرفة حقيقةِ الوجود و انّها حقيقة واحدة فصرف الوجود هو الحق تعالى و الوجودات الحادثة انّما لحِقتْها النقائص من مراتب تنزّلاتها و بتلك النقائص العارضة لها من مراتب تنزّلاتها نسب اليها الحدوث و لفظ الوجود صادق على صرف الوجود و عليها بالاشتراكِ

المعنوى و قوله انّها منه بالسّنخ و امثال هذه العظائم الدّالة على الاكتناه و ستسمع كثيرا منها و اذا سمعتَ شيئاً مما نقول به من الصفات و الاوصاف و الاسماء فلانعنى بها الّا القسم الثانى مما تطلق عليه الربوبيّة و لانريد القسم الاول فانا نعوذ باللهِ ان نتكلّم فيه و نبرأ الى الله تعالى من ذلك.

و ثانيهما الربوبيّة اذْمربوب و نعنى بها الفعل بجميع اَقْسَامه من المشيّة و الارادة و الابْداع و غيرها و المقامات و العلامات الّتى لا تعطيل لها فى كلّ مكانٍ و هو المسمى بالعنوان اى الاية و الدّليل و مع هذا فنتكلم فيهما بما تكلّم به محمد و آله الطيبون صلى الله عليه و آله و المعالم القدسيّة القول فيها كالقول فى المسائل الربوبيّة.

و قوله : «التى انار الله بها قلبى من عالم الرحمة و النور» نريد به نحن ما يحصّله المؤمن من نور العمل الصالح الخالص المقبول لانه من صبغ الرحمة اى من هيئة الولاية اعنى حدود الايمان و امتثال اوَامرِ اللهِ و اجتناب نواهيه و هو الماهِيّة المعبّر عنها بالصّورة لانّ الماهية هى صورة الاجابة او الانكار فان اجاب حين قال تعالى له الستُ بربِّك و محمد نبيّك و على و ذرّيّته الطيبون اولياؤك و ائمتك صُوِّرَ على هيئة الولاية و هى المراد من الصبغ فى الرحمة كما ذكره جعفر بن محمد عليهما السلام فى قوله انّ الله خلق المؤمنين من نوره و صبغهم فى رحمته الحديث، و هو صورة الاجابة بالاقوال المرضية و الافعال الزكية و الاعمال الصالحة و ان انكر ذلك صُوِّرَ على هيئة العداوة و هى الصبغ فى الغضب و هو صورة الانكار بالاقوال الوقيحة و الافعال القبيحة و الاعمال الغير الصحيحة وَ مَا يحصّله من نور الاعتقادات الصحيحة التى اتت بها الشريعة المحمديّة لانه من النور الذى خلق منه المؤمن اعنى المادّة المنيرة بنور الامتثال المشفوع بصحيح الاعمالِ و المراد به الوجود اعنى مادة المؤمن فالنور الذى يستنير به القلب فى الحقيقة هو ما كان من نور المادة اعنى الوجود الذى هو شعاع من نور النبوة و من نور الصورة اعنى الماهية المطمئنة التى هى من هيئة الولاية و لو اكتسب من غير نور النبوة و هيئة الولاية بان اعتقد غير ما دلّوا عليه عليهم السلام

و قال غير ما قالوا و عمل بغير ما امروا به و اجتنب غير ما نهوا عنه كان مظلماً و من الناس من يعجبك قوله فى الحيوٰة الدنيا و يشهد الله على ما فى قلبه و هو الدّ الخصام. و هم يحسبون انهم يحسنون صنعاً هذا هو الذى نريد بما يُنيرُ به اللهُ قلب عبده المؤمن و امّا ما يريد المصنّف فهو ما حصل بالكشف و الرياضات و قد بيّنّا لك فيما سبق حال اهل الكشف فانهم لايكونون كلهم مصيبين لما ذكرنا و لهذا تراهم يختلفون و تقع بينهم مباينة ابعد مما بين السّماء و الارض لانهم لم يكونوا طالبين من طريق واحد و دليل واحدٍ حتّى لو اختلفت افهامهم و مذاقاتهم رجعوا الى ذلك الطريق الواحد فيؤلّف بينهم و يجمعهم بل كانت ادلّتهم مختلفة و مطالبهم مختلفة كما ان افهامهم مختلفة فيقع بينهم التباين و الاختلاف و لايزالون مختلفين.

و قوله: «و لم يكن وصلتْ اليه ايدى افكار الجمهور» صحيح فانّ اكثر ما ذكره لم يتنبَّهْ اكثرهم له و لكنه لايلزم من ذلك كونه صحيحاً و ستقِف على كثير ممّا اقوله و يظهر لك صحة قولى اذا وزنْتَه بميزانِ اَهْلِ الحق عليهم السلام.

و قوله: «و لم يوجد شىء، الخ» بلى قد وُجِدَ فى مرابطِ كثيرٍ منهم كثيرٌ مثل معنى انّ كل شىء فى ذات الحق بنحوٍ اشرف فانّ معطى الشىء ليس فاقداً له فى ذاته و هذا موجود فى كلام كثير من الحكماء مثل ابى نصر الفارابى فانه قال واجب الوجود مبدأ كل فيضٍ و هو ظاهر على ذاته بذاته فهو الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمُه بالكلِّ بعد ذاته و علمِه بذاته و يتّحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل فى وحدةٍ انتهى، و هذا عنده من الجواهر الزواهر حتى طمِع به و بامثالِه على ضالّين سبقوه اليها حتى نسب تلك الضلالة و امثالها الى نفسه مع انّ ابانصر من جملة ائمّته و مع هذا يزعم انه مذهب امامنا و اِمامُنا امير المؤمنين عليه السلام قال انتهى المخلوق الى مثله و الجأه الطلب الى شكله و لم يقل عليه السلام انتهى المخلوق الى خالقه و الجأه الطلب الى صانعه و موجده.

و قوله: «حيث لم يُؤْتَوا من الحكمة شيئا» على مراده ليس بصحيح و امّا

على مقصده فقد اوتوا شيئا و حُرِموا اشياء.

و قوله: «و لم ينالوا من هذا النور الّا ظِلّا و فيئاً» هو يريد به انهم انما نالوا ظلا و فيئا و يريد بالظلّ و الفيء عكس النّور اى الظلمة و الظّلّ يُستعمل بمعنى الظّلمة عكس النور و يستعمل بمعنى نور النّور و مدّعاه الاستعمال الاوّل و ما فى نفس الامر انّه جرى عليهم القدر بالامرَيْنِ و الفيء هو الظّل او الظل يخصّ الاوّل الى ما قبل الزوال و الفيء يختص بما بعد الزوال لانه من فاء بمعنى رجع و هو ما وجد بعد عدمه اوْ ما زاد بعد نقصه.

و قوله: «اذ لم يأتوا البيوت» اى المعرفة او اهل المعرفة و خزّانها عليهم السلام «مِن ابوابها» اى من حيث اُلهِموا او من حيث عُلِّموا او من الوسائط و على الكل تأويل قوله تعالى و جعلنا بينهم و بين القرى التى باركنا فيها قُرىً ظاهرة و قدّرنا فيها السّير سيروا فيها ليالى و ايّاماً آمِنين.

و قوله: «فحُرِموا من شراب المعرفةِ بسَرابها» الّذى يحسبه الظمآن ماءً اى حُرموا من وُرود حياضها بوُرودِ غياضها يعنى حيث وَرَدُوها بارائهم و اهوائهم و هو الباطل كان ذلك مانعاً لهم من وُرُودِها من حيث اُمِروا به و هدوا اليه من اخذها من اهلها و هو الحقّ وَ ما احَقَّ المصنِّفَ بهذا لو كان يعلم بهدى الله سبحانه.

و قوله: «بل هى قوابس مقتبَسة، الخ» قوابس جمع قابس لم يسمع جمعه على قوابس و القابس طالب النار لا النار المطلوبة كما اراده المصنف و لكن الخطب سهل لان المراد معروف و ليس الاشكال فى اللفظ و انّما الاشكال فى المعنى.

قال: ذكرتُها لتكون تبصرةً للسلّاك النّاظرين و تذكرة للاخوان المؤمنين و ان كانت شنعةً للجهّال و الجدليّين و غيْظا لاعداء نور الحكمة و اليقين و اولياء ظلمات الشياطين المطرودين و لكنّى اعتصمتُ بوجه الله القديم و اوليائه من شر عداوة المعاندين و احتجبتُ بملكوته العظيم و انواره من ظلمات اوهام المعطِّلينَ الهى ان افتخرتُ فبما انعمتَ علىَّ و قد امرتَ و امّا بنعمة ربك فحدّث

و ان اسأتُ او ظلمتُ نفسى فقد استغفرتُ و قد قلتَ و [illegible]
نفسه ثم يستغفر الله يجدِ اللّهَ غفوراً رحيما.

اقول قوله: «و ان كانت شنعةً للجهّال و الجدليّين» يشير به الى انّ ما ذكره فيها قد عارضه فيه اهل زمانه لما فى معانيها من الشناعة لمخالفة اكثرها لما عليه كافّة المسلمين فان كان هذا الذى ذكره هُو الحق كان رسول الله صلى اللهُ عليه و اله لم يبلّغ الدّين الى من اتّبعه من المسلمين و يلزم منه الرّد لمحكم الكتاب المبين و الّا كان ما ذكره فيها باطلاً لمخالفته لما عليه كافّة المسلمين الّذين اقرّهم عليه رسول الله صلى الله عليه و اله وَ بَشّر مَن اسْتقامَ على ذلك منهم بالجنّة.

و قوله: «و غيظاً لاعداء نور الحكمة و اليقين» فيه انّه انّما يغيظ مَنْ لم يقدر على تزييفه و ردّه بالادلّة القاطعة و امّا من يظهر له بطلانه بالادلّة القطعية الضروريّة فانه لايغيظه لانه فى الحقيقة ليس نوراً للحكمة و اليقين و انما يراه المصنف كذلك و ليس كذلك مثل ما ذكر فى اول المشاعر من ان العقل الكلّى و ما فوقه كل الاشياء و هذا الكلام عنده من نور الحكمة و اليقين لان العقل عنده بَسيط الحقيقة و بسيط الحقيقة كل الاشياء بعين ما قرّره فى المشاعر و قد بَيّنّا هناك بطلان كلامه و اَدِلّتِه و يأتى فى هذا الشرح عند ذكر المسئلة انشاء الله تعالى و اقول هنا كلمة يستدلّ بها كل عارفٍ طالبٍ للحقّ و هى كيف يكون العقل بسيط الحقيقة و هو محدث و المحدث لايكون الا مركبا و قد قرّر الحكماء ان كل ممكنٍ زوج تركيبى و كيف لايكون محدثا و فوقه غيره فى قوله العقل و ما فوقه كلّ الاشياء و ايضاً ان علّة العقل غير ذاته فيجب ان يكون ذا جهتين جهة من نحو علته و جهة من نحو معلوليّته اى نفسه و لانعنى بالمركب الّا ما هو كذلك.

و قوله: «و لكنّى اعتصمتُ بوجه الله القديم» يريد به انّه احتجب عن شرّ عداوة المعاندين و تحصّن بوجه الله القديم اى بذاته القديمة هذه طريقتهم اذا اطلقوا وجه الله يريدون به ذات الله و بالقدم المعنى المعروف الذى هو ازل

الازال و نحن اذا قلنا وجه الله فنريد به واحداً من امور :

احدها الوجه هو المقامات و هى من الذاتِ كالقائم من زيد و كالشعلة المرئيّة فى السراج من النار و هو اسم الفاعل و مثال الذات الفاعلة .

و ثانيها الوجه هو الفعل و هو وجه الفاعل الى المفعول و وجه المفعول من الفاعل .

و ثالثها الوجه هو المفعول الاَوّل الذى موادّ الاشياء كلها حِصَص مِنْ اشعته و هو النور الذى تنوّرَتْ منه الانوار و هو نور محمدٍ صلى الله عليه و آله .

و رابعها الوجه هو عقل الكل و هو الباب اى باب الله الى خلقه و باب اعمالهم اليه تعالى .

و خامسها الوجه ذمامُ الله المنيع الّذى لايطاول و لايحاول و هو الولاية اعنى ولاية محمد و اله المعصومين صلى الله عليه و اله .

و سادسها الوجه قد يطلق على الذاتِ مجازاً كما يريده المصنف و غيره .

و نريد بالقدم اذا لم نرِد الوجه السَّادِس هو القدم الامكانى فان لم نرد به ما بلغ ستة اشهر فصاعداً كان المراد به الدهرى و هو السبق العقلى و النفسى اى الجبروتى و الملكوتى او السرمدى و هو وقت للوجه الاول و الثانى و اما الوجه الثالث فقد نلحقه بالجبروتى اى بوقت الرابع و اكثر ما نطلقه على الثانى لارتباطه به و الكتاب و السنة ناطقان بهذه الاطلاقات و ارادتها فى مقاماتها كلّ فيما يختصّ به فالقديم الزمانى ما له ستة اشهر فصاعداً كما قال عز و جل حتى عاد كالعرجون القديم .

و القديم الدهرى ما قبل الزمان و يُسمّيه بعضهم بالقدم بالنظر الى فرضه قبل الزّمان حتى قال ان القول بالحدوث الذاتى قول بقدم شىء غير الله تعالى لزعمهم ان جميع الحوادث فى الزمان و القديم السرمدى مذهب كثيرين فان السرمد عندهم وقت للذاتِ البحت و هُو ما بين الازل و الابد اى الدوام و الامتداد بينهما تعالى الله عما يقولون علوّا كبيرا و لذا قالوا بقدم المشية و الارادة و اجماع اهل البيت عليهم السلام على حدوثهما و هو مذهبهم و مذهب من اخَذَ

عنهم و اقتدى بهم و المراد من الاعتصام هو الاحتجاب هذا هو المعروف عند الناس و امّا عند الخواصّ فالاعتِصام الحقيقى هو الاعتصام بذمام الله المنيع الذى لايطاول و لايحاول و الذمام عهد الله الذى اخذه و اكّده على خلقه و هو ولاية الله الحق سبحانه اعنى ولاية محمد و على و الهما الطيبين صلى الله عليهما و آلهما الطاهرين و هى معرفة الله سبحانه و توحيده و عدله و نبوّة محمد نبيّه صلّى الله عليه و اله و معرفته من الله و ولاية اهل بيته الطاهرين و امامتهم و معرفتهم من الله سبحانه و من رسوله صلى الله عليه و اله و نبوّة جميع الانبياء عليهم السلام و معرفتهم و لو اجمالاً من الله و من رسوله و من آلِ رسوله صلّى الله عليه و اله و الايمان بجميع ذلِك و بكتُب الله سبحانه التى انزلها على رسله و بما اوحى الى انبيائه و اوليائه عليهم السلام و باليوم الاخر و بجميع ما اتى به محمد صلى الله عليه و اله من احوال الموت و القبر و البرزخ و احوال قيام القائم عليه السلام عجل الله فرجه و سهّل مخرجه و بما اخبر به هو و اهل بيته من رجعتهم و احوالها و بفناء الخلق و ببعثهم و حشرِهم و بالجنةِ و النار و بوجودهما الآن و بالصراط و الميزان و الحشر و النشر و المرصاد و الحساب و تطائر الكتب و الختم على الافواه و انطاق الجوارح و بالحوض و الشفاعة للمذنبين من الموحّدين من امته امّة الاجابة و غير ذلك مما نطق به الكتاب و اخبر به صلى الله عليه و اله و اقامة الصلوٰة و ايتاء الزكوٰة و صيام شهر رمضان و حج البيت ممن استطاع اليه سبيلا و الامر بالمعروف و النهى عن المنكرِ و الجهاد فى سبيل الله بالنفس و المال و القيام بجميع ما فرضه الله و سنّه رسول الله صلى الله عليه و اله و ندب اليه من فعل او ترك كلّ ذلك على طبق ما امر الله تعالى به و بيّنه رسوله و اوصياؤه صلى الله عليه و اوصيائِه عن الله تعالى مؤتمّاً بهم مسلِّماً لهُمْ رادّاً اليهم مقتدِياً بهم مواليا لهم متبريا من اعدائهم و ممن مال اليهم و اقتدى بهم و قدّمهم على مَنْ قدّمه الله و رسوله صلى الله عليه و اله و ممّن لم يتبرّأ منهم فى الدنيا و الاخرة آتِياً بجميع اعماله مشفوعةً بالايمان الخالص لله سبحانه البات الثابت بجميع مٰا اشرنا اليه مجملاً و مفصّلاً و ما ذكرنا هو معنى قولنا هو محبّ

لهم بجَنانه و اركانه و لسانه فالقيام بذلك على حدِّ ما حدّ الله تعالى و حدّ رسوله و اوصياؤه صلى الله عليه و اله هو الاعتصام بذمام الله تعالى الحقيقى و اَمّا الاعتصام بالاعتماد و التوكّل على اللهِ و على ولاية محمد و اله صلّى الله عليه و اله او التوكّل على خصوص الولاية كما يقع من اصحاب الفرق الّذين لايعرفون غيره و لايحتملون الّا الفرْق و التعدّد فالصَّادق فيه المستقيم بحيث لايعتريه الريب يجرى له اثر ذلك و يَكونُ بِه محفوظاً من كل ما يكره ما دام معتصماً بالتّذكّر و اِنْ قصّر فى اكثر التّكاليف ما لم يكن منكرا و امّا الاعتصام باللّفظ مع اتيانِه بالمنافيات فلايكاد ينتفع به نعم لو لَازَمَ ذلك حصل له نوعُ وقايةٍ فى الجملة بنسبة مَا اعتادت به نفسه فاذا توقّى من الخلق اَن يطّلعوا على عوراته سُتِرت عوراته او اكثرها عن عامة الناس و امّا الخواصّ فتظهر لهم عوراته منكشفةً على نحو ما اشار اليه المتنبّى فى شعره حيث يقول:

ثوبُ الرياءِ يشفّ عمّا تحتَهُ

فاِذَا التحفْتَ به فانّك عارى

و اعتصام المصنّف من ایّ الاقسام و انت اذا عرفتَ الاقسام و اردتَ ان تعرف الشخص من ایّ الفِرق فانظر الى يقينه و يقينُ المرء يعرف فى عمله كما اشار اليه امير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه فان كان قوله من قولهم عليهم السلام و رأيه من رأيهم و اعتقاده من اعتقادهم فهو يميل معهم حيثما مالوا و ان كان من مميت الدين فهو يميل معه حيثما مال و اعلم ايها الناظر فى كلامى انّى اَعتقد انّى اذا قلتُ قولا فانّى أُملى على كاتبين لايغادرانِ صغيرة و لا كبيرة فلاتتوهّم علىّ ان بينى و بين المصنّف شيئاً من عداوة او حِقد او حسدٍ او تكبّر او شىءٍ حدانى الى الردِّ عليه غير بيان الحقّ فانى انا و انت مسئولانِ و لاتتوهّم انه كما يجوز عليه الغلط و الغفلة تجوز علىّ لانّك اذا تتبعتَ كتبه وجدته يَميل فى عباراته و اعتقاداته لمثل ابن عربى و عبدالكريم الجيلانى و ابن عطاءاللهِ و اضرابهم و يأوّل كلام اهل البيت عليهم السلام على كلامهم و يحمله على مراد

اعدائهم و لا كذلك انا و تتبّع كلامی تجد كل قولٍ و كلام فيه لايطابق صريح كلامهم عليهم السلام و ما دلّوا عليه قد زيّفتُه و ابطلته بادلّتهم عليهم السلام ان افتريته فعلىّ اجرامی و انا برىء مما تجرمون و اسمع كلام المصنف فی دعواه حيث يقول الهی ان افتخرتُ فبما انعمتَ علىّ و قد امرتَ و اما بنعمت ربّك فحدِّث ثم اسمع ما اقول له يا شيخ ان الله سبحانه امر نبيه صلى الله عليه و اله الذی قد ثبت ان الله سبحانه انعم عليه بنور الولاية و النبوة و صدّقه بالمعاجز الباهرة و البراهين الزاهرة و امّا ما سواه فلاتصل اليه نعمة من الله عز و جلّ الّا بتبليغ النبی صلی الله عليه و اله و ادائه عنه تعالی و لايثبت لمدّعيها شیء منها الّا بالاخذِ عنه و الاتباع له و اللزوم له فی مأخِذِ النعمة المدّعی ثبوتها فان كان قول المدّعی من قوله صلّى الله عليه و اله و اعتقاده على سبيل اعتقاده و تحديده على نهج تحديده فله ان يقول و الّا فلا.

و امّا تحقيق قوله: «و ان اسأتُ او ظلمتُ نفسی، الخ» فيحتاج الی تطويل و لا طائل فيه فيما نحن بصدده.

قال: و هذه المسائل المرسومة فی هذه الرسالة الموسومة بالحكمة العرشية بعضُها يندرج فی الايمان بالله و بعضها يندرج فی العلم باليوم الاخر و هذان العلمان المشار اليهما فی كثير من ايات القرآن بالايمان بالله و اليوم الاخر هما اشرف العلوم الحقيقية التی بها يصير الانسان من حزب ملائكة الله المقرّبين و بانكارها و جحودها يقع فی ضلالٍ مبين و يخرج من ربقة المؤمنين و يحجب عن جمال ربّ العالمين و يحشر مع الشّياطين كلّا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون كلّا انهم عن ربّهم يومئذٍ لمحجوبون.

اقول: يشير بتسميتِها بالعرشيّة الی انّه استوی بنور قلبه على ما اودَع فيها من المسائِل فَاَفَاد كلَّ مستفيدٍ بنسبة قابليّته و استعداده من جواهر المعارف الزّواهر ای من الايمان بالله و من العلم باليوم الاخر و هذان العِلمانِ الذی يشير اليهما يعنی بالاوّلِ منهما معرفة اللهِ الحقيقية التی عرفه بها انبياؤه بالبراهين القطعية كما ذكره فی آخر المشاعر و انما عبّر عن هذا العلم بالايمان للاشارة

الى انّه من مدارك القلوب الّتى هى مقرّ اليقين و الثبات الباتّ لتجرّد هذه المدارك عن الصور النفسانية اذ من ليس له صورة لا يعرف بصورة و ذلك تناوُلٌ من قول امير المؤمنين عليه السلام و انّما تدركه القلوب بحقائق الايمان فلذا عبّر عنه بالايمان و فى معرفة اليوم الاخر عبّر بالعلم لانّ مدارِكه بالصور النفسانيّة و العلم صورة المعلوم و انّما كانا اشرف العلوم لان العلم قسمان قسم يطلب لذاته و قسم يطلب لغيره و الذى يطلب لذاته هو النّهاية فيكون لا شكَّ اشرف من الّذى انّما يطلب بالعرض اى لغيره و الذى يطلب لغيره قد يكون يُطْلب له غيره فتكون اشرفيّته اضافيّة فمعرفة الله و توحيده شيء واحد فى الحقيقة اذ لا يثبت احدهما بدون الاخر هذا فى طريقة اهل الظاهر الذين تتكثر عندهم الحقيقة الواحدة بتكثر مفاهيمها و هى مفاهيم يأخذونها من مدلولات الالفاظ علَى حسب افهامهم القاصرة و اَبْصَارهم الحاسرة و هى اقوى طريقٍ للشيطان الى اغواء الانسان و امّا المعرفة الصحيحة فمعرفته عز و جل هى توحيده اذ ليس المراد بالتوحيد تفريده و تمييزه من غيره اذ ليس معه غيره بحيث لا يعرف الّا بابانته من ذلك الغير و انما توحيده انّه هو و ليس يعرف الّا بهذا فمعرفته توحيده و توحيده معرفته و كذلك معرفة عدله بل معرفة نبوّة انبيائه و ولاية اولِيٰائه و معرفتهم صلى الله عليهم اجمعين و فيما رواه ابن شاذان فى مناقبه عن امير المؤمنين عليه السلام الى اَن قال عن رسول اللهِ صلى الله عليه و اله عن الله عز و جل الى ان قال تعالى و ان لم يشهد الّا اله الّا انا وحدى او شهِد بذلك و لم يشهد ان محمداً عبدى و رسولى او شهد بذلك و لم يشهد ان على بن ابى طالب خليفتى او شهد بذلك و لم يشهد ان الائمة من ولده حُجَجى فقد جحد نعمتى و صغّر عظمتى و كفر باياتى و كتبى و رسلى ان قصدنى حجبتُه و ان سألنى حَرمتُه و ان نادانى لم اسمع نداءه و ان دعانى لم استجِبْ دعاءه و ان رجانى خيّبتُه و ذٰلكَ جزاؤه منّى و ما انا بظلّامٍ للعبيد الحديث، اشارة اى فى هذا الحديث اشارة الى انّ معرفته تعالى هى معرفة مقاماته و علاماته و معانيه اى معانى افعاله عليهم السلام و غير ذلك مما اشرنا اليه اذ من لم يعرف الاية و

الدليل لم يعرف المدلول لان المدرك انما هو الاية و الدليل فمن لم يعرف ما يدرك لم يعرف ما لايدرك قال امير المؤمنين عليه السلام نحن الاعراف الذين لم يعرف الله الا بسبيل معرفتنا و قال امير المؤمنين عليه السلام وجوده اثباته و دليله آياتُه يعني وجدانه لكل من سواه انما هو اثباتُه باياتِه و امّا الايمان باليوم الاخر فمن لوازم الايمان بالله اى بوجوده و توحيده و عدله و تفرّده بملكه و توحّده بسلطانه الذى سقطت الاشياء دون بلوغ امده و لايبلغ ادنى ما استأثر به من ذلك اقصى نعْتِ الناعتين و لاتنكشف اثار ذلك الدالّة عليه لاكثر الخلق المكلّفين الّا يوم القيٰمة و قد وعد سبحانه ببيان كلّ ما وصف به نفسه و صفاته و افعاله و ما يتعلّق بذلك و ما يرتبط به في مثل قوله تعالى و اقسموا بالله جهد ايمانهم لايبعث الله من يموت بلى وعداً عليه حقّا و لٰكنّ اكثر الناسِ لايعلمون ليبيّن لهم الذى يختلفون فيه و ليعلم الّذين كفروا انهم كانوا كاذبين فكان مستلزِماً لبيان ما دعا اليه المستلزم لبيان صدق وعده المستلزم لِحٰاقِّ عدله و حكمته و لا ريب انّ هذين العلمين اَشْرف من سائر العلوم الشرعية سواء عُلِّلت الْاشرفيّة بالفرق بين المطلوب لذاته و المطلوب لغيره امْ بكونِ اشرفيّة العلوم باشرفية موضوعاتِها لانّهما اشرف العلوم الحقيقيّة على الاعتبارين لان العلوم التى بها يصير الانسان من حزبِ ملائكة اللهِ المقرّبين مثل علم الطريقة اى علم اليقين و التقوى الموسومة بتهذيب الاخلاق و تعديل احوال النفس بل روى شقيق البلخى عن الصادق عليه السلام فى مصباح الشّريعة فى تفسير قول النبى صلى الله عليه و اله طلب العلم واجبٌ على كل مسلمٍ و قول امير المؤمنين عليه السلام اطلبوا العلم و لو بالصّين قال الصادق عليه السلام يعني علم اليقين و التقوى و المراد به علم الاخلاق اى العلم باخلاق الله و اداب الرُّوحانيّين و كذلك علم الشريعة و هو العلم بالاحكام الشرعيّة الفرعية للعمل باوامر اللهِ و اجتناب نواهيه و ما طُلِبَ منَ العُلومِ لهٰذَيْنِ العِلمَيْنِ فانّ القائم بهذه العلوم كما اُمِر من اقترانه بالعملِ بما عَلِمَ يصير من حزب ملائكة الله المقرّبين و هم ملائكة الحجب اعني الكَرُوبيّين وَ هم حَقائق الانبِياء و المرسلين كما رواه ابن

ادريس فى مستطرفات السرائر عن الصادق عليه السلام و قد سُئِل عن الكروبيين فقال (ع) قوم من شيعتِنا من الخلق الاول جعلهم الله خلف العرش لو قسم نورُ واحدٍ منهم على اهل الارض لكفاهم و لمّا سأل موسى ربّه ما سأل امر رجُلا من الكروبيين فتجلّى للجَبل فجعله دَكّاً هـ.

و قوله: «و بانكارها و جحودِها يقع فى ضلال مبين» يريد به ان بجحود هذه العلوم لاسيما الاشرفَين يَصير كذلك يعنى بانكارها عن معرفة اى من بعد ما تبيّن له الهدى لانّ الانكار لايكون الّا بعد المعرفة قال تعالى ام لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون و قال تعالى يعرفون نعمت الله ثم ينكرونها و كذلك الجحود انّما يكون بعد العلم و البيان كما قال سبحانه و جحدوا بها و استيقنَتْها انفسهم ظلما و عُلوّاً، و لا شكّ انّ من انكرها بعد المعرفة و جحدها بعد الاقرار و الاستيقان يقع فى ضلالٍ مبين و يخرج من ربقة المؤمنين و الربقة بكسر الراء حَبْل تربط به الحيوانات و احكام الاسلام و حدود الايمان التى تجمع من دخل فيه كالعروة التى فى الحبل و الخروج عن ربقة المؤمنين او المسلمين عبارة عن الخروج عن حدوده وَ احكامه فمن خرج عن ربقة المؤمنين قد يبقى له اسلامُه و من خرج عن ربقة المسلمين دخل فى حزب الكافرين و يحجب عن جمال ربّ العالمين اى عن معرفته و معرفة اوليائه و طاعتهم و عمّا يترتّب على ذلك من النعيم الدائم و يحشر مع الشياطين اى شياطين الانس من ازواجه اى امثاله من ابناء صنفه و شياطين الجنّ من قرنائه المقيَّضَةِ لمن يعشو عن ذكر الرحمٰن و شياطين الانس هم الذين ران على قلوبهم اى غلب و غطّى بَصائر قلوبهم ما كانوا يكسبون من المعاصى و المعاصى هى علّة الرَّيْن وَ قابليّته التى هى علّة تعلّق فعل الله سبحانه باحداث الرَين على قلوبهم كما قال تعالى و قالوا قلوبنا غلفٌ بل طبع اللهُ عليها بكفرهم فان فعلهم المعاصى باختيارهم هو علّة الطبع و الرين و لهذا قالَ بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون فنسب سبحانه الرّين على قلوبهم الى ما كانوا يكسبون من المعاصى و ان كان سبحانه هو الموجد له الّا انه لم يكن موجدا له بمحض فعله و خصوص محبته و رضاه و انما اوجده بمقتضى

افعالهم الوقيحة و اعمالهم القبيحة كلّا انهم اى حقّاً انهم عن ربهم يومئذٍ لمحجوبون اى يوم يقوم الناس لربّ العالمين لمحجوبون عن ثوابه و رحمته.

قال : فهذا اوان الشروع فی عرض هذه الانوار علی صحائف الاذهان و الافكار و الحوالة الى كتبنا المبسوطة فی اقامة الحجة و البرهان فی كلٍّ من المسائل و الانظار الّا اشارة خفيّة يُكْتفَى بها للقرائح اللطيفةِ و تهتدی بها النفوس المتوقدة الشريفة و نُورِدُها فی مشرقين.

اقول : انه يريد ان فی قلبی جواهر من العلْم زواهر الى اخر ما ذكر سابقا فبعد ان بيّنتُ انّها ليست من نحو ما ذكروا و انّما هی من مشكوٰة النبوة و الولاية فلايتوقّف طالب النجاة و النور لو وجد فيها ما يخالف ما عنده فهذا وقت الشروع فی عرض هذه الجواهر على صحائف اذهان الطالبين و افكار المريدين من حيث الفطرة فان الحقّ اذا ورد مجرّدا عن الدّليل و كانت الفطرة باقية لم تغيّر قبلَتْه و امّا اذا غُيّرتْ كانت للشخص طبيعتانِ طبيعة الفطرة و هی صورة الحق و طبيعة التّطبع الذی غيّر الطبع و الاولی تقبل الحق بغير دليل لموافقته لها و الثانية تنكره فاذا اقام الداعی الدليل المحكم الرافع لكلّ شبهة فان كانت الطبيعة لم تبلغ حدّ الملكة بل هی فی سلطان الحال امكن قبول الحق لبقاء مقتضى الفطرة ای لم يستولِ التطبع على جهات النور من القلب و لو بتكرار الدليل و مداومة الاستدلال و المراد بمقتضى الفطرة ان النكتة البيضاء التی فی القلب لم يستولِ عليها سواد المعاصی و امّا اذا كانت الطبيعة الثانية اعنی طبيعة تغيير خلق الله و تبديله كانت طبيعةً لا تطبّعا بل كانت ملكة لا حالا فانه لايقبل الحق و ان كرّر عليه الاستدلال بالادلّة القاطعة و هو قوله تعالى كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ای غلب و غطّى عين البصيرة نعم هو بالفطرة الاولى يعرف الحق و يعترف به و لايقبله و لايعمل به و جحدوا بها و استيقنتْها انفسهم ظلماً و علوّاً اذ لم يبق للفطرة مقتضٍ لاستيلاء المعاصی بنُكْتتِها السوداء على نكتة الفطرة البيضاء.

و قوله : «و الحوالة الى كتبنا المبسوطة ، الخ» يريد انّه اذا توقّف الفهم

بعروض الشبهة او عدم الاحتمال على الدليل فهو مذكور في مثل الاسفار و الشواهد الربوبيّة و اقول انّما يذكر في كتبه المبسوطة البراهين المنطقيّة و هي لاتفيد العلم العياني كما هو المدّعى و انّما تفيد اسكات الخصم و اقناعه على انها اذا كانت قطعية انما ينتفع بها مَنْ لم يغلب الرّين على قلبه فان الله سبحانه يقول انما انت منذر من يخشاها و يقول و لو انّنا نزّلنا اليهم الملآئكة و كلّمهم الموتى و حشرنا عليهم كلّ شيءٍ قُبلاً ما كانوا ليؤمنوا الّا انْ يشآء الله بان يغيّر ما هم عليه و تغيير الخلقة و تبديلها قد يكون من المعاصي و قد يكون من العلوم فان العلوم اذا لم تكن مستفادةً من آثار اهْل الحق عليهم السلام و رسخت في قلب المتعلم و نفسه كانت اسْوء حالاً من الأعْمال السيّئة و اشدّ اِضْلالاً و لهذا تجد تعليم الجاهل و تعلّمه اقرب و اسهل من تعليم العالم و تعلّمه و هٰذا جَارٍ فيما نحن بصدده فان قلتَ هذا وارِدٌ في حقّك قلتُ انا راضٍ بهذا في حَقّي و لكنّي غير راضٍ به في حقِ اميرالمؤمنين و اهل بيته الطاهرين صلى اللهُ عليه و اهل بيته لانّي لم اقل بشيءٍ من نفسي لم يكن عنهم عليهم السلام فاذا اعترضتَ على قولي عنهم عليهم السلام كنتَ معترضا عليهم و لا كذلك كثير ممّن يدّعي و الشاهد على الجميع استشهاد المستدل فاذا وجدته يستشهد بكلام زيدٍ و عمروٍ او بكلام اميرالمؤمنين و اله عليهم السلام و يأوّله الى كلام زيد و عمروٍ فهو ممن يأخذ عن زيدٍ و عمروٍ و اذا وجدته يستشهد بكلام اميرالمؤمنين و اله صلى الله عليه و اله او بكلام زيد و عمروٍ و يأوّله الى كلام اميرالمؤمنين و اله عليه و عليهم السلام فهو ممن يأخذ عن اميرالمؤمنين و اله عليهم السلام و من يأخذ عنهم لايرد الاعتراض في حقّه خصوصاً اذا كان ممن يعرف مرادهم عليهم السلام من تعليمهم و يعرف مراد خصمِه فافهم.

قال: المشرق الاول في العلم بالله و صفاته و اسمائه و اياته و فيه قواعد: قاعدة لدنّيّة في تقسيم و اثباتِ اوّل الوجود ان الموجود اما حقيقة الوجود او غيرها و نعني بحقيقة الوجود ما لايشوبه شيء غير الوجود من عموم او خصوص او حدّ او نهاية او ماهية او نقص او عدمٍ و هو المسمّى بواجب الوجود

فنقول لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شيء من الاشياءِ موجوداً لكن اللازم باطل بديهة فكذا الملزوم.

اقول: انّما قال مشرق لان المشرق هو جهة بدوّ النور و الاشراق يشير بذلك الى ان تبيينَه اشرقَ بتأسيس اثبات معرفة الله في قلوب المريدين كما هو مدّعاه و المراد بالعلم بالله معرفته و هي معرفة الذّات و معرفة الصفات بانها عين الذات و معرفة الاسماء بانّها هي الذات المتّصفة ببعض الصفات و معرفة الايات بانها هي الامثال التي ضربها في خلقه لخلقه كما قال تعالى و تلك الامثال نضربها للناس و مايعقلها الا العالمون، و في هذا المشرق قواعد اي ضوابط كلّيّة لان القاعدة في اصطلاح العلماء هو الامر الكلي المنطبق على الجزئيات فقال قاعدة لدنيّة اي لم تكن عن سماعٍ و لَا نقلٍ و انّما هي من الكشف المستفاد من التّدبر في الايات الآفاقية و الانفُسيّة و قد تقدّم ما اشرنا اليه من حال الكشف المدّعَى و انّ فيه الحقّ و فيه الباطل و انّ صورتي الحق و الباطل متشابهتانِ.

و قوله: «في تقسيمِ» بكسرة واحدة من غير تنوين لان المضاف اليه مقدرٌ لفظا لان تقسيم و اثبات المعْطوف على تقسيم مضافانِ الى اوّل الوجود فيكون اوّل الوجود هو محلّ التقسيم و لا اشكال فيه على رأي المصنّف لان اول الوجود هو حقيقة الوجود و حقيقة الوجود عنده في نفس الامر هي محلّ التقسيم بان يكون الخالص منه واجب الوجود و المشوب منه بالنقائص ممكن الوجود لما لحقه من عوارض مراتبه و لهذا صدق اطلاق الوجود على الخالص و المشوب من باب الاشتراك المعنوي و يكون اطلاق لفظ الوجود على الواجب و الممكن كاطلاق لفظ البياض على بياض القرطاس و بياض الثوب و التراب و ليس ذلك عنده الّا انه حقيقة واحدة بعض افرادها واجب الوجود و هو خالصها قبل تنزُّله و بعض افرادها ممكن الوجود اذ بعد تنزّلها اختلط كلّ فردٍ منها بعوارض رتبة تنزّله و هذا وَ امثاله هو الجواهر الزواهر و العلم اللدنّيّ فالحكم لله العليّ الكبير و امّا عَلَى رأينا المستفاد من مذهب ساداتنا و موالينا عليهم السلام ان محلّ التقسيم هو الوجود الحادث الذي احدثه الله بفعله لا من شيء عند من يقول

بقولنا و عند المصنف و من يقول بقوله امّا ما عندنا فظاهر و امّا ما عند المصنف و اتباعه فيلزمه ان محلّ التقسيم لايكون الّا حادثا لانه مكتنَةٌ و لو اجمالاً فان من ادرك فرداً من افراد الحقيقة الواحدة الصادقة على كلّ فرد لذاته من حيث هو اى مع قطع النظر عن عوارض الرّتَب اللّاحقة له فقد ادرك صرف تلك الحقيقة و ما يشيرون اليه الا كالخشب فانّ صرفه هو هذه الهيولى و الصّورة النوعيتان و ما الافراد التى لحقتها العوارض الغيريّة الّا كالباب و السَّرير و الصنم فانّ حصَصَها هى بعينها تلك الهيولى و الصورة النوعيّتان و انّما لحقتها عوارضُ مَراتبِ تنزّلاتها فتغايرت بالمشخصات و العبارة الصريحة عن مقاصدهم انّ الحق تعالى مادّة كلّ شيء كما قلنا فى الخشب و الصورة الموهومة هى العبد من حيث نفسه و لهذا قال بعضهم انا اللهُ بِلا انا يعنى انّ الانانية هى العبد و هى فى الحقيقة حدود خارجة عن حقيقة الحصة المحدودة و اسمع قول امامهم مميت الدين فى الفتوحات المكيّة نقلته من انتخاباتها للشيخ ابى حيّان الطيب الشيرازى قال فى الباب المأتين و احدى و ثمانين فى معرفة منزل الضم و اقامة الواحد مقام الجماعة من الحَضرة المحمّدية (ص)،

صلوٰة العصرِ ليس لها نظيرُ — لضمِ الشملِ فيها بالحبيبِ
هى الوسطى لامر فيه دَورٌ — يحصّله على امرٍ عجيبِ

فسمّاها العصر لانه ضم الشيء الى شيء لاستخراج مطلوبٍ فَضُمَّتْ ذاتُ عبدٍ مطلقٍ فى عبوديّته لاتشوبُها ربوبيّةٌ بوجهٍ من الوجوه الى ذاتٍ حقٍّ مطلقٍ لاتشوبُها عبوديّة بوجهٍ من اسمٍ الهيٍّ لطلب الكون فلمّا تقابلت الذاتان بمثل هذه المعانى كان المعتصر عينَ الكمالِ للحق و العبدِ كان المطلوب له وجه العصر فان فهمتَ ما اشرنا اليه فقد سعِدتَ و القيتُك على مدرك الكمال فَارْقَ فيها انتهى، يريد بالمعتصر من العبوديّة الصرف التى هى الصورة و الحدود و الهيئة الموهومة و من الربوبيّة الصرف التى المادّة الوجوديّة هو الانسان الذى هو عين الكمال للحق و العبد و قال عبدالكريم الجيلانى فى كتاب الانسان

الکامل بعد کلام طویل فی اسم الله قال فاستدارة رأس الهاء اشارة الی دوران رحا الوجود الحقّی و الخلقی علی الانسان فهو فی عالم المثال کالدائرة التی اشار بها الیها فقل ما شئتَ ان قلتَ الدائرة حق و جوفها خلق و ان شئت قلتَ الدائرة خلق و جوفها حقّ فهو حق و هو خلق و ان شئت قلتَ الامر فیه بالابهام فالامر بالانسان دوری بین انه مخلوق له العبودیّة و العجز و بین انه علی صورة الرحمٰن فله الکمال و العزّ قال الله تعالی و الله هو الولی یعنی ان الانسان الکامل الذی قال فیه الا ان اولیآء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون لانه یستحیل الخوف و الحزن و امثال ذلك علی الله لان الله هو الولی الحمید و هو یحیی الموتی و هو علی کل شیء قدیر ای الولی فهو حق متصوّر فی صورةٍ خلقیّة او حق متحقق بمعانٍ الهیّة فعلی کل حالٍ و تقدیر فی کل مقام و تقریر هو الجامع لوَصْفَی النقص و الکمال و الساطع فی ارض کونه بنور شمس المتعال فهو السماء و الارض و هو الطُّول و العرض و فی هذا المعنی قلتُ :

لیَ الملكُ فی الدارین لم ارَ فیهما
سوای فارجو فضله اوْ فاَخشاهُ

الی اَن قال من هذه القصیدة و هی طویلة :

و انّیَ ربٌّ للانام و سیّدٌ
جمیعُ الوری إسمٌ و ذاتی مسمّاهُ
لی الملك و الملکوت جلّت سجیّتی
لیَ الغیبُ و الجبروتُ منّیَ مَنْشَاهُ

الی اخر قصیدته و کلامه و قال ایضا فی الکتاب المذکور :

و ما الناسُ فی التّمثالِ الّا کثلجةٍ
و انت لها الماءُ الذی هو نابعُ

و لكـــن بـــذَوب الـــثلج يُرْفَـــعُ حكمـــهُ
و يُوضَـــع حكـــم المـــاءِ و الأَمْـــرُ واقِـــعُ

و هذا ايضا من كبار ائمته و اذا تتبعتَ كتب المصنّف مثل هـذا الكتـاب و غيـره وجدتَ قوله قول هؤلاء الّا ان عباراته و استدلالاته بطور استدلالات الحكماء بخلاف عبارات هـؤلاء و لا شك فـى كـون المستفاد منهـا اكتنـاه الـذات لان الوجود عندهم حقيقة واحـدة الّا ان الصُّـوفيّة عبـاراتهم ادلّ علـى مطلـوبهم مـن عبارات المصنّف لكنّه يصرّح فى كثير من عباراته بذلك مثـل كـون الخلـق منـه بالسنخ و مثل الوجود حقيقة واحدة صرفها واجب الوجود و مشـوبها الممكـن و بيّن فى المشاعر و غيره انّ الوجـودات المشـوبة بالنقـائص لـم يكـن لـذاتها لان ذاتها منزّهة عن ذلك و انّما لحقتْها لخصوصِ مراتب التنزل و على مـا هـو الحـقّ من انّ محل التقسيم هو الوجود الممكن انّ اتّحاد هذه الحقيقة ليس واقعيّا و انّما هو بلحاظ صدق الاسم من جهة الاصطلاح لا من جهة اللغة فان لفظ الوجـود لـم يوضع لذاتٍ و انّما وضع لصفةٍ اعنى المعنـى المصـدرى اى الكـون فـى الاعيـان كما قاله بعض الصوفية من ان الوجود عند العـوام هـو الكـون فـى الاعيـان و امّـا عندنا فالوجود ما به الكون فى الاعيان انتهى .

اقول و كلام العوام حق بحسب وضع اللغة و اما ما به الكـون فـى الاعيـان فهو الموجود و هو حقيقة مادة الشيء اذ بهـا مـع تحققهـا بالمعيّنـات الجنسـيّة او النوعية او الشخصيّة يتحقّق الكون فى الاعيان و هذا اظهر من الشمس لمـن فـتح عينيه و نظر فى نفس الامر و امّا من غمّض عينيه و نظر الى من قال فانـه يـرى انّ الوجود شيء هو جوهر الّا انه يتصوّر شيئا غير الشيء لانه لايفهم ما يقول و لكن تبع من يقول تَبعاً لغيره كما قال اميرالمؤمنين عليه السلام ذَهـب مَـن ذَهَـب الـى غيرِنا الى عيونٍ كدرة يفرغ بعضُها فى بعض و ذهب مَـن ذَهـب الينـا الـى عيـون صافية تجرى بامر الله لا نفادَ لَها هـ.

هذا و قد اجمع العقلاء من الحكماء انّ كلّ ممكن زوْجٌ تركيبي و المصنّف ممن يقول بذلِك و يراد من هذا انه لايمكن الا بان يكون له اعتبار من صانعه و هو المادة و اعتبار من نفسه و هو الصورة و الصورة عبارة عن الفصل فى النوع او حصّة من الفصل فى الشخص و المادة عبارة عن حصة من الجنس فى النوع او عن حصّة من حصة النوع فى الشخص و الاجناس اى الحصص الجنسية لاتتقوم الا بالفصول و كذلك الحصص النوعيّة و المراد بعدم تقوّمها بدون الفصول انّها فى نوعها قبل الفصل شايعة غير متعيّنة بدون المميّز فاذا فرض انّ حصة الانسان المادّية شايعة فى الوجود الصرف قبل تنزّلِها الى رتبة الفصل كانت ممازجة للواجب اذ لايمكن تميّزها فيه فيكون متكثّرا او محلّا للغير و بعد التنزّل و تعلّق الفصل كان لها حالة التركيب غير الحالة الاولى حالة البساطة اِذْ حالة الاتّصال غير حالة الانفصال و كان للواجب الذى هو محلّها او كلها او كلّيّها حالة غير الحالة الاولى لانه قد تنزّل من ذاته شىء سواء فرضته جزءا ام جزئيا ام اشراقاً ام غير ذلك فانها حالة اخرى غير الاولى و مختلف الحالات حادِثٌ اتفاقا ثم ان هذه الحصّة النازلة المنحطّة مجانسة لما انحطّت عنه و لهذا عبّر تعالى عن هذا المعنى فى الانكار على من جعل الملائكة بناتٍ له سبحانه بقوله تعالى و جعلوا له من عباده جزءاً لان الولد جزؤ من والده و مناسب له فقال تعالى و جعلوا بينه و بين الجنّة نسباً اى مناسبة فيلزم على قوله و قول اتباعه احتياجه تعالى الى الماهية لانه من جنس من لايتقوّم الّا بها اوْ ان الوجود الممكن يتقوّم فى عالم الاكوان و يظهر بدون الماهيّة فتبطل الكلية المتفق عليها ان كل ممكن زَوجٌ تركيبى و هو خلاف دليل العقل من انّ الممكن لايتكوّن الّا ذا جهتين جهة من ربّه و جهة من نفسه و خلاف قول الرضا عليه السلام قال ان الله لم يخلق شيئا فرداً قائما بذاتِه دون غيره للذى اراد من الدلالة على نفسه و اثبات وجوده هـ.

و ان قال شخص ان الواجب عز و جل وجود بحت لايحتاج فى قيامه الى شىء غيره من ماهيّة و غيرها بخلاف الوجود الممكن قلنا هذا حقّ و لكن يلزم انّ الوجودين متغايرين لاتجمعهما حقيقة واحدة كيف و هما على حدّ كمال

المباينة التى هى خلاف المجانسة و المماثلة و المعاكسة و المضادة لان هذه النسب نسب الخلق قال امامُنا الرضا عليه السلام كنهُه تفريق بينه و بين خلقه و غيوره تحديد لما سواه يعنى ان مثل المجانسة و السنخيّة و المماثلة و المشابهة و المعاكسة و المضادّة و المقابلة و المخالفة نسب للخلق فاذا ذكرت فهى حدود للخلق و ان نسبت فى التّعبير اليه كما لو قلتَ هو سبحانه ليس بجسم فانّ النفى تحديد للجسميّة و الجسميّة وصف للخلق و لايوصف بشىء من ذلك لا بنفى الجسم و لا بالجسم و انّما ذلك تحديد لاثبات معرفة من هو ثابتٌ فى الاذهان ثم اعلم ان محل التقسيم مع لحاظ التسمية من يصدق عليه اسم الوجود من حيث انه هست كما فى اللّغة الفارسية ثلاثة انواع :

احدها مثال الفاعل و اسمه كالقائم بالنّسبة الى زيد فانه اسم لفاعل القيام لا لذاتِ زيد و الّا لكان زيدٌ ابداً قائماً و لهذا يقال الفاعل اى اسم لمحدث القيام من حيث هو محدث للقيام لا مطلقا و هذا هو الذى عناه الحجة عجّل الله فرجه و سهل مخرجه بقوله فى دعاء شهر رجب و مقاماتك التى لا تعطيل لها فى كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك و بينها الّا انهم عبادك و خلقُكَ الدّعاء، وَ هُوَ المسمّى بالعنْوَانِ .

و ثانيها الفعل اعنى المشية وَ الْاِرَادة و الابداع و ما اَشْبَه ذلك .

و ثالثها المفعول الاوّل و هو عندنا هو النور المحمديّ و هو اول فائض عن الفعل و من اشعّتِه خلق الله سبحانه كلّ شيءٍ المؤمن من نفس الشعاع و الكافر من عكس الشعاع .

فالاوّل ايةُ اللهِ العُلْيَا من عرفه فقد عرف الله لانه وصفُ اللهِ الاعلى الذى وصف به نفسه و من عرف الوصف عرف الموصوف .

و الثانى هو امر الله الذى به قامت الاشياء قيام صدورٍ و هو كحركة يد الكاتب بالنسبة الى الكتابة .

و الثالث هو امر اللهِ المفعولى الذى به قامت الاشياء قيام تحقّق اى قياماً ركنيّا و هو كالمداد بالنسبة الى الكتابة .

و هذه الثلاثة هى الّتى يمكن اَنْ تكون محلّا للتّقسيم و ان كانَتْ انّما جمعتْها حقيقة التّسمِية و ان التقسيم فى كلّ شىء بحسبه فاذا طلبتها بالتقسيم امتنعَتْ عليك لانّ التقسيم انّما يصح فى الحقيقة التى تساوى افرادها اوْ اجْزاؤها فى ذات جهة التقسيم لانّك تريد تقسيمها الى افراد ذاتيّة منها و لو اردتَ تقسيمها من حيث التسمية صح كأن تقول الذى يطلق عليه اسم الوجود ينقسم الى ما يسمى بالمقامات و الى مَا يسمى بالفعل و الى ما يسمّى بالمفعول و مثال ذلك فى المحسوس قائم بالنسبة الى زيد هو احد مقاماته لانه صفة صيغت من فعله و اثر فعله الّذى هو القيام و حركة احداثه للقيام هى فعله كالمشيّة فى حق الله عز و جل و له المثل الاعلى و القيام هو اثر الفعل و متعلّقه كالحقيقة المحمديّة المسمى بالنور المحمدىّ و اما فعل المصنّف فبان يتصوّر حقيقة بسيطة و يقسّمها مع بساطتها الى صرف الوجود اى خالصه عن الخلط و يجعله هو الواجب تعالى و الى الوجودات المشوبة بالنقائص و يجعلها وجودات الاشياء و يبالغ فى بيان الجواهر الزواهر و يقول بان هذه الاعدام وَ النقائص لم تلحق هذه الوجودات لذواتها لتنزُّهِهَا عن ذلك و انّما لحقتْها من عوارض مراتب تنزلها و لهذا يمثّلونها بالثلج و هو سبحانه كالماء فالكسر اذْ عرض للثلج لم يعرض للماء كذلك عندهم الوجودات هى مع قطع النظر عن العوارض هى صرف الوجود فاذا لحقتها العوارض كانت لمراتب التنزل فان قلتَ ان المصنف لايريد هذا قلتُ لك انا اذا لم افهم مراده فهل كان صهره الملا محسن يفهم مراده و يقصد قصده لايسعك انكار ذلك فاقول لك قال دامادة الملا محسن فى الكلمات المكنونة كما ان وجودنا بعينه هو وجوده سبحانه الّا انه بالنسبة الينا محدث و بالنسبة اليه عز و جل قديم كذلك صفاتنا من الحيوٰة و القدرة و الارادة و غيرها فانها بعينها صفاته سبحانه الّا انها بالنسبة الينا محدثة و بالنسبة اليه قديمة لانها بالنسبة الينا صفة لنا ملحقةٌ بنا و الحدوث اللازم لنا لازم لوصفِنا و بالنسبة اليه سبحانه قديمة لان صفاته لازمة لذاته القديمة و ان شئت ان تتعقّل ذلك فانظر الى حياتك و تقيدها بك فانّك لاتجد الّا رُوحاً تختصّ بك و ذلك هو

المحدث و متى رفعتَ النظر من اختصاصِها بك و ذقتَ من حيث الشهود ان كل حيّ فى حياته كما انت فيها و شهدتَ سريان تلك الحيوٰة فى جميع الموجودات علمتَ انها بعينها هى الحيوٰة التى قامت بالحى الذى قام به العالم و هى الحيوٰة الالهيّة و كذلك سائر الصفات الّا ان الخلائق متفاوتون فيها بحسب تفاوت قابلياتها كما نبّهنا عليه غير مرّة و هذا احد معانى قول امير المؤمنين عليه السلام حيث قال كلّ شىء خاضع له و كل شىءٍ قائم به غنى كل فقير و عز كل ذليل و قوّة كلّ ضعيف و مفزع كل ملهوف انتهى.

فاذا لم يكن قوله هذا قولا بوحدة الوجود المجمع بين العلماء على تكفير معتقدِها فما القول بوحدة الوجود اذاً بل هذا قول بوحدة الوجود و وحدة الموجود و مع هذا صرف كلام امير المؤمنين عليه السلام عن مراده الى مراد الملحدين بان جعل قوله كل شىء قائم به اى قائم بذاته و الله يقول و من اياته ان تقوم السمآءُ و الارض بامره، و الصادق عليه السلام فى دعائه يقول كلّ شىء سواك قام بامرك و المراد بالامر امّا الفعلى فكل شىء قام بفعله قيام صدور و يصدق عليه انه قائم بالله اى بفعله و اما الامر المفعولى اعنى الحقيقة المحمدية التى من شعاعها خلق مادّةَ كلِ شىءٍ فكل شىء قائم بها قياماً ركنيا كما هو شأن المادة و الله سبحانه اقام الاشياء بموادّها كما فى الدعاء يمسِكُ الاشياء باظلّتها اى بموادها و صُوَرِها و يصدق عليه ان الاشياء قائمة به اى بفعله و كذلك قوله عليه السلام غنى كلّ فقير يغْنى يمدّه بما يجبر فقره و يتمّم نقصه و يقوّى ضعفه بشىء يصل الى الفقير المحتاج لم يكن وصل اليه قبل ذلك و لايجوز ان يكون ذاك المدد جزءاً من الذاتِ القديمة تعالى ربى بل من شىءٍ ممكنٍ من نوع المحتاج و لو كان من ذاته لتجزّأ و تغيّرت اَحْواله فيا سبحْنَ الله كيف طبع على قلوبهم باعمالهم و هم يحسبون انّهم يحسنون صنعاً و مع هذا فالبليّة الكبرى انّهم يقولون هذا مذهب ائمة الهدى عليهم السلام و اعظم بليّة تعصّبُ مريديهم لهم بانّ الحق ما قالوا و من قولهم كما مر انّ وجودات الاشياء و حقايقها قديمة و انّما التغيير فى العوارض اللّاحقة لمراتب التنزل قول الملا محسن قبل الكلام

الذی نقلنا عنه و هو طویل قال فی بیان سرِّ سرِّ القدر انّ هذه الاعیان الناشئة لیست اموراً خارجة عن الحقّ بل هی نسبٌ و شؤن ذاتیّة فلایمکن ان تتغیّر عن حقائقها فانها حقائق ذاتیّات و ذاتیّات الحق سبحانه لاتقبل الجعل و التغییر و التبدیل و المزید و النقصان فبهذا علم ان الحق سبحانه لایعیّن من نفسه شیئا لشیء اصلاً صفةً کان او فعلاً او حالاً او غیر ذلك لان امره واحد کما انه واحد و امره الواحد عبارة عن تأثیره الذاتی الوحدانی بافاضة الوجود الواحد المنبسط علی الممکنات القابلة له الظاهرة به و المظهرة ایّاه متعدّدا متنوّعا مختلف الاحوال و الصفات بحسب ما اقتضَتْه حقائقها الغیر المجعولة المتعیّنة فی علم الازل انتهی.

اقول قوله المنبسط علی الممکنات غلطٌ علی مذهبه بل ینبغی ان یقول المنبسط علی القدیمات الازلیّات سبحانها و تعالَتْ عن مقالة المسلمین و الحاصل و انّهم لیقولون منکراً من القول و زُوراً لا حول و لا قوة الا بالله العلی العظیم و لقد اطلتُ فی بیان مرادهم فعسی ان یرتدع مریدُهم.

و قوله: «اما حقیقة الوجود» یعنی به الوجود الّذی لم یَشُبْه شیء غیر الوجود من عمومٍ یشتمل علی الاشیاء و المصنف یقول صرف الوجود بسیط الحقیقة و بسیطة الحقیقة کل الاشیاء فایّ عموم انتفی عمّن هو کل شیء او خصوص یفید التحدید بکل انواعه او حدٍّ یترکب من جنس و فصل فای حدٍّ انتفی عمّن هو شیء لایسلب عنه شیء کما ذکره فی برهانه علی ان بسیط الحقیقة کل الاشیاء فان قوله شیء جنس تحته شیء یسلب عنه شیء و شیء لایسلب عنه شیء و هذا حدّ تام قد اشتمل علی جنس و هو شیءٌ و فصلٍ و هو لایُسْلَبُ عنه شیءٌ او نهایةٍ بان ینتهی الیه شیء و ایُّ نهایةٍ انتفت عمن انتهَتْ الیه جمیع الاشیاء او ماهیّةٍ یعنی مغایرةً للوجود و الّا فلا ماهیّة لشیء من الخلق الّا آیة لماهیته سبحانه لکن قلنا ان المخلوق له وجود و ماهیّة لانه لا بد له من اعتبار من صانعه و هو جهة وجوده ای مادته المحدثة لا من شیء و من اعتبارٍ من نفسه و هو جهة ماهیّته و انیّتِه ای صورته المحدثة من نفسِ مادّته من حیث هی و اما

الخالق فهو هو فوجوده هو ماهيّتُه بلا مغايرةٍ لا في الذهن و لا في الخارج و لا في نفس الامر لَا فرْضاً و لَا اعتباراً او نقصٍ بأن يحتمل زيادةً فيما هو كمال او عدمٍ بان يفقد ما يصح عليه و لكن لو بنينا على مذهب المصنف و اتباعه قلنا افاضة الوجود الواحد المنبسط على الممكناتِ هل هو كمال في حقّه تعالى ام نقص فان كان كمالاً كان فاقداً لكمالٍ قبل الافاضة و ان كان مفيضا في الازل كانَتِ الموجودات غيبها و شهادتها جواهرها و اعراضها ازليّة و ان كان نقصاً في حقه فان كانت الافاضة في الازل شَابَهُ نقصٌ لذاته فلم يكن صرف الوجود و ان كانت بعد الازل ساوى الوجودات الممكنة لانها عند المصنف و اتباعه لم يلحقها النقص لذاتها و انما لحقها من عوارض مراتب تنزّلاتها فيكون الواجب كذلك فلم يكن لتقسيمه مُحَصَّلٌ و لا فائدة ثم فرّع على تقسيمه فقال على نحو الاستدلال فنقول لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شيء من الاشياء موجودا لكن اللازم باطل بديهةً فكذا الملزوم و اقول بطلان اللازم و الملزوم على مراده بديهة لا شك فيه الّا انّه يرد عليه اشكال و هو انّ شرط صحة الشَّكْل ان يوصل بمعلوماتٍ الى مجهول و هذا اوصل الى ما هو اظهر من معلوماته لان الوجودات عنده قبل لحوق العوارض من صرف الوجود فهي باقية على الصرافة لذاتها و ان التغيير لاحق للمراتب فيصير كلامه مثل قولك لو لم يكن زيدٌ موجوداً لم يكن زيدٌ موجوداً مع انّ العوارض ان كانت اشياء فهي من الوُجودات و الّا فلَمْ يلحق الوُجودات شيء و كذلك مراتب التنزل و الوجودات صرف الوجود او صرف الوجود هو الوُجودَات.

قال: اما بيان اللزوم فلان غير حقيقة الوجود امّا ماهيّة من الماهيات او وجود خاص مشوب بعدمٍ او قصور و كل ماهيّة غير الوجود فهي بالوجود موجودة لا بنفسها كيف و لو اُخِذت نفسها مجرّدةً عن الوجود لم تكن نفسُها نفسَهَا فضلاً عن ان تكونَ موجودةً لان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوتِ ذلك الشيء و وجوده و ذلك الوجود ان كان غير حقيقة الوجود ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود و خصوصيّة اخرى و كل خصوصيةٍ غير الوجود فهو عدم

او عدميّ و كلّ مركّبٍ متأخّرٌ عن بسيطه مفتقر اليه و العدم لا دخل له فى موجوديّة الشيء و تحصّله و ان دخل فى حدّه و مفهومه و ثبوت كلّ مفهوم لشيء و حمله عليه سواء كان ماهيّة او صفة اخرى ثبوتيّة او سلبيّة فهو فرع على وجود ذلك الشيء و الكلام عائد اليه فيه او ينتهى الى وجودٍ بحْتٍ لايشوبه شيء.

اقول قوله: «امّا بيان اللزوم فلان غير حقيقة الوجود، الخ» فيه اوّلا انّ هذه الدعاوى من قوله وجود فكثيراً ما اقول ما معنى وجود فشيء لَايقول به احدٌ الّا احد رجلين امّا ناطق بما لا يعقله و لا يتوهّمه اذ لا معنى لوجود الّا حصول و ثبوت و لكنه سمع هذا الكلام يدور على الالسن فعنى بقوله وجود ما فهم من كلامهم فهو يعنى المفهوم الذى حصّله من الفاظهم فيتوهّمه شيئاً و ليس فى الحقيقة شَيئا الّا المعنى الصفتى الّذى يوصف به الثابتُ و لاتستغرب كلامى من ملاحظة انه كيف يكون كل الخلق يقولون ما لا يفهمون فانى اقول لك ليس كلّ الخلق كذلك بل كثير منهم انكره و كثير قالوا هو معنى اعتبارى و كثير قال هو المادّة و من قال هو المادة لايريد ان لفظ الوجود موضوع عليها بل لان الحكماء المتقدّمين الاخذين عن الانبياء عليهم السلام عبّروا عنها باعتبارِ معنى هست فى الفَارسيّةِ فقالوا فى التعبير تبعاً لتعبيرهم و هذه آثار اهل الهدى محمد و اله صلّى الله عليه و اله و اخبارهم فى جميع خطاباتهم و محاوراتهم مانطق احد منهم بهذا اللفظ مريداً ما اراد هؤلاء قطّ مع ان ظاهر كلام اميرالمؤمنين عليه السلام انه اراد بالوجود هو الكون فى الاعيان و هو المعنى المعروف بين الناس و ذلك فى قوله عليه السلام لمن سأله يوم الجمل فقال اتقول ان الله واحد فقال عليه السلام يا اعرابى انّ القول فى انّ الله واحد على اربعة اقسام الى ان قال عليه السلام فامّا الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل هو واحدٌ ليس له فى الاشياء شبيه كذلك ربّنا و قول القائل انه عز و جل ربّنا احديّ المعنى يعنى انه لاينقسم فى وجودٍ و لا عقلٍ و لا وهم كذلك الله ربّنا عزّ و جل هـ.

و المراد بقوله عليه السلام فى وجودٍ يعنى فى الخارج و لا عقلٍ يعنى فى

التصوّر و التعقّل و لا وهمٍ يعنى فى الفرضِ و الاعتبار و هو ظاهر فى المدّعى من انّه عليه السلام اَرادَ بالوجود الخَارج يعنى الكون فى الاَعْيَانِ لانه هو المَعْرُوف فى الوضع العربى لكِنَّ النّاسَ طريقتهم جارية فى متابعة بعضهم بعضاً من غير تأمّل و لا تدبّر فيما سمعوا و ما هذا بعجبٍ بعد قول اللهِ و لكن اكثر الناس لايعلمون، و لكن اكثرهم لا يعقلون، و لكن اكثرهم يجهلون و لا يفقهون و ان هم الّا كالانعام بل هم اضلّ حتّى انهم بالغوا فى تخصيص هذا المعنى حتّى ان المصنف فى كثير من كتبه منها المشاعر انكر ان تكون لله سبحانه ماهيّة و انّما هو وجود بلا ماهية و لوْ فهم ما تكلّم به لظهر له انّه تعالى ماهية و لا وجود له بالمعنى الذى عنى هو و اتباعه و انّما وجوده الّذى يعرفه العباد ما بيّنَهُ امير المؤمنين عليه السلام بقوله وجودُه اثباته و دليله آياتُه هـ. و اذًا سلّمنا التسمية فكيف نسلّم ان ما يعنى به فى حق الحق عز و جل هو ما يعنى به فى حق الخلق حتى يقال فيهما عَلَى حقيقةٍ واحدةٍ لا فرق بينهما فى نفس الامر و فى الخارج الا ان الخالص منه حق و المشوب منه خلق مع ان الشوب لم يلحق المشوب لذاته و لايستحيى العالم المشهور ان يعرض كلامه هذا على العلماء و العارفين بل و الجاهلين و اما رجل يتكلم معهم فيتكلم بالفاظهم و معانيهم كما كنت اتكلم به و انا اعنى المادة او المعنى العام او المصدرى او النسبى.

و قوله: «فلان غير الوجود اما ماهية من الماهيات» فنقول عليه قد ذكرنا فى ساير كتبنا و رسائلنا ان الوجود له معنيان و كذا الماهية فمرة يطلقان فى الخلق الاول الذى هو المادة و الصورة النوعيتان او الجنسيتان فنعنى بالوجود المادة و نعنى بالماهية هو الصورة و مرة يطلقان فى الخلق الثانى اى الشخصى فنعنى بوجود زيد كونه اثر فعل الله و نور الله و صنع الله و هو بهذا اللحاظ يعرف به الله لان الاثر يدل على المؤثر و النور يدل على المنير و الصنع يدل على الصانع و منه قول امير المؤمنين (ع) اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله قال الصادق عليه السلام يعنى بنوره الذى خلق منه و نعنى بماهية زيد انه هو و بهذا اللحاظ لايعرف به الله لان الله سبحانه لايعرف بهويّة زيد فاذا قلنا الوجود

او الماهية بالمعنى الاول نريد به ما نطلقه في الخلق الاوّل و اذا قلنا الوجود و الماهيّة بالمعنى الثاني نريد به ما نطلقه في الخلق الثاني فلاتغفل عن هذا في كل موضعٍ فقول المصنف «امّا ماهيّة من الماهيات» ما يُريد بالماهيّة فانْ اَرادَ بها شيْئا فما معنى شيء ليْس بموجودٍ و ان لم يكن شيئا فالعبارة عنها غلط و لكنّ القوم اختلط عليهم الامر و عمّيت عليهم المناهج لانهم يريدون انّ الماهيات اشياء لازمة للذات في الازل فهي ثابتةٌ فاذا اشرق نور الوجود عليها ظهرت و يتخيّلو نه شيئا كالنور اذا اشرق على الاواني الثابتة في المكان المظلم ظهرت و لهذا يقول فهي بالوجود موجودة لا بنفسها فنَقول اذا كانت في علمه الذي هو ذاته كيف لاتظهر اليس الوجود الحق نوراً بل لاتظهر حتّى يشرق عليها نوراً ثم اذا اشرق عليها النور و ظهرت هل نزلت عن رتبتها فتكون قبل ايجادها اشرف منها بعد ايجادها ام بقيت بعد الايجاد في محلّها من الذّات فتكون ذاته محلّا للاغيار ام هي ذاته ام من ذاته فهي وجود ام النازل بالايجاد مثالها و الحقيقة لم تزل ماندري ما يفعل هو و اتباعه مع انهم يجعلونها عين الوجود و غير الوجود في مثل كلامه هذا و ذلك انهم يرون انّ الوجودات بذاتها واجبة و الماهية بذاتها واجبة و معنى كونهما ممكنين ان يجعل سبحانه الماهية الغير المجعولة متّصفة بالوجود الغير المجعول فاذا قرن بين الازليّين حصل ممكن تأمّل بعين البصيرة و الانصاف هل هذا قول موحّد بَل هذا قول مسلم و اريد اذكر لك كلامهم في هذا فانه صريح فيما قلتُ و ان كان طويلا قال الملّا محسن في الكلمات المكنونة بعد ان ذكر ان الماهيّة ليست بجعلِ جاعلٍ و كذلك الوجود الى ان قال بل تأثيره في الماهيّة باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفةً بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجوداً متحقّقا في الخارج فانّ الصّباغ مثلاً اذا صبغ ثوبا فانه لايجعل الثوب ثوباً و لا الصبغ صبغاً بل يجعل الثوب متّصِفاً بالصّبغ في الخارج لاأن يجعل اتصافه به موجوداً في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة و لا وجوداتها في انفسها ايضا مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة و الوجودات من حيث تعيّناتها و خصوصياتها مجعولة و ذلك

لان الامكان انما يتعلّق بالوجود من حيث التعيّن و التخصّص لا من حيث الحقيقة و الذات فانه واجب من هذه الحيثيّة فالوجود وجودٌ ازلاً و ابداً و الماهيّة ماهيّة ازلاً و ابداً غير موجودة و لا معدومة ازلاً و ابداً و ليست هى فى منزلةٍ بين الوجود و العدم بل انما وجوداتها بالعرض و تبعيّة الوجود لا بالذات و لهذا لايسمى وجوداً بل ثبوتا و من هنا يعلم ان الماهيات عين الوجود و الحقيقة و ان كانت غيره بالاعتبار انتهى ما اردتُ نقله من كلامه فباللهِ عليك انا اقدر آتى بكلامٍ ردّ و تقبيحٍ اعْظم من تقبيحهم فى كلامهم و باللهِ عليك هل زدْتُ فى وصفهم بالعدول عن الحق على ما سمعتَ من كلامهم مع ان الملا محسن فى كتابه قرّة العيون قال اعلموا اخوانى هديٰكم الله كما هدانى مااهتديت الّا بنور الثقلين و مااقتديتُ الّا بالائمة المصطفَيْن و برئتُ الى الله مما سوى هدى الله فان الهدى هدى الله نه متكلمم نه متفلسف نه متصوّفم نه متكلّف بلكه مقلّد قرءان و حديث پيغمبرم و تابع اهل بيت انتهى ، ثم ذكر فيه من هذا النوع القبيح ما هو سخن العيون فبالله عليك هل يدل شيء من القرءان او من احاديث النبى او اهل بيته صلى الله عليه و اهل بيته على شيء مما ذكره بل الكتاب و السنة يبرأن الى الله من كلامه الفاسد و اعتقاده الكاسد و الحاصل انا اذا نقلتُ كلاماً لهم مايظهر لكل ناظرٍ بطلانه الّا بان أُبيّنَهُ كلمةً كلمةً و لايسع المقام و لكنى اذا اوردته فمن سبقت له العناية من الله تعالى بالهداية يظهر له ما خفى على مُريديهم ثم اذا كان عندهم الماهية عين الوجود و انّما التغاير بالمفهوم كما سمعتَ من قول الملا محسن ان الماهيات عين الوجود و الحقيقة و ان كانت غيره بالاعتبار فالمصنف بنى تقسيمه على الاعتبار ام على الحقيقة فان كان على الحقيقة بطل اصل تقسيمه الذى جعله برهانه و دليله و ان كان على الاعتبار سقط دليله من عين الاعتبار لانه يريد غير الوجود الصرف و الماهية كما سمعتَ عين الوجود و هو حق الّا ان يريد بالوجود احد الاعراض كالمصدرى او العام او

النسبى او الرابطى [1] فان الماهيات غيرهَا فى الانظار القشرية و امّا فى النظر الذى هو من نور الله فكل شىء ماهيّة بنسبة رتبته من التحقق و الثبوت و كذلك الوجود الخاصّ المشوب بعدم او قصور فان الوجودات عندهم من حيث الحقيقة و الذات واجبةٌ فلايصح فى الحقيقة اَنْ تكون الماهيات و الوجودات المشوبة غير الوجود كيف لا و هى عنده ازليّة ابديّة غير مجعولة بل هى فى ذاتها اشياء متحققةٌ فما معنى الوجود غير هذا.

و قوله: «و كل ماهيّة غير الوجود فهى بالوجود موجودة» فيه ان الماهية اذا كانت عين الوجود كما سمعتَ من كلام دامادِه و انّها اشياء ثابتة غير مجعولة بالذات فما معنى كونها موجودة بالوجود و انما تكون موجودة بالوجود اذا لم تكن شيئا ثم كانت بالوجود شيئا و ايضا قد قدّمنا كلاما كثيراً فى شأن هذا الوجود المدّعَى و نقول ايضا اذا رجعتَ الى فطرتك و فهمك و قطعتَ نظرك عن كل ما قالوا وجدت بالبديهة ان معنى كون الشىء موجوداً انه هسْت و معنى اوجده الله سبحانه يعنى خلقه و احدثه و لم يكن قبل ذلك شيئا كما قال سبحانه اولايذكر الانسان انا خلقناه من قبل و لم يكُ شيئا يعنى اخترعه و المراد به مثلا زيد فانه لم يكن شيئا ثم احدثه سبحانه و المحدث هو الحيوان الناطق و اين حقيقته التى يسمونها بالوجود هل تجد شيئا غير الحيوان الناطق و لهذا اجمع العقلاء من العلماء و الحكماء ان قولك الانسان حيوان ناطق حد حقيقى تام جامع لجميع ذاتيات الانسان فلو كان الوجود حقيقة الانسان و هو غير الحيوان الناطق لما كان حدّاً تامّاً لكن لما كان المخلوق قبل الخلق معدوماً كان بعد الخلق غير معدوم بل هو موجود فيقال اوجده الله عز و جل بعد العدم و يرجع

[1] الوجود المصدرى هو المعنى المصدرى المعبر عنه فى الفارسية بودن و هو مصدر وَجَد و الوجود العام هو المعنى البسيط المعبر عنه فى الفارسية بهست و الوجود النسبى هو ما صار سبب نسبة موجود الى زيد فى قولك زيد موجود مثلا و هو المعبر عنه فى الفارسية باست كما تقول فلان قائم است فلان نايم است و اما الرابطى هو ما ينتزع من الخارج و هو عندهم امر اعتبارى ذهنى و ذلك كقولك زيد طويل فتنتزع الطول من الطويل و ليس له وجود خارجى و هو الرابط بين زيد و بين الطويل به قلت زيد طويل كذا قالوا. ١٢.

معنى الوجود الى واحد من المعنى المصدرى او العام او النسبى او الرابطى و كلها من العام بمعنى هست كما فى الفارسية و المصنف الذى يبالغ فى الوجود و انه شيء غير هذه لانه اصل الموجود و هذه صفات الموجود و يتكلف التكلفات التامّة ما يخرج فى جميع عباراته عن واحدٍ من هذه و ان لم يرده حيث لايقدر على غيرها اذ ليس غيرها و انت اذا تتبّعت كلماته وجدتها كلها تدور على احد تلك الاربعة فتعرف ذلك بما اذا قابل ما ذكره بضده و معلوم ان كل شيء اذا لم يوجد لم يكن موجوداً و انما يكون موجوداً بالوجود اى اذا كان موجوداً لا انّ الوجود شيء تخلق به الاشياء قائم بها او قائمة به الّا موادها و صورها و هما صدرَا عن احداث الله تعالى لهما بفعله و ايجاده و به كان الموجود كونَ صدورٍ و نحن نعبّر عن المادة بالوجود الموصوفى و عن الصورة بالوجود الصفتى.

و قوله: «فهى بالوجود موجودة لا بنفسها» يريد به انها كانت ثابتة فى العلم الازلى فاشرق عليها نور الوجود كالاوانى فى المكان المظلم اذا اشرق عليها نور ظهرت و كانت قبل الاشراق ثابتة غير ظاهرة و انت اذا نظرت فى ذلك النور المظهر للاوانى وجدته لا تأثير له فى ايجاد الاوانى اذ هى موجودة قبل اشراقه و هذا مرادهم و قد سمعتَ ما مثّل به الملّا محسن من الثوب و الصبغ و على ما قالوا لاتكون الماهيات بالوجود موجودة نعم هى به ظاهرة و على هذا لم يكن الوجود حقيقة و انّما هو عرض من سائر الاعراض و الحقيقة انما هى الماهية فانظر الى هذا التناقض و الاضطراب فى كلامهم و اعتقادهم و نحن نقول كما قالت ائمتنا عليهم السلام ان الماهيات قبل الايجاد لم تكن شيئا لا موجودة و لا مذكورة و لا معلومة بل كان الله وحده سبحانه و لا شيء معه و لايعلم انّ معه شيئا كما قال الصَّادق عليه السلام كان ربنا عز و جلّ و العلم ذاته و لا معلوم و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصر و القدرة ذاته و لا مقدور فلمّا احدث الاشياء و كان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم و السمع على المسموع و البصر على المبصر و القدرة على المقدور هـ.

ثم انه عز و جل امكن الممكنات على وجهٍ كلّى لايتناهى فى الكلى و الجزئى مثل الجزئى على وجهٍ كلى امكان زيد فانه يمكن ان يكون عمراً و ارضاً و سماء و برا و بحرا و حيوانا و نباتا و جماداً و جنة و ناراً و نبيّا و كافرا و ملكا و شيطانا و ماء و هواء و معنى و عينا و جوهرا و عرضا و غير ذلك الى ما لا نهاية له فاذا اوجده زيدا و هو فرد من تلك الافراد الغير المتناهية بقى ما سواه على حكم الامكان فى مشيته تعالى فاذا شاءَ غيّر زيداً الى ما شاء مما لايتناهى و ان شاء اخرج من امكانات زيدٍ ما شاء مع بقاء زيد و هو سبحانه على كل شىء قدير فكانت تلك الممكنات خزانته الّتى لاتفنى ينفق منها كيف يشاء و منها ايجاد كل شىء و منها امداد كل شىء و هى علمه الامكانى الذى لايحيطون بشىءٍ منه الّا بما شاء اى بما كوّنه منها.

فالاولى خزانة الممكنات الكليّة الّتى لاتتناهى ابداً و هى طبق مشيته الامكانية لايكون شىء منها زائداً على الامكانات فتتعلق بواجبٍ او بممتنعٍ او بغير شىء و لايكون شىء من الامكانات زائداً عليها بحيث لايمكن ان تتعلّق به مشيّة بل هى طبقها فالمشيّة ادم الاكبر الاوّل و الامكانات حَوّاه و وقتهما السرمد و كل واحدٍ من الثلاثة طبق الاخر و مساوقٌ له.

و الثانية خزانة المكونات و هى طبق المشية الكونية و المشيّة الكونية هى المشيّة الامكانية و انما اختلف الاسم باعتبار المتعلّق و وقتها السرمد لانها هى الاول و وقت متعلقها المقيّد الدهر للعقول اوله و للنفوس اوسطه و للمواد اخره و للاجسام الزمان اعلاه لمحدّد الجهات و اوسطه للسمٰوات و اسفله للجمادات و النباتات و اوّل متعلّقها الحقيقة المحمدية و وقتها وجهه الاعلى من السرمد و وجهُهُ الاسفل من الدهر فهى برزخ بين عالم الامر و عالم الخلق و كذلك عالم المثال برْزخ بين المجردات و الجسمانيات و وقته كذلك وجههُ الاعلى من الدهر و وجهه الاسفل من الزمان و انما اشير الى هذه النبذة و امثالها و ان لم يكن فى الظاهر لها تعلّق بكلام المصنف لانى ماارید خصوص شرح كلامه و انما اريد اثبات الاشارة و الهداية الى حكمة ائمة الهدى عليهم السلام و

اعتقادهم فاذا مرّ شيء له تعلّق ما في الباطن بشيء من حكمتهم عليهم السلام ذكرتُ نبذةً منه فافهم فقولنا تبعاً لقول موالينا و ائمتنا عليهم السلام ان الماهيات لم تكن قبل الايجاد شيئا لا موجودا و لا ممكنا و لا مكوّنا و لا كائنا و لا مذكورا و لا معلوما فلمّا امكن الامكانات كانت موجودة بالوجود الامكاني معلومة مذكورة بالعلم الامكاني الذي لايحيطون بشيء منه فاذا شاء تكوينها كوّنها فكانت معلومة له تعالى ايضا بالعلم الكوني و كانت معلومةً لاوليائه الذين اشهدهم خلْقها حين كوّنَها بمشهدٍ منهم عليهم السلام فان اردنا منها المعنى الاول من الاطلاق في الخلق الاوّل كما ذكرنا كانت مكوّنة بعد تكوين الوجود بِسبعينَ سنةً لانّها حينئذٍ هي الصورة و الوجود هو المادّة النوعيتان و الفعل المتعلّق بها في احداثها صفة للفعل المتعلق بالوجود في إِحْدَاثِه و ان ارَدْنا منها المعنى الثاني كانت هي الشيء و هي الوجود و هي المخلوقة في رتبتها اوّلاً و بالذّات و الوجود في هذا اعني المعنى الثاني من الاطلاق في الخلق الثاني هي بلحاظ انه نور الله و اثر فعل الله و صنع الله كما تقدم.

فقول المصنّف: «و لو أُخِذَتْ نفسها مجردة عن الوجود لم تكن نفسُها نفسَهَا، الخ» فيه امّا على قولنا فقد سمعتَ حكمها خصوصاً على المعنى الثاني فانها هي الشيء و الوجود ان كان غير الايجاد اى الاحداثِ فهو عرض كما سمعتَ انه ح من احد الاربعة لا مناص عنه و ان كان هو الايجاد فهو الفعل و هو كحركة يد الكاتب تحدث بها الكتابة و لاتكون منها و انّما هي من المداد و امّا على قوله فاذا كانت هي الاعيان الثابتة الغير المجعولة قبل الوجود و هي عين الوجود و الحقيقة و هي الصور العلميّة و هي غير مجعولة قبل وصفها بالوجود و بعده فانها اذا أُخِذَتْ مجرّدة عن الوجود فهي هي لانها عنده كائنة في الازل بغير تكوين و لا جَعْلٍ فلو لم تكن متحقِّقةً قبل وصفها بالوجود الذي يريده لم يصح اَن يقال انّها في علمه الذي هو ذاته ثابتة وَ انّها عين الوجود و انها صور علمية و انها كائنة بغير جعلٍ لانّ ثبوتَ شيءٍ لشَيْءٍ فرع على ثبوت ذلك الشيء و وجوده.

و قوله: «و ذلك الوجود» يعنى الوجودات المشوبة اِن كان غير حقيقة الوجود يعنى صرف الوجود ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود يعنى ان تلك الحصّة من الوجود من حيث هو اى مُبرَّأةٌ عن النقائص و الاعدام لذاتها فانها من حيث الذات و الحقيقة واجبٌ كما تقدم فى كلام الملا محسن و من خصوصيةٍ اخرى اى مركب منهما و كلّ خصوصية غير الوجود فهو عدم او عدمى و هذا منتقض بكون الخصوصيّة من الواجب و ذلك لانّ ذلك اما من الوجودات او من الماهيات و الوجودات قد برّأ ذاتها عن النقائص و الاعدام و الماهيات ليست مختصةً بماهيات الانسان او الحيوانات بل المراد بها ماهيات الاشياء جواهرها و اعراضها اذ هى صور المعلومات كلها و قد تقدم فى كلامهم انها عين الوجود و الحقيقة فيكون الجزءانِ من المركب من الوجود و الحقيقة فاين العدم لان الوجود ليس بمجعول و الماهية ليست بمجعولة و لم يكن فى المركب شىء مجعول الّا جعل الموضوع متّصفا بالمحمول و الموضوع عند المصنف فى الخارج الوجود و فى الذهن الماهيّة و صريح كلام داماده فى الكلمات المكنونة ان الموضوع هو الماهية لانّ جعلها متصفةً بالوجود عبارة عن حمل الوجود عليها و عنده انها ليست فى نفسها مجعولة و كذا الوجود و انما يتعلق بها الامكان من جهة الاتصاف و يتعلّق بالوجود من جهة التعيّن و التخصّص فالجعل انما لحق التركيب و التركيب ماهية ايضاً فلا جعل فى الحقيقة و لهذا قال شاعرهم:

اللهُ ربّى خالقٌ و بريق خَلقى خُلَّبُ

يعنى ليس له حقيقة و انما هو موهوم و ان قال بعدميّة التركيب فقد قال و العدم لا دخل له فى موجودية الشىء و الوجود و الماهية فى انفسهما عين الوجود و الحقيقة كما قالوا فمن اين يجىء العدم لما يجعله غير الوجود و هو يرده فى الحقيقة الى الوجود و لكن يقول الشاعر:

كـــم ذا تمــــوه بالشـــعبين و العلــــمِ

و الامــــر اوضـــح مــــن نــــار علــــى علـــمِ

اراك تســـئل عــــن نجــــد و انــــت بهـــا

و عــــن تهامــــة هـــــذا فعــــل مـــتهمِ

فاقول للمصنف كما اقول لداماده قل انا الله و لاتخف فانك بالتصريح تستريح و تريح.

و قوله : «فهو عدم او عدمى» اى ظلّ موهوم او اعتبارى فرضى او مجتثّ الاصل فيه ما ذكره من ان مراده بغير حقيقة الوجود هى الوجودات المشوبة و الماهيات الثابتة و هم قد نصّوا على ان الوجودات المشوبة انّما يتعلّق بها الامكان من حيث التعيّن و التخصّص لا من حيث الحقيقة و الذات فانه واجب من هذه الحيثيّة بمعنى انَّ وجود زيدٍ قبلَ تعيّنه و تخصّصه بزيد هو واجِبٌ و انّما تَعلَّق بِهِ الامْكان لتعيّنِه و تخصُّصِه بزيدٍ و امّا من حيث ذاته فانه واجب فان كان يريد انه عدم يعنى لم يتعين بزيد او ان اصل ما تعين بزيد عدم فهو مجتث الاصل فهو باطل لان عدم الاختصاص لايجعله عدما او عدميا لانه لذاته واجب و ان كان من حيث التركيب ممكنا و هم يقولون الوجود وجود ازلا و ابدا فانه اذا كان مشوبا مركبا ليس وجودا ازلا و ابدا ثم كيف يكون الواجب مركبا و مشوبا و يكون عدما و عدميا و كيف يقبل الوجوب حالات متغيرة متبدلة و كذا الكلام فى الماهيات بالطريق الاولى فالاولى للمصنف ان يأتى بعبارة غير هذه فيقول ان كان الوجود قديما واجب الوجود فهو الحق تعالى و ان كان غيره فهو حادث ممكن الوجود و يستريح من هذا الخبط القبيح من العاقل فى الدنيا و الاخرة.

و قوله : «و كل مركب متأخر عن بسيطه» هذا على الظاهر صحيح عند العوام لانه يريد به التأخر الزمانى و لكن الواقع ان بعض المركبات متأخرة عن بسائطها اذا كانت بسائطها مركبة كالجدار المركب من طين مركب من الماء و التراب و من حجر مركب من طين مركب من ماء و تراب او من صخر مركب

من ازدواج العناصر و بعض المركبات ليست متأخرة عن بسائطها البسيطة و انما هى مساوقة لها فى الظهور و اما التقدم الذاتى اذا لوحظ هنا فهو من نوع البسائط المركبة كالمركب من الكسر و الانكسار فان بسائطه مساوقة له فى الوجود و اذا اعتبرت تقدمها على مركبها ذاتا كتحققها فى العلم و التصور فانها حينئذ مركبة لان الكسر انما يتصور قبل المركب منه اذا كان مركبا من مادة هى هيئة المنتزعة من كسر خارجى فى مركب و من هيئة ذهن المتصور من بياض و كبر و استقامة و صفاء و اضدادها كالصورة فى المرءاة فانها مركبة من صورة المقابل المنفصلة هى مادتها و من هيئة المرءاة اعنى هيئة زجاجيتها من بياض و كبر و استقامة و صفاء و اضدادها و ذلك كما لو تخيلت العرض فان تخيّلته من حيث هو عارض كانت صورته و صورة معروضه مادة لصورة علمك بذلك و صورتها هيئة خيالك من حيث صفائه و استقامته و سعته و اضدادِها و ان تخيّلته وحده كانت صورته وحدها مادة لصورة علمك به و صورتها هيئة خيالك كذلك فلاجل ذلك قلنا ان بعض المركباتِ تتأخر عن بساطتها ظاهراً ان كانت بسائطها مركبة و ذاتا ان كانت بسائطها مركبة فى العلم و بعضها لاتتأخر عن بسائطها اذا كانت بسائطها بسيطة بعدم كونها معلومة قبل مركباتها مثل اوّل صادرٍ عن فعلِ الله سبحانه فانه لا بدّ ان تكون فيه الجهتان جهة من ربه و جهة من نفسه اذ كل مفعول مركب من جهتين فصاعداً و اول صادرٍ مركب من الجهتين و لايتأخر عنهما بل يكون مساوقاً لهما فافهم و احتفظ بهذه المسئلة فانها من اسرارهم عليهم السلام قال الرضا عليه السلام مشيراً الى ذلك لمن كان له قلب او القى السمع و هو شهيد ان الله سبحانه لم يخلق شيئا فرداً قائما بذاته دون غيره للذى اراد من الدلالة على نفسه و اثبات وجوده ثم تلى عليه السلام قوله تعالى و من كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون مستشهداً بذلك.

و قوله: «و العدم لا دخل له فى موجوديّة الشىء و تحصّله» هذا حقّ و لكنه هو الذى حكم عليها بالوجوب و الوجود و هو الذى حكم عليها بالعدم.

و قوله: «و ان دخل فى حده و مفهومه» غير مسلم لانّه ان كان ما يشير اليه

من العدم شيئا فله مفهوم و له تحقّق امّا امكانيّ و امّا كوني و هو مخلوق لانه اذا تصوّر شيئا فهو لانه موجود فاذا قابله بمرءاة ذهنه انطبعت صورته في مرءاة ذهنه فما في الذهن لايكون الّا ظلّاً لخارجي بدليلِ انّك لاتتصور شيئا الّا بان تلتفِتَ بذهنك الى مكانه و وقته و لاتقدر ان تذكر شيئا الّا اذا نظرتَ بذهنك الى مكانه و وقته و الوجدان شاهد به شهادة عيان و قول الصادق عليه السلام كل ما ميّزتموه باوهامكم في ادقّ معانيه فهو مخلوق مثلكم مردودٌ عليكم و قول الرضا عليه السلام كما رواه في اول علل الشرائع بسنده الى الحسن بن على ابن فضّال عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال قلتُ له لِمَ خلق اللهُ الخلق على انواع شتى و لم يخلقه نوعاً واحداً فقال لئلّايقع في الاوهام على انه عاجز و لاتقع صورة في وهمِ احدٍ الّا و قد خلق الله عز و جل عليها خلقاً لئلّايقول قائل هل يقدر الله عز و جل على ان يخلق صورة كذا و كذا لانه لايقول من ذلك شيئا الّا و هو موجود في خلقه تبارك و تعالى فيعلم بالنظر الى انواع خلقه انه على كل شيء قدير هـ. و قوله تعالى و ان من شيء الّا عندنا خزآئنه و ماننزله الّا بقدر معلوم و منها الصورة التي في الذهن فانها لاتقع في ذهن شخص الّا بعد ان يُنزلها سبحانه من خزائنها الثمانية عشر الى ذهنه بمشية و ارادة و قدرٍ و قضاء و اذن و اجلٍ و كتاب كما دلّت عليه اخبارهم عليهم السلام و فيها فمن زعم انه يقدر على نقص واحدة فقد كفر و في رواية اخرى فقد اشرك و روى نقص بالصاد المهملة و المعجمة و ايضا حين اختلف زرارة و هشام بن الحكم في النفي فقال زرارة ليس بمخلوق و قال هشام هو مخلوق فقال الصادق عليه السلام للسائل قل بقول هشام في هذه المسئلة و الحاصل انّ مَنْ تصوّر من النفي شيئا و له اسم يصدق عليه فهو مخلوق و الّا فلايدخل في مفهوم و لا حدٍّ اذ لايدخل في شيءٍ الّا شيءٌ و كل شيءٍ ماخلا الله سبحانه فالله خَلَقَهُ.

و قوله : «و ثبوت كل مفهومٍ لشيء و حمله عليه سواء، الخ» صحيح في ان ذلك الشيء الذي حمل عليه مفهومٌ موجودٌ لانّه لايصح الحمل الّا على موجودٍ لان ثبوته له فرع على وجوده و كذلك المحمول فانه لو لم يكن موجوداً لم

يصح حمله اذ لايصح حمل لاشيء و مجرّد التصور لو سلّمنا امكانه بدون وجود المتصوّر لايجعل المحمول عليه محمولاً عليه فاذا تصوّرتك قديماً و قلتُ انتَ قديمٌ مَاكنتَ بقولى قديماً مثل مذهب المصنّف ان الامكان ليس بشيء مخلوقٍ و انما هو امر اعتبارى فاذا قلتُ عصاى ممكنة لم احمل عليها شيئا على قولهم فاذا لم تكن ممكنة كانت قديمةً و هى عندهم مخلوقة و ما يجيبون به مثل كلامى هذا وساوسُ و ترّهاتٌ لايحسن ان تُكتب و لولا انّ البيان واجب من اللهِ سبحانه على مَن علّمه البيان لكان اكثر ما ذكروا يحرم ذكرها و تدوينُها فى الكتب ثم انّا نقول انّ استدلاله هذا اذا بناه على ما نذهب نحن اليه من انّ الوجودات التى يصحّ نسبتُها الى الحوادث حوادث اخترعها عز و جل لا من شيءٍ بل اشتقّها من اثار فعله كاشتقاق الضرب بسكون الراء من ضرب بفتح الراء الذى ينبئ عن حركة الفاعل و انّ الماهيات خلقها من نفوس تلك الوجودات من حيث انفسها و لم يكن لشيء من الوجودات و لا لشيءٍ من ماهيّاتها ذكر فى علمٍ بكونٍ و لا عينٍ الّا بكونها ممكنة بامكان اللهِ تعالى و لم يكن لها ذكر فى عينٍ و لا علمٍ قبل جعلِها ممكنة بحالٍ من الاَحْوالِ بل كان الله سبحانه متوحِّداً بِذاته لايعلم انّ معه فى ازله الا ايّاه و ليس فى علمه الذى هو ذاته الّا هو و هو الآن على ما كان يعلمها و يعلم كل ما سواه فى اوقات وجوداتها و امكنة حُدودِها فاذا بنى استدلاله على هذا الذى هُو مذهب ائمة الهدى عليهم السلام صحّ استدلاله معنىً لان كلّ ما سوى الله عدم من حيث حقيقته و انّما هو الله سبحانه افادها انفسها و وجودها من فعله بواسطة عللِها فافاد المعلول بواسطة علّته و افاد علّته بواسطة علّيّتها و هكذا فيصحّ اوّل استدلاله الى قوله و الكلام عائد اليه فيه.

و امّا قوله: «او ينتهى الى وجودٍ بحتٍ» فليس بصحيح ان اراد الحقيقة كما هو مذْهَبُهُ و لو ارادَ المَجاز كما هو مذهبُنا تبعاً لمذهبِ اَئمّتِنا عليهم السلام كان صحيحاً و ذلك ما قرّره سيّد الوصيين صلوات الله عليه قال (ع) انتهى المخلوق الى مثله و الجأه الطلب الى شكله هـ. فيكون قوله او ينتهى الى وجودٍ بحتٍ لايشوبه شيء اى الى افاضة فعل وجودٍ بَحْتٍ لايشوبه شيء فيكون نسبة

الانتهاءِ اليه سبحانه عبارة عن نسبته الى فعله مجازاً.

قال: فظهر ان اصل موجوديّة كلّ موجودٍ هو محض حقيقة الوجود الذى لايشوبه شيء غير الوجود فهذه الحقيقة لايعتبر لها حدّ و لا نهاية و لا نقص و لا قوّة امكانيّة و لايشوبها عموم جنسي او نوعي او فصلي او عرضي او خاصّي لانّ الوجود متقدّم على هذه الاوصاف العارضة للماهيات و ما لا ماهيّة له غير الوجود لايلحقه عموم و لا خصوص فلا فصل له و لا تشخّص له بغير ذاته.

اقول قوله: «فظهر انّ اصل موجوديّة كل موجود هو محض حقيقة الوجود» مبنى على ما ذكر من مذهبه و فيه ما ذكرنا من مذهبنا لانّ قوله محض حقيقة الوجود يشير الى القول بالسِّنْخ يعنى به انّ اصل موجودية المخلوق هو ذات الحق عز و جل و هو مذهبه فى هذه المسئلة فانّ اصل موجودية الجدار هو وجوده و كل وجودٍ فهو ذات الحق تعالى ربّى او من ذاتِ الحق تعالى و كلامه هذا تفريع على ما ذكر قبله فوجود الجدار من حيث ذاته و حقيقته عنده واجب و الامكان لحق تعيّنه و تخصُّصَهُ بالجدار كما مثّلوه بالبحر و امواجه فان البحر هو الكل فى وحدته و الموجة جزؤ من البحر تعيّن بالموجة و تخصّص بضرب الريح فتميّزت من كبر و صغر و ارتفاع فاذا سكنت الريح التى هى علة تحريك الماء الذى هو علّة تميّز الجزء من ماء البحر ذهب التميّز و اتّصل الجزء بالكلّ فليس الّا البحر و مثّلوه بالثلج و الماء فانّ الماء هو اصل موجوديّة الثلج تعيّن ذلك الجزء للثلج باشتداد البرودة حتّى جمد الماء فكان الجامدُ ثلجاً يقبل الكسر فاذا ذهبت البرودة ذاب الثلج فصار ماءً لا كسر فيه اذ الكسر لم يقع فى الماء و نحو ذلك من تمثيلاتهم كالحروف اللفظية من النفَس بفتح الفاءِ و كالاعداد من الوَاحد و كالحروف الرقميّة من المداد و قد بيّنّا بطلان ذلك فى اكثر كلماتنا بل لكثرة اعتنائنا بابطال ذلك ربّما يتوهّم مَن لايعلم انّى ماارِدتُ الّا مكابرةَ هؤلاءِ و عنادهم و ليس بينى و بينهم نبوَة و انّما أُبَيّن ما لاأُعْذَر فى ترك تبيينه و الله على ما نقول وكيل.

و قوله «فهذه الحقيقة لايعتبر فيها حدّ و لا نهاية» قد اشرنا فيما تقدّم ان

كلام المصنّف فى بيان الوجودات المشوبة يلزم منه كونها جِنْساً و قوله قبل هذا او ينتهى الى وجودٍ بحتٍ و يريد اَنّ الاشياء فى تقوُّمِها و افتقارها و تحقّق وجودها تنتهى الى الذات البحت حقيقة يلزم منه انّ الذّات تكون غايةً و نهاية لغيرها و قد اطبق الحكماء و العلماء على انّه اذا انتهى شىء الى شىء غيره كانا حادثَيْنِ لانقطاعِ كلٍّ بالاخر و لانه اِنْ حَلّ احدهما فى الاخر لزمهما الحدوث و ان افترقا او اجتمعا لزمهما الحدوث لان الافتراق و الاجتماع من الاكوان الاربعة التى لاتكون الّا فى الحوادث و كذا الحال و المحلّ و برهان هذه ظاهر و لهذا نفى المصنّف النهاية و لا نقص و لا قوة امكانيّة، قد بيّنّا فيما سبق ان حكمه بكون الافاضة و الايجاد و الاشياء من نفس ذاته يلزم منها النَقص و الاسْتكمال و الفقدان المستلزمة للحدوث و لهذا بمقتضى طبيعة الفِطرة نفاها عن مقام الوجوب و بمقتضى طبيعة تغيير الفطرة و تبديلها اتى بما يلزم منه ذلك المحذور.

و قوله «و لايشوبها عموم جنسى او نوعى او فصلى، الخ» الحقّ انّ الحقّ سبحانه و تعالى منزّهٌ عن ذلك كلِه كما قال الّا ان كلامه يلزم منه كل ما نفاه و تعليله فى قوله لان الوجود مقدّم على هذه الاوصاف العارضة للماهيات الخ، يبطله حكمه هو و اتباعه بانّ كلّ شىء فى الازل و الازل ليس فيه تقدّم او تأخّر فكلّ ما فى الازل حكمه واحد و حكم من قال بان التقدم و التأخر و الشدة و الضعف و ما اشبهها اذا كان من نفس الشىء لذاته من دون شىء غيره لايضر و لاينافى القدم و الوجوب باطل لان ذلك لايتحقق الّا فى المختلف المتعدّد اذ الوحدة الحقيقية لايصح فيها فرض تقدم و تأخّر و شدّة و ضعف امّا على مذهبنا فظاهر لان الازل هو الله سبحانه لا انّه ظرف فيه الواجب تعالى و غيره او يصلح لغيره و امّا عندهم فكلامهم مختلف مضطرب مع انهم يجعلون فيه اشياء مُتَعدِّدة و فيه التقدم و التأخر و اذا عورضوا فى ذلك قالوا انها موجودة لله سبحانه وجودا جمعيّا بغير تكثر و يقولون المشية قديمة فى الازل هى ذات الله و لكنها متأخرة ذاتا و قالوا علمه بذاته هو علمه بمخلوقاته الّا انه متأخر عن علمه بذاته و قالوا

كلامه صفة قديمة ازليّة لكنها متأخرة عن الذات رتبة و لاادرى كيف يرضون ان يكون البسيط متكثرا متعدِّداً و بعضه سابق على بعض قال الملّا فى الوافى فى بيان معنى قوله عليه السلام و لاكان خلواً من الملك قبل انشائه الخ، قال و تحقيقه ان المخلوقات و ان لم تكن موجودة فى الازل لِاَنْفُسِها و بقياس بعضها الى بعض على ان يكون الازل ظرفاً لوجوداتها كذلك الّا انها موجودة فى الازل لله سبحانه وجوداً جمعيّا وحدانياً غير متغيّرٍ بمعنى انّ وجوداتها اللّايَزاليّةَ الحادثةَ ثابتةٌ لله سبحانه فى الازل كذلك و هذا كما ان الموجودات الذّهنيّةَ موجودةٌ فى الخارج اذا قيّدت بقيامها بالذهن و اذا اطلقت من هذا القيد فلا وجود لها الّا فى الذهن فالازل يسع القديم و الحادث و الازمنة و ما فيها و ما خرج عنها الخ.

فانظر كيف جعل الازل يسع القديم و الحادث و غيرهما فهل هو ذات ام محلّ ام وقت و هل يسع بنفسه ام بفعله و المعلوم من كلامه ان الازل ليس ذاتاً لقوله يسع القديم و الحادث و المعلوم ايضاً انه يسع بنفسه و لااقدر على بيان ما فيه من المفاسدِ و مِن ذلك قوله فى انوار الحكمة قال نورٌ تكلُّمه سبحاْنه عبارة عن كون ذاته بحيثُ تقتضى القاء الكلام الدالّ على المعنى المراد لافاضة ما فى قضائه السَّابق من مكنونات علمه على من يشاء من عباده فانّ المتكلم عبارة عن موجد الكلام و التّكلّم فينا ملكة قائمةٌ بذَواتِنا نمكن بها مِن افاضة مخزوناتِنا العلميّة على غيرنا و فيه سبحانه عين ذاته الّا انه باعتبار كونه من صفات الافعال متأخّر عن ذاته قال مولٰنا الصادق عليه السلام ان الكلام صفة محدثة ليست بازليّة كان اللهُ عز و جل و لا متكلم و تمام الكلام فى كلامه عز و جل يأتى فى مباحث الكتب و الرسل انشاء اللهُ انتهى كلامه و اقول قوله قال مولٰنا الصادق عليه السلام جارٍ على العادة و الّا فمولاه الكاذب الّذى اقتدى به على بن اسمٰعيل بن ابى بشرٍ الاشعرى الّذى يقول بقدم الكلام و ذلك كما قال امير المؤمنين عليه السلام يقينُ المنافقِ يُرَى فى عملِه هـ.

فانظر كيف يصح ان يكون ما هو عين ذاته متأخّراً عن ذاته فماادرى مَنْ

اخّره عن ذاته هل هو نفس الاعتبار مع كونه فى نفسِ الْاَمْرِ و الواقع هو ذاته فيكون الاعتبار يقلب الحقائِق حتى انّى اذا اعتبرتُ انّ الرّجل دبٌّ او حمار مشى على اربعٍ و نَبتَ فى بَشَرِهِ الشّعر ام هو فى نفس الاَمْرِ متأخِرٌ و لكن تلك الذات مشتَمِلةٌ على حِصصٍ متعدّدةٍ بعضُها متقدّم و بعضُها متأخِر و الكلّ غير خارج عن الذاتِ كما قال فى الكلمات المكنونة فى بيان سرّ سرِّ القدر فانه قال و سرُّ سرِّ القدر انّ هذه الاعيان الناشية ليست اموراً خارجةً عن الحقّ بل هى نِسَبٌ و شؤُونٌ ذاتِيّةٌ فلايمكن ان تتغيّر عن حقائقها فانّها حقائق ذاتِيّاتٌ و ذاتيّات الحقّ سبحانه لاتقبل الجعلَ و التّغيير و التّبديل و المزيد و النقصان انتهى ما اردْتُ نقلَهُ و مرادى من الاستشهاد بكلماتهم ابطالُها لانّه يقول مثلاً هو بسيط مطلق و معنى البساطة اللّائقة بمقام الحقّ عز و جل انه احدىّ المعنى لايصحّ عليه شىء من انواع الكثرة و التعدّد و الاختلاف بجميع انواعها من النِّسَبِ و الاضافات و الكلّيّة و العموم و الاطلاق و الكُلّ و الاختلاف فى الذات و الاحوال لا فى نفس الامر و الوَاقع و لا فى الخارج و لا فى الذهن لا فى الاحتمال و التجويز و لا فى الفرض و الاعتبار مطلقاً ممّا يجرى فى الوجود او الوجدان و يشمل هذا و امثاله قوله عليه السلام كلّ ما ميّز تموه باوهامكم فى ادقِّ معانيه فهو مثلكم مخلوق مردودٌ عليكم و مع هذه الاوصاف و الحدود التّوحيديّة يقول انّ وجودات الاشياء المشوبة بشىء من النقائص و الاعدام قبل الشوب و بعده من حيث ذواتها و كذلك الماهيات من حيث لحاظ اللّامجعوليّة كلّ ذلك فى ذاته البحت اذ هى صور علمِه الذى هو ذاته و ما لا ماهيّة له اى كلّ شىء ليس له ماهيّة غير الوجود يعنى انّما له وجود خاصة و يريد به الواجب الحق سبحانه و قد قلنا سابقاً انه سبحانه له ماهيّة و هى وجوده فالاحسن فى التعبير ان يقول ما كانت ماهيته نفس وجوده لايلحقه عموم و لا خصوص لان العموم تكثر ذاتى و تعدّد معنوى ظاهرىّ بمعنى وقوعه كالكلّ او تجويزه كالكلّى او الحكم علَيْه كاشتريتُ العبد كلّه و الخصوص حصر و تحديد ينافى القدرة المطلقة و العِلْم المطلق فهو لازم للحدوث و هو دليل صحيح و حقّ لا مرية فيه و انّما الاشكالات المنافية

لاثباتِ الصّانع و لاثبات التوحيد فى ادلّتهم التى يعرفون بها المعبود عز و جل فانّها كما سمعتَ مستلزمة للجحود و تعدّد المعبود و تركّبه و تشبيهه بخلقه و انتَ فتح الله مسامعَ قلبك ان كنتَ تفهم ما اقول من كلامهم فالحمد لله على التوفيق و ان كان فهمك متوقّفا على بيان كلّ كلمةٍ فذاك نخرجُ به عَمّا نحنُ فيه اذ كلّ كلمة حقيقيّةٍ فيها اشكالات متعددة و لاجل هذا اذكر كلامه و اَكِلُ فهم معناه و ما يرد عليه الى فهمك فان قلتَ انا لاافهم منه الّا انه كلام مستقيم قلتُ قبل نقلى له على جهة النقض له و الردّ عليه و ابطاله فكما قلتَ لانّكَ حالة الغفلة نظرتَ الى كلام مَن اقرّتْ له الفحول من العلماء و لايخطر على قلبك انه غير مستقيم كما كان حال مَن قبلك من العلماء و ذلك لان الناظر مع الغفلة عن التنبيه يلتبس عليه داعى طبيعة الفطرة و داعى طبيعة الاعتياد و التغيير لخلق الله و التّبديل لِتشابُهِ الداعيين و تماثُلِ متعلّقِ كلٍّ منهما لمتعلّق الاخر كما قدّمنا من ان الحق و الباطل متشابهانِ و امّا اذا ذكرتُ لك ما كنتَ تظنّ انه صحيح بانّه باطلٌ ارتاعَتْ نفسُكَ و استغربَتْ ذلك فرَجعَتْ الى نفسِها فنظرَتْ الى ذلك الشىء بعين الفطرة الاولى الّتى فطر الله الناس عليها فعرفْتَ الشىء بنفسه لا بالالتفاتِ الى قول زيد و عمروٍ قبل اَن تلاحظ طبيعة التبديل المكتبسة كما فى قوله تعالى فطرة اللهِ التى فطر الناسَ عليها لا تبديلَ لخلق الله اى لاتبدِّلوا خلقَ اللهِ فعند ذلك تكون محسِناً للنظر مجاهداً لتحصيل الصواب فيما استغربَتْهُ نفسُك فتدخل فى اهل قوله تعالى و الّذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سُبُلَنا و انّ الله لمع المحسنين فتفهّم هذه الدقيقة و هذا السّرّ فى تحصيل الهداية الى الصواب.

فقوله: «فلا فصل له و لا تشخّص له بغير ذاته» صحيح كما مر لان مَن لايجرى عليه العموم و الخصوص ليس له فصل لان الفصل هو المميّز بين المشتركات فى الذات و لا تشخُّصَ له بغير ذاته و ذلك لانّه اذا وُجِدَتْ ذاته بنفسها تشخّصت بنفسها بالطريق الاَوْلَى.

قال: و لا صورة له كما لا فاعل له وَ لَا غاية بل هو صورةُ ذاتِهِ و هو مصوّر كلّ شىءٍ لانه كمال ذاته و هو كمالُ كلّ شَىءٍ لانّ ذاته بالفعل من جميع الوجوه

فلا معرّف له و لا كاشف له الّا هو و لا برهان عليه الا ذاته فشهد بذاته على ذاته و على وحدانيّة ذاته كما قال شهد الله انه لا اله الا هو لان وحدته ليست وحدة شخصيّة توجد لفرد من طبيعةٍ و لا نوعيّة و لا جنسيَّةٍ توجد لمعنى كلّيٍ من المعانى و ماهية من الماهيات.

اقول : انّ المعبود بالحقّ عز و جل لا صورة له لانها من لوازم المصنوعية اذ لاتتحقّق المصنوعيّة الّا بتأليف من مادة هى وجوده على اصطلاحِ القوم و من صورة هى ماهيّته على اصطلاحهِمْ و لانها اى الصورة هى قابلية المادّة للصنع و انفعالها فكما انه عز و جل لا فاعل له يصنعه و لا غاية له اى لشيءٍ منه فيلزمها الابعاد سواء كانت حسّيّة ام معنويّة واقعة ام مفروضة ام محتملة كذلك لا صورة له و هذا مما لايختلف فيه احد الّا من عدل عن مقتضى الادلة القطعية مثل قوم من الصوفية فانّهم قالوا انّه متناهى الذات لانّ هذا هو مقتضى التفريد و الابانة من السواء غير متناهى القدرة و مثل الكراميّة و الحنابلة القائلين بانّ البارئ تعالى جسم على صورة الانسان حتى انّ قوماً منهم رَووا انّه نظر فى المرءاةِ فرأى صورة نفسه فخلق ادم عليها و حكى ابواسحق النظام و محمد بن عيسى برغوث ان قوما قالوا انه تعالى الفضاء نفسه و ليس بجسم لان الجسم يحتاج الى المكان و نفسه مكان الاشياء و قال برغوث و طائفة منهم يقولون هو الفضاء نفسه و هو جسم تحلّ الاشياء فيه الّا انّ هؤلاء قالوا و ليس بذى غاية و لا نهاية و لكن القول بالجسم يلزمه التحديد و النهاية كما برهن عليه فى الحكمة و هذه الاقوال الفاسدة و امثالها ربّما نسبت الى اقوام من المعتزلة و الكراميّة و الحنابلة و قد قامت الادلّة القاطعة التى لايتوقّف فيها الّا مكابر او سوفسطائى على نفى الصورة و الجسمية.

و قول المصنف بل صورته ذاتُه صحيح لان الصورة فى حقه تعالى كينونته و قيامه بنفسه و هى علمه بذاته فمعنى علمه بذاته كينونته و معنى كينونته قيامه بذاته و معنى قيامه بذاته الغنى المطلق و الوجوب الحقّ و معنى الغنى المطلق احتياج كل ما سواه اليه و قيام كل ما سواه به و مرادُنا من نسبة هذه

المَعانى الى هذه الصفات هو العبارة عن معرفتنا لمفاهيم ما اراد منّا معرفته من وصفِه نفسَهُ لنا بهذه الصفاتِ لاّ ما هى عليه منْه عزّ و جلّ لان ذلك لايعلمه الاّ هو لان ذلكَ هو ذاته سبحانه و تعالى.

و قوله: «و هو مصوّر كلّ شيءٍ» يراد منه انّه لمّا كان ما سواه محتاجا اليه فى كلّ شىء حتّى فى معرفته نفسه و معرفة غيره له بانّه محتاج الى الغنى عما سواه فى كل شىء وَسَمها بمِيسم الفقر و الحاجة اليه بان قلّدها بالعلامة الدالّة على ذلك الافتقار المطلق و هى الصورة الجارية على طبق ارادته عز و جل لتكون عامّة الدّلالة على ما اراد من شرحه و بيانه لاولى الالباب من قوله عز و جل ان فى خلق السمٰوات و الارض و اختلاف الليل و النهار لايات لاولى الالباب الذين يذكرون الله قياماً و قعوداً و على جنوبهم و يتفكرون فى خلق السمٰوات و الارض ربّنا ماخلقتَ هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار فكانت الصورة للاستشهاد و الاستدلال كمالاً للاية و الدّليل كما انّها نقص فى حق المستدلّ عليه لانها وسم الفقر و الاحتياج و حيث كان التصوير هدايةً و تعليماً لاداء الشهادة بما حُمِّلَ من بيانها عَلَى طبق ما اراد من العباد كان الصنعُ و الايجاد جارياً على حكم قبول قوابلها للامداد ليقوم التكليف بالقسط و العدل فى البلاد و لهذا شاء تصويرهم على حسب الاستعداد فقال تعالى فى اى صورةٍ ما شاء ركبك فما استقام فى تصوّره فمن حسن اجابته و قابليته و ما اعوجّ فى تصوّره فمن سوء انكاره و قابليته قال تعالى و لكلٍ دَرجاتٌ ممَّا عملوا.

و قوله: «و هو كمال كلِ شيءٍ» فالجملة معطوفة على قوله بل هو صورة ذاته ثم علّل كونه كمال كل شىء بكون ذاته بالفعل فقال لانّ ذاته بالفعل اى لايكون شىء من كمالِها و مما تكمّل به غيرها بالقوّة او فاقدة له بل كل ما لها من كل شىء من الكمالات بالفعل اى حاصل له غير منتظرٍ و لا متوقعٍ لمفقود او لما بالقوّة و يريد المصنّف انّ كل كمال وصل الى احدٍ من الخلق كلّيّ او جزئيّ فهو فى ذات الله عز و جل بالفعل على نحوٍ اشرف منه فى غيره لانه غير منتظر لشىء من الكمالات مما يعلم و ممّا لايعلم و كلّها فيه بالفعل لان الغنى المطلق

ليس فيه ما بالقوة من جميع الوجوه و الّا لكان مقيّداً في حالٍ و هذا هو المطابق لما يذهب اليه من انّ معطى الشيء ليس فاقداً له في ذاته و ان كلّ شيء من انواع الخيرات و الكمالات و الوجودات فهو في ذاته بنحوٍ اشرف و لا ريب انّ تصوير الشيء بصورة طاعته و بصورة معصيته كمالٌ لانه صوّره بصورة اجابته سواء كانت خيراً ام شرّاً يعني انِ استجاب لله تعالى حين قال له الستُ بربّك و محمّد نبيّك و علي و اله عليه و عليهم السلام ائمتك و اوليائِك الاستجابة الحسنى بتصديق الجَنان و قول اللسان و عمل الاركان صوّرَهُ بصورةِ اجابته و هي صورة الايمان و التوحيد و ان استجاب لله تعالى الاستجابةَ السّوءى بان انكر ذَلكَ بعد البيان صوره بصورة انكاره و هو صورة المعاصي و الكفر و لا ريب انّ التصوير على هذا التقدير في شأن الفريقين كمال و حقّ كما ذكرنا فيكون بالفعل له في ذاته بنحوٍ اشرف و الّا لكان فاقدا او منتظراً للوجود او للبلوغ كما في ما هو بالقوّة او محتاجاً لغيره في افاضة الخير و الكمالات الى الغير هذا على مذهبه من كونها في ذاته بنحوٍ اشرفَ .

و امّا على مذهبنا فتصويره سبحانه للاشياء كمال في حقّها و ما هو كمال في حقها فهو نقص في حقّه عز و جل مثلا كمال الممكن في الاستمداد و الزيادة و الاستمداد و الزيادة نقص في حق الواجب سبحانه و تعالى فكلّ كمالٍ يصل الى الممكن فنَقول فيه امّا ان يكون حادثا او قديماً فان كان حادثا امتنع ان يكون في ذات اللهِ و ان كان قديما امتنع ان يكون في ذات الحادث فان قلت الذى في ذات اللهِ سبحانه لاينزل بنفسه الى الحادث و انما التّازل اليه اثره و ظهوره الاترى انّك اذا علمتَ مسئلةً من العلم كانت في نفسِك فاذا علّمت بها زيداً لم تنزل هي بنفسها الى زيد بحيث تخلو نفسُك منها كالدرهم اذا اخرجته من الكيس خلا الكيس منه و انّما ينتقش في نفس زيد صورة ما انتقش في نفسك من المسئلة فكذلك ما نحن فيه قلتُ لك اوّلاً هذا الاثر النازل اثر فِعْليّ ام اثر ذاتي بمعنى ان التّازل مصنوع من شعاع ما في الذات اِمّا بمعنى ان ما في الذات اثّر مثله في زيد بفعلٍ منه من مادّة مخترعةٍ و انما هيئة النازل كهيئة فعلِ ما في

الذات كالكتابة فان مادّتها و هو المداد لا من حركة يد الكاتب و لا من نفس يده و لا من نفس الكاتب و انما الذى من الكاتب ان هيئة الكتابة هيئة حركة يده لا نفس الحركة و لا هيئتها المتّصلة بالحركة و انما هيئة الكتابة هى شعاع هيئة حركة يد الكاتب و لهذا نعبِّر عن هيئة الكتابة بانّها هيئة حركةِ اليدِ المنفصِلةُ من جهة انّ هيئة الكتابة هيئة حركة يد الكاتب لكن لحركة يده هيئتان هيئة متّصلة بالحركة لاتفارقها اذ لاتتحقّق الحركة الّا بها و هيْئة منفصلةٌ عنها و هى التى تقوّمت بها الكتابة و المنفصلة شعاع للمتّصلة و اِمَّا بمعنى انّ ما فى زيدٍ نفس ظهور ما فى الذات اى تنزّله بنفسه فى مراتبه الى زيد و عمروٍ او حصّة من الذات وصلت الى زيد و لايصح للمصنّف و اتباعه شىء من ذلك لانّه ان كان النازل اثراً من فعل الذات مخترعاً لا من شىء صحّ لنا ذلك و لايصح لهم لانّ اثر فعل الذات المخترع لا من شىء لايصح ان يكون فى الذات و الّا لم يكن مخترعاً فعلى هذا يكون المعطى فاقداً له فى ذاته لانه لاحق بالصفات السلبيّة نعم يكون العبارة عنه فى حق الحق عز و جلّ ان معطى الشىء ليس فاقدا له فى ملكِه و ان كان النازل ظهور ما فى الذات بمعنى تنزّله بنفسه فقد كانت الذات مختلفة الاحوال و مختلف الاحوال حادث و ذلك بالنسبة الى احوال الظاهر و الظهور فان حالة الظهور غير حالةِ البطون و ان كانت فى مراتبه و لهذا حكموا على الوجودات بانّها تلحقها من المراتب عوارض تشوبها و هى نقائص و بها تميّزت من صرف الوجود و ان كان النازل حصّة من الذات وصلت الى زيدٍ فقد تجزَّأتِ الذات و تكثّرَتْ سواء قلنا اِنَّ تنزلاتِ الحصّة و تكثّر مَراتبها انّما هى بالنسبة الى زيدٍ خاصّةً كما توهّموا ام مطلقاً و ثانيا هل كانت هذه العطايا التى تزعمون انها فى الذات بنحوٍ اشرف عنده معلومة متعينة بمعنى انه يعلم انّ فى ذاته اشياءَ غيره ام لم يعلم ان فى ذاته غيره فان كان يعلم فقد كان محلاًّ لغيره فليس بصمدٍ لكون ذلك الغير له مدخل فى ذاته تعالى او يكون معروضاً اَوْ عارِضاً و ان كانَ لم يَعْلم و انتم تعلمون فانتم اعلم منه بنفسه و يكون هذا ردّاً لقوله تعالى و الله يعلم و انتم لاتعلمون .

فكون كمالاته و ما يجوز له يجب له لايلزم منه انّ ما يخلقُ لخَلْقِه من كلّ ما يكون كمالاً فى حقّهم يكون غير فاقدٍ له فى ذاته لكونه كمالاً فى حقه عز و جل فان جميع ما فى الخلق من الايدى و الارجل و الاعين و الرؤس و الوجوه و الالسن و العظام و الشعر و البشر و العورات و آلات النكاح و المنى و الحيض و الاكل و الشرب و النوم و اليقظة و الضحك و البكاء و الحركة و السكون و غير ذلك مما خلق عز و جلّ لخلقه كمال فى حقّهم فان الفاقد منهم شيئاً منها ناقص و كلّها ليست كمالات فى حقّ الحق جلّت عظمته بل نقائص فعلى قولهم انّ مُعْطى الشيء ليس فاقداً لهُ فى ملكه و انّ ذاته بالفعلِ غير منتظرٍ لشيء يجوز عليه لان ما يجوز عليه يجب له فمثل هذه الّتى ذكرتُ هو سبحانه اعطاها عبادَهُ لحاجتهم اليها فاذا كانت فى ذاته بما فيها من النقائص و المذامّ فاين صرف الوجود الّذى يذكرونه فاعتبروا يا اولى الابصار.

و قوله: «فلا معرِّفَ له و لا كاشف له الّا هو» يعنى لا معرِّف للوجود الصرف و هو الحق عز و جل بحيث يعرفه عباده الّا هو لانّه عز و جل لايعرف من نحو ذاته و انّما يعرف بما وصفَ به نفسه لخلقه و لا كاشِفَ له الّا هو هذا لايصحّ على جهة الحقيقة و انّما يصحّ على جهة المجاز بان يريهم آياته فى الافاق و فى انفسهم حتّى يتبيّن لهم بما تعرّف به فيكشف لهم عن حقيقة ما اراد منهم من معرفته يعنى لا مبيّن لحقيقته اى حقيقة معرفته الّا هُوَ و الكشف عن حقيقة ذاته لغيره عندنا غير ممكنٍ على ما يُريدُونَ اَمّا من جهته عز و جلّ فكلّ ما يجوز عليه فقد وجب له لانّه كما قدّمْنَا غير متوقعٍ و لا منتظرٍ اِذْ لَيْس فيه فقدٌ و لا ما بالقوّة وَ تبيينُهُ لنَفْسِه هو نَفْسُهُ و قد كان منه ما فات الغايات و انقطعتْ دُونه النهايات حتى خفى لشدّة ظهوره عن كل ما سواه و امّا من جهة كلّ ما سواه فلانّ ظهوره لهم يفنيهم اصلاً فى نفس الامر عند انفسهم و عنده سبحانه لان ظهوره بذاته كان و هو ذاتُه و هو الازل و فى رتبة الازل يمتنع وجود شيءٍ سواه فقد امتنع ظهوره بذاته لغيره لعدم الغير فى رتبة الظهور بالذات و لعدم بقاء الغير و لامتناع ثبوته و وجوده عند الظهور فقد امتنع ظهوره بذاته بمعنى ادراكِ احدٍ

سواه لا بمعنى انه لايصحّ ظهوره بذاته لذاته اذ يجب ظهوره بذاته لذاته لانه هو ذاته فقد وجب انكشافه بذاته لذاته على نحو الحقيقة و امتنع انكشافه لما سواه على نحو الحقيقة و اما على نحو المجاز فهو ما تعرّف لخلقه بما وصف به نفسه لهم و هو حقائقهم.

فقوله «فلا كاشف له الّا هو» واجب له على جهة الحقيقة و ممتنع لخلقه على جهة الحقيقة و جائز واقع لخلقه على جهة المجاز و ما جاز و وقع لهم وجب له معهم.

و قوله: «و لا برهان عليه الّا ذاته» مثل قوله و لا كاشف له الّا هو و قوله: «فشهد بذاته على ذاته، الخ» اقتباس من قوله تعالى شهد الله انه لا اله الّا هو و مشيراً الى قول اميرالمؤمنين عليه السلام يا من دلّ على ذاتِه بذاته فاما شهادته فى الاية ففيها وجهان:

احدهما ما قاله بعضهم من ان شهادة الحقّ للحقّ حقٌّ يعنون ان الشاهد و المشهود عليه و الشهادة واحدٌ و هو الحق الذى لا تعدّد فيه و لا تكثّر فشهد بانه هو و ان لا اله الّا هو و شهادة الملائكة انّه هو و ان لا اله الّا هو شهادة الرسم بالرسم للرسم و شهادة اولى العلم كنوع شهادة الملائكة الّا ان ذلك عند عامّة الناس انّ شهادة الملائكة شهادة اصليّة برزخيّة و امّا عند الخصيصين فشهادة الملائكة فرعيّة ظلّيّة و امّا ما فى الدعاء ففيه وجوه ذكرناها فى شرح المشاعر و غيره و منها ان الذات المدلول عليها هى الذات البحت و الذاتُ الدالة كذلك و الدلالة ما خلق من وصفه نفسه لخلقه بذواتهم او باياته و امثاله فى الآفاق و فى انفسهم او بما اشرق على خلقِه من صفة وحدته التى يستدلّون بها على وحدانيّته و اشباه ذلك و منها ان المدلول عليها هى الذات البحت و الدالّة هى معانيه اى معانى افعاله عليهم السلام و منها ان المدلول عليها هى العلامات التى لا تعطيل لها فى كلّ مكانٍ و الدالة هى الذات البحت او هى العلامات او هى المعانى و منها ان المدلول عليها هى المعانى عليهم السلام و الدالّة هى الذات البحت او المقامات او العلامات او المعانى و امثال ذلك فان كان المدلول عليها

هو الذات البحت فالدلالة بالايات سواء كانت الدالة هى الذات البحت ام المقامات ام المعانى و ان كان غيرها فمنها ما سمعتَ ممّا يجوز عليه على نحو ما وصف به نفسه على السن اوليائه عليهم السلام لا على نحو الاراء المتشعّبة التى هى طرق الضلالة الى النارِ و انما قلنا فى شهادَة الملائكة و اولى العلم بما قالوا انها شهادة الرسم بالرسم للرسم لان وحدته عز و جل ليست وحدة شخصيّة كوحدة زيدٍ توجد لفردٍ من طبيعةٍ فان وحدة زيدٍ ثبتت له من طبيعة الحيوان الناطق يعنى حصّةً منها تميّزَتْ بمُمَيّزات شخصية يلزم منه التحديد بنفى ما سواه اى بانّه هو لا عمروٌ و لا وحدة نوعيّة يتميّز بها الانسان من افراد انواع الحيوان و لا وحدة جنسيّة كما يتميّز بها الحيوان المتحرّك بالارادة من انواع الجسم النامى يعنى وحدة كلّيّة توجد لمعنى كلّيّ يتميّز بها مما يدخل معه تحت جنسٍ واحدٍ كما تكون لواحدٍ من الجنس او الفَصْلِ او النوع او الخاصّة او العرض العامّ فانّها و ان كانت كلّية بالنّسبة الى ما تحتها الّا انها جزئيّة بالنّسْبَة الى ما فوقها تتميّز بمميّزات نوعيّة او جنسيّة كلّ واحدَةٍ عما يشاركها ممّا يدخل معها تحتَه فَاِنَّ هذه الوحدات اضافية لتركّبها من الحصص و المعيّنات المتألّفة من الهيئات و الاعراض و الهندسة من النسب و الاوضاع المتممات لقوابلها و المكمِّلات لها اذ ليس واحدة منها حقيقية لانّها مؤلّفة من ابعاد معنويّة و صوريّة و حسّيّة و من اجزاء و ابعاض جوهريّة و عرضيّة اذا توجّهَ اليها الفؤاد و القلب و النفس حلَّلها بخلاف الحقيقية فانّ الفؤاد يشهد امثالَها بسيطة و القلب يدرك ايٰاتها متّحدة و النفس ترى اثارها واحدةً و كلّ ذلك فى المحالّ الثلاثة الخارج و الذهن و نفس الامر لا اله الّا الله الواحد الاحد الصمد الذى لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفؤا احد.

و قوله: «و ماهيّة من الماهيات» يمكن ان يجعل عطفاً تفسيرياً لمعنى كلىّ كما هو فى نفس الامر اذ لايكون شىء يصدق عليه اسم الشيئيّة الّا و هو ماهيّة لانّها هى هويّته من جهة نفسه و الظاهر انه اراد بالمعنى الكلّى ما كان من الكلّيّات الخمس فيكون الماهيّة اعم و على كل تقدير فانّ الوحدة التى تحصل

للمعنى الكلّى و الماهيّة لاتكون حقيقيّةً بل قد تكون وحدة شخصيّة و هى انما يحصل من التحديدات و المميّزات او نوعية او جنسية و هى تكون كذلك و ان كان لايلزم فى افراد مشخصاتهما الخصوص كما فى الشخصيّة بل يكفى فيها الخصوص الاضافى لا الحقيقى و اعلم ان الخصوص الذى هو منشأ الوحدة يختلف باختلاف العوالم فخصوص الاجسام لايصلح ان يقوم مقام خصُوص الملكوت من المجردات عن الموادّ العنصريّة و خصوص الملكوت الذى هو عالم النفوس و الطبائع و جواهر الهباء لايصلح لتخصيص الجبروت لما فيه من الهندسة الظاهرة و خصوص الجبروت الذى هو عالم العقول لايصلح لتخصيص عالم الامر السرمدى لما فيه من الهندسة الباطنيّة و خصوص عالم الامر السرمدى لايصلح لتخصيص الازل عز و جل لما فيه من اعتبار التعدد لانه خلق بنفسه فالوحدة الازليّة لايشابهُها شىء و ما سواها من الوحدات فهو ظلٌّ وحدة فعل الازل و فعل الازل وحدته مثل وحدة نفسه و بَدَلُهَا.

قال: و لا ايضا وحدة اجتماعية توجد لعدّة من الاشياءِ و قد صارت بالاتحاد فى الوجود او الاجتماع شيئا واحداً و لا اتّصاليّة كما فى المقادير و المقدّرات و لا غير ذلك من الوحدات النسبيّة كالتماثل و التجانس و التشابه و التطابق و التضايُف ايضا كما ستعلم و ان جوّزته الفلاسفة و التوافق و غير ذلك من اقسام الوحدات الغير الحقيقيّة.

اقول: ايضا ليس الوحدة التى يوصف بها تعالى وحدةً اجتماعيّة و هى توجد من اجتماع اشياء كما تقول بعتك هذا الذى فى الصندوق فتشير اليه باشارة الوحدة مع ان فيه ذهباً و فضّة و جوهراً و ثياباً لاعتبار المجموع من حيث الاجتماع و قد صارت بالاتّحاد فى الوجود اى الحصول و الظهور واحداً كالموجود المجتمع من الوجود و الماهية و كالكسر و الانكسار فان الوجود و الكسر متوقفان فى الظهور اى الكون فى الاعيان على الماهية و الانكسار و الماهية و الانكسار متوقفان فى التّحقق الّذى يحصل الكون فى الاعيان على الوجود و الكسر فاحدهما متوقف على الاخر فى الحصول فصار الشىء الواحد

منهما لاتّحادهما فى الوجود اى الحصول و كذلك ما يحصل من الاجتماع كما مثّلنا بما فى الصّندوق و كذلك الوحدة الاتّصاليّة كما فى المقادير كالعشرة فان وحدتها انما حصلت من انضمام خمسةٍ الى خمسةٍ و كالمقدرات كالدراهم العشرة فانّ وحدتها من انضمام خمسة دراهم الى خمسة دراهم فلما اتّصلت الخمسة الثانية بالاولى فى المقدار و المقدّر كانا بالاتصال شيئا واحداً حتّى يقال هذه عشرة و تلك عشرة و كذلك فى التّماثل كما فى الاجناس و الانواع و الاصناف فان وحدة الجنس و النوع و الصنف مع كثرة افراد كلٍّ منها انما هى من جهة تَماثل افرادها و كذلك التجانس و الفرق بينهما انّ التّماثل يُعنَى به ما كانت الافراد من صنف واحدٍ كالتركى و التركى او من نوع واحدٍ كزيد و عمروٍ او من حصّة جنس كالانسان و الفرس اذا لحظ منهما الحصّة الحيوانية او تقول كحيوانية الانسان و الفرس و امّا التجانس فيراد منه مثل الانسان وَ الفرس فانّهما من جنس واحدٍ فتقول هذا الحيوان فيدخل فيه الانسان و الفرس و هذا الجسم النامى فيدخل فيه الحيوان و الشجر و التشابُه كوحدة الامثال على الظاهر كوحدة مثل المنافقين مع مثل الذى اسْتَوْقَد ناراً كما ذكره سبحانه و انما قلتُ على الظاهر احترازاً عمّا يذهبون اهل التأويل من ان مثل المنافقين هو بعينه مثل الذى استوقد ناراً فتكون على هذا الوحدة هنا شخصيّة لا وحدة تشابه كما اراد المصنف لان المشبّه عندهم عين المشبّه به فلا تعدّد فى نفس الامر و كذا فى كل تشبيهٍ فى الكتاب و السنة المنقولة باللفظ لان المنقولة بالمعنى ربّما كان الناقل ليس ممن لم يصل الى هذا المقام و انّما نقل علَى مدلول اللغة ظاهراً و وحدة التّطابق قد تحصل باعتبار مطابقة الصفات او التعلق او المعانى او للذّوات او المقادير فتلاحظ الوحدة فى جهة التّطابق فى كلّ شيءٍ بنسبته و اظهر ما يعبّر عنها فى الضدّ و المخالف و المقابل فيقال مثلا هذا ليس باسود فتريد كل ابيض لانّه ليس باسود و كل اسود لانّه ليس بابيض و فى زيد فى الدار زيد مبتدأ و الجار خبر و ان شئت قلتَ و المجرور خبر و زيد ليس بقائم اى قاعد او جالس و ليس بقاعد اى قائم او منتصب و كذا المترادف فى المعانى و الحاصل تنظر جهة

التطابق فيتّحد المتعدد فيها و ح يدخل التطابق فى التّشابه مع تطابق الصفات و فى التجانس مع تطابق المعانى و فى التّماثل مع تطابق الذوات و وحدة التّضايف فى كل شيئين توقّف كلّ واحدٍ على الاخر فى جهة التوقف فيجرى فى الستة السّابقة من حيث الصدق اللّغوى.

و قوله: «و ان جوّزته الحكماء» يعنى بان تكون وحدة التضائف يجوز اطلاقها على الله عز و جلّ لقولهم بالايجاب فيكون الفاعل يلزمه المفعول و لاينفكّ عنه و المصنف قد ذكر ذلك فى الكتاب الكبير و نصَره و ان لم يقل باللفظ ان الفاعل الحق عز و جل فاعل موجب قال: فصل فى ان المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لايتصوّر بينهما الانفكاك، بيانه ان الفاعل اما ان يكون لذاته مؤثّراً فى المعلول ام لايكون فان لم يكن تأثيره فى المعلول لذاته بل لا بد من اعتبار قيدٍ آخر مثل موجود او صفة او ارادةٍ اوْ الةٍ او معالجة او غيرها لم يكن ما فرض فاعلاً فاعلاً بل الفاعل انما هو ذلك المجموع ثم الكلام فى ذلك المجموع كالكلام فى المفروض اوّلاً فاعلاً الى اَنْ ينتهى الى امرٍ يكون هو لذاته و جوهره فاعلاً ففاعليّة كلِ فاعل تامٍ الفاعليّةُ بذاته و سنخه و حقيقتِه لا بامرٍ عارضٍ لهُ فاذا ثبت انّ كل فاعل تامّ فهو بنفس ذاته فاعل و بهويّته مصداق للحكم عليه بالاقتضاءِ و التأثير فيثبت انّ معلوله من لوازمه الذاتية المنتزعة عنه المنتسبةِ اليه بسِنْخه و ذاته انتهى، لكنّه لَمْ ينتهِ عمّا يقول فقد اثبت له وحدة التّضَايف من حيث لايشعر فان قلتَ هذا لايلزم المصنّف لانّه عنده ان الوجود حقيقة واحدة و انّما الوجودات شؤن تلك الحقيقة الغير المجعولات و هى غير مباينةٍ لتلك الحقيقة بل القابل و المقبول و الفاعل و المفعول شىء واحد فلايتّحقق التضايف الّا فى المتباينات و حيث ذهب الى الاتحاد لم يكن قائلا بجواز وحدة التضايف عليه تعالى لان هذه الوحدة حقيقية بخلاف الحكماء من المشّائين فانّهم جوّزوا عليه تعالى وحدة التضايف لان افراد الوجودات عندهم مباينة له ليست من سنخٍ واحدٍ عندهم فوجود الواجب مغاير لوجودات معلولاته و حيث كانت لازمةً لذاته غير منفكّة عندهم عنها لتَماميّة علّيّتِه كانت

مرتبطةً به ارتباطا غير معلوم الكنه اذ يلزم من معلوميته امّا معلومية علته او انفكاكها عنها و المعلوميّة ممتنعة و الانفكاك ينافيه تمامية العلّة و المصنف منع من ذلك التجويز لتوقف الوحدة على لحاظ المغاير بخلاف ما ذهب اليه فان المغايرة صورته قلتُ انما قلتُ اثبت له تعالى وحدة التضايُف من حيث لايشعر لانه توهم انّ هذا التضايف ليس حقيقيا لعدم مغايرة العلّة للمعلول بل هذه الوحدة هى الحقيقية و هو توهّم فاسد من وجوه:

الاوّل انّا قد اثبتنا المغايرة و المباينة بالادلة النّقلية من الكتاب و السنة و العقلية الضروريّة فان مختلف الحالات و المتغيّر الاطوار و المراتب كيف يصحّ اتّحاده بالازلى و يكون من سنخه.

الثانى لو سكتنا عن المغايرة فى الحقيقة فكيف نسكتُ عن الاعتبارية فان المعلولات انما قيل لها ذلك لفرض المغايرة و الّا لماصح تأثير الشىء فى نفسه بدون فرض مغايرة او حمله عليه اوْ ان يصدق عليه كلام لم يصدق من جهة صدقه عليه و مهما فرضت المغايرة بكل اعتبار وجبت المغايرة بين الواجب و غيره لانّ الازل لايجوز عليه الفرض و التقدير و الامكان و الاحتمال و ان جاز ذلك فى العلة الغير الواجبة بالذات و بين معلولها فى بعض الاحوال لوجود الحالة الجامعيّة بينهما و هى الامكان بخلاف الواجب بل امّا تقول هو الله و لا علة و لا معلول و لا ظاهر و لا مظهر و لا مؤثر و لا تأثير فتسقط جميع ما يصدق على الخلق مما جلّ و دَقّ و امّا ان تقول هو الله و خلقه فتثبت تلك الامور و مٰا اشبهها للخلق و تنفيها عن الحق عز و جل بكل اعتبار كما قال الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه و بين خلقه و غيوره تحديد لما سواه.

الثالث انّ الربط لايتحقّق الّا بين حادثين للزوم الاقتران و الاجتماع و المشابهة التى لاتكون الّا فى الممكنات و ذات الله عز و جل لايكون بينها و بين شىءٍ غيرها اجتماع و لا اقتران و لا مشابهة و لا افتراق و لا غير ذلك من احوال الخلق لا فى نفس الامر و لا فى الخارج و لا فى الذهن.

الرابع قد اثبتنا بالكتاب و السنة و اتفاق العقول على ان الفاعل لايكون

فاعلاً بذاته الّا الفاعل بالطبيعة على زعمهم ايضا بل اما يكون فاعلاً بفعله و امّا ان يكون غير فاعل لذلك المفعول فانه اذا لم يكن المفعول صادراً بفعل الفاعل لم يكن الفاعل فاعلاً لذلك المفعول و لا المفعول مفعولاً له ثم لو جاز ان يكون فاعلاً بذاته و هى البسيطة المطلقة المنزهة عن جهةٍ و جهةٍ و حيث و حيث و عن كل ما سوى محض الذات البحت لزم ان تكون على الدوام فاعلةً لمفعول واحدٍ لاينتهى لعدم انتهائها و لايتعدّد لعدم تعدّدها و لايختلف فى ذاته و لا فى صفاته لعدم اختلافها كذلك اذْ اَقلُّ احواله ان يكون على هيئة علته كالصورة فى المرءاة فكما تكون على هيئة المقابل فى الانتهاء و عدمه و التخطيط كذلك يكون المفعول فيكون غير متناهٍ و غير مختلفٍ و اذا ثبت انه فاعل بالاختيار بمعنى انه ان شاء فعل و ان شاء ترك لان الاشياء واقفة على باب التكوين اعنى التمكين حتى يؤذَنَ لها بالخروج الى عالم الكون و الّا لكان تعالى يخاف الفوت فلايكون ذا اَناةٍ تعالى سيدى و مالكى لا كما يتوهمه المصنف و اتباعه من انه فاعل بالرضى او بالعناية لما فى ذلك و ما اشبهه من المفاسد و يأتى فى محلّه الاشارة الى شيء من ذلك انشاء الله تعالى انتهت المفعولات الى فعله لانّها اثاره من حيث موادِّها و امثاله من جهة صورها كما ان حروف الكتابة صورها امثال هيئة حركة يد الكاتب فاذا انتهت الاشياء الى فعله المحدث كما قال امير المؤمنين عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله و الجأه الطلب الى شكله هـ. كان الربط بين الفعل و المفعول موجبا للتضايف و وحدته غير حقيقية فمن جعل وحدة التضايف بين الواجب و بين خلقه فقد الحدَ سواء جوّزها على الله سبحانه ام لا و سواء جعل الخلق مباينين للخالق ام لا الا انّ من جعلها مباينة فالحاده من وجهين :

احدهما دعوى الربط بين الخلق و بين الحق تعالى .

و ثانيهما اطلاق وحدة التضايف عليه و من لم يجعلها مباينة للخالق فالحاده من وجوه لاتحصى لا حول و لا قوة الّا بالله العلى العظيم .

و من الواجب علىّ ان اتكلم على كلام المصنّف الذى نقلناه من الكتاب

الكبير لحاجة الناظر الى ذلك و لابتناء كثير مما يأتى عليه فاقول ان الاستقصاء مما لاينبغى لانّى اذكر كثيرا من ذلك فى اثناء كلامى فى المقام المناسب له سواء ذكرته هنا ام لم اذكره كما هى عادتى و ثانيا يطول الكلام فيه بحيث نخرج عن المقصود زيادة عن المعتاد فقوله :«فصل فى انّ المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لايتصوّر بينهما الانفكاك» ،فيه ان هذا انما يصحّ اذا كان الفاعل فاعلاً بالايجاب لا بالاختيار ثم ان كان فاعلا بالايجاب و قيل بمباينتها له لزم الاقتران خاصة و لو قيل بعدم مغايرتها لزم الاتّحاد و يكون التعبير بانها من اللوازم انما هو بملاحظة تأخّرها عن العلّة رتبة و يلزم منه القول بالمباينة و المغايرة اذ الشيء الواحد لايصح فرض تأخره عن نفسه رتبة و لا تأخر بعضه عنه لانه ح ليس بواحدٍ و لا فرض العلّيّة و المعلوليّة و لا اللّازميّة و الملزوميّة لكونها من ملزومات المغايرة و عدم تصوّر الانفكاك لايصحّ الّا فى الشيء الواحد البسيط الحقيقى و الّا فكل اثنين يتصوّر الانفكاك بينهما الّا بلحاظ حال الربط فانهما من هذه الحيثية لايتصوّر الانفكاك او ان الاثنينيّة اعتباريّة فانها عندهم يقولون هى من حيث المفهوم يعنى ان كونهما اثنين من حيث تغاير المفهومين و فى الذات واحد و الكل ليس بصحيح فان لحاظ الحيثية لايوجب الاتّحاد و لا عدم تصوّر الانفكاك فى غير حال اللحاظ و تغاير المفهومين اذا كان فى الشيء المتّحد فى الخارج و فى نفس الامر يوجب كذب الذهن فصدق تغاير المفهوم يوجب التعدّد اذ الاعتبار من اقسام الحوادث الواقعة فانّ الذات الواحدة لايمكن اعتبار تعددها الّا من جهة الصفات او الاجزاء او الجزئيات الطبيعية و كُلُّ ذلك منافٍ لوحدة الذّات اذا اخذت فيها على نحو الحقيقة فانّه لو اعتبر ما ليس بواقع متحققٍ انّه واقع متحقِّقٌ امّا فى الاكوانِ او الامكان لم يكن ذلك الاعتبار صحيحاً و ان كان فى الاكوان او الامكان كانت الذات متعدّدة امّا خارجاً و اِمّا حكماً و ليس وَاحِدٌ ممّا هو هكذا بواحدٍ بسيطٍ فى الحقيقة بل هو متعدّد متكثّر و قوله : «بيانه ان الفاعل اِمّا ان يكون لذاته مؤثرا فى المعلول اَوْ لايكون» ،جوابه انّ الفاعل مؤثر فى المعلول بفعله لانه لو كان مؤثرا فيه لذاته

فالتّأثير ان كان متأخّرا عن المؤثر رتبةً كان هو من الفعل كما هو المعقول و الواقع و ان لم يكن متأخّرا فان كان هو الذات بكل اعتبارٍ كانَت الذات فعلاً و يلزم منه مع اتفاق العقلاء على حدوث الفعل بكل انواعه و اصنافه و افراده ان تكون الذات فعلاً و هو يستلزم فاعلا يحدثه و يحدث به و يقيمه و يقيم به و ان كان غير الذات لزم تعدّد القدماء و تكثّر الامثال الازليّة و ايضا لو كان مؤثراً لذاته لاختلفت احواله لان التّأثير متأخر عن المؤثر و لو في الفرض و الاعتبار و لو بالمفهوم فحالة التأثير بعد حالة الذات في نفسها و المتغيّر الاحوال و مختلفها حادث بلا خلاف و لو كان فيما يعلمه ، و قوله :« فان لم يكن تأثيره في المعلول لذاته بل لا بد من اعتبار قيدٍ اخر » ، جوابه لا بدّ من اعتبار قيدٍ آخَرَ و هو الفعل اى المشيّة و الارادة و الابداع كما قال الرضا عليه السلام اسماؤها ثلاثة و معناها واحدٌ و قوله : لم يكن ما فُرِض فاعلاً فاعلاً بل الفاعل انّما هو ذلك المجموع ، جوابه ان ما فرضه المصنف من كون الذات البحت فاعلاً لم يكن فاعلا اذ لو فرض ذلك لزم ما قلنا فلا بدّ من قيدٍ يسند الفعل به اليه و هو المشية و الارادة اعنى الفعل و ليس المجموع فاعلاً بل الفاعل مثالُ الذاتِ البحتِ بفعله اعنى المشية و الارادة و المعلول يستند الى الفعل و الفعْل احدثه الفاعل بنفسه اى بنفس الفعل و اقامه بنفسه فهو قائم بالفاعل قيام صدور و بنفسه قيامَ تحقّقٍ اى قياماً ركنيّاً و المعلول قائم بالفعلِ قيام صدور و باثر الفعل قيام تحقّق اى قياماً ركنيّا و ليس المعلول مستنِداً الى الفاعل لذاته و لا الى المجموع بمعنى صدوره من كلٍّ من الفاعل و الفِعْل على سبيل التعاقب او التبعيض و التوزيع او من القدر المشترك بينهما و الفاعل على الحقيقة ليس هو الذات البحت و الّا لزم ما قلنا سابقا من انه يكون فاعلاً لمعلول واحدٍ غير منتهى التمام على الدوام بل الفاعل هو الذات الظاهرة بالمفعول و هو الذى عَنيناهُ بمثال الذات اعنى الصفة العنوانية و المعلولات تنتهى الى الفعل كما قال مقتدانا امير المؤمنين عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله و الجأه الطلب الى شكله هـ. و شكل المخلوق هو الفعل لانه مخلوق و لان هيئة المخلوق من هيئته كما قلنا بان هيئة الكتابة من هيئة حركة يد

الكاتب لا انّها تنتهى الى الفاعل و قوله :«الى ان ينتهى الى امرٍ يكون هو لذاته و جوهره فاعلاً» ، جوابه ما قلنا انه لاتكون الذات فاعلا و انّما الفاعل مثالها الاترى زيداً مرة يفعل و مرّة لايفعل و لو كانت ذاته بنفسها هى الفاعلة لكانت الفاعلية عين حقيقتها فلاتتحقّق الّا فاعلةً و لكنها اذا لم تفعل فهى الذات حقيقة و اذا فعلت فهى حينئذٍ قد لبست ثوباً اعنى المثال الذى هو ظهورها بالفعل اى فعلها لما ظهرتْ به و ذلك المثال من الذات بمنزلة القائم من زيد و القائم من زيد اذا فتَّشْتَ عن حقيقته وجدته اسماً لفاعلِ القيام لا لذات زيدٍ فهو فى الحقيقة مصاغ من فعل زيد للقيام و من القيام الذى هو اثره فجعل اسماً لفاعل القيام و مثاله كالحديدة المحماة بالنار فانّ ذلك فاعل الاحراق لان الحرارة التى هى فعل النار هى المحرقة و الحديدة محلّها الحامل لها فالعالم العارف بالله سبحانه ينتهى عنده الكلام الى امرٍ يكون هو بفعله فاعلاً لَا بذاته و قوله :« ففاعليّة كل فاعلٍ تامٍّ الفاعليّةُ بذاته و سنخِه و حقيقته لا بامرٍ عارضٍ له » ، جوابه ان الفاعلية لايتحقق بذات الفاعل كما لايقال انّ المقابل للمرءاة هو الفاعل للصورة و انّما تتحقق للشيء بكونه فاعلاً بفعله و لذا سمى بالفاعل و ليس كون الفاعل فاعلاً بفعله يلزم منه انّه ليس بتامّ لاحتياجه فى فاعليته الى فعله كما نبّه المصنف عليه بقوله كل فاعلٍ تامّ لان الشيء لو تحقّقت له الفاعلية بدون الفعل و توقفت فاعليته على الفعل اتَّجه كلام المصنّف لكنّ الذات البحت لايتّصف بصفات الخلق لذاته و هى صفات الاضافة اى الّتى مفاهيمها تنشأ عن الارتباطات كالفاعلية فانها تقتضى فعلا و مفعولا و الخالق و الرازق و المعطى و ما اشبه ذلك فان صفات الاضافة صفات الخلق و لايَجُوز اَنْ يتّصف بها الحق تعالى و الفاعلية انّما يوصف بها من يفعل و فعل نعم الذات البحت متّصفة بمعنى الفاعلية و لا فعل و لا مفعول و معناها هو القدرة و العلم و كذلك سائر صفات الخلق فالذات بنفسها تامّة و فوق التمام بمعنى الفاعلية الذى هو ذاتها اعنى القدرة و العلم المطلقين فلايلزم من قولنا ان الفاعل لايفعل بذاته و الّا لَما كان فاعلاً و انما يفعل بفعله نسبة الاحتياج و النقص فان قلت يلزم على قولِك انه تعالى لايوصف بالعلم و

القدرة و السمع و البصر لان مفاهيمها اقتضاء الاضافَة فالعلم يقتضي عالما و معلوما و كذلك الباقى و هذا خلاف ما عليه كل العلماء و الحكماء و العقلاء قلتُ نعم الامر كما قلتَ فانّ العلم المقتضى معلوماً و القدرة المقتضية مقدوراً و السمع و البصر و غيرهما لايصح ان يوصف بها تعالى لانها صفاتٌ فعليّة و انما يوصف بمعانيها و هو العلم و القدرة و كذلك يوصف تعالى لذاته بمعنى الخالق و هو القدرة و العلم و لايوصف لذاته بالخالق لانه من صفات الافعال و امّا اِذا سمعتَ عنهم عليهم السلام يقولون هو سبحانه عالم يريدون به العلم الذى هو ذاته و هو تعالى لذاته عالم و لا معلوم و قادر و لا مقدور و امّا المقتضى للاضافة فهو من صفات الافعال لاتوصف به الذات البحت و كذلك الفاعل فافهم ان وُفِّقتَ للهدى فهمتَ و الله سبحانه ولى التوفيق ففاعليّة كل فاعل تامّ الفاعلية بفعله لا بذاته و سنخه و قوله: «فاذا ثبت ان كل فاعل تامّ فهو بنفس ذاته فاعل و هويّته مصداق للحكم عليه بالاقتضاء و التأثير»، جوابه لم يثبت من هذا شىء و انما الثابت انه بفعله فاعل و انّ هويّته تعالى لو كانت مصداقاً للحكم عليه بانها تقتضى لذاتها الفاعلية و التأثير لكان فاعلاً فى الازل و مؤثّراً فى الازل و قد ثبت انّ الازل هو الذات البحت فاما ان يكون مؤثِّراً فى ذاته او يكون فى ذاته شىء غيرها يكون مؤثراً فيه او يكون الازل شيئا غير الذات قديماً فتتعدّد القدماءُ و يَكون وقتاً او مكاناً و التأثير فيه نفسه باحداثه او بعضه او يكون فيه غير الحق تعالى فتتعدّدُ القدماء و يكون محلّا او وقْتاً لما احدث فيه و قوله: «فيثبت ان معلوله من لوازمه الذاتية المنتزعة عنه المنتسبة اليه بسنخه و ذاته»، جوابُه انه لم يثبت ان معلوله من لوازمه الذاتية بل الثابت فى نفس الامر ما سمعتَ حكاية بعضه من كلامنا و فى قوله: «المنتزعة منه»، تصريح الى ان الاشياء عند المصنف ان لم نقل انه لم يرد انها اجزاء منه تُقْتَطع تَنفَصِل منه بعد ذلك اللزوم بذاتها او تُنْتَزع منه بصورها و اشباحها مع بقاء حقائقها كلّ فى رتبته من الذات و انما تنفصل من حقائقها التى فى ذاته كانفصال النار من الحجر بالزناد او انفصال اللفظ من النفس او تنحطّ منها صورها و اشباحها و اظلّتها مع بقاءِ حقائقها فى

ذاته متّحدة بها او قائمة بها قيام عروضٍ او معلّقة به تعليق الظل بالشاخص و فى كل ذلك تثبت المغايرة و يثبت التضايف فتجويزه لهذه الوحدةِ عليه عين تجويز القوم المشّائين و لهذا قلنا من حيث لايشعر و قوله: «المنتزعة عنه»، صريح فى اخْذِهَا من الذات البحت و قوله: «المنتسبة اليه»، محتمل لاحد الوجوه التى ذكرناها فى كيفية الانتساب و قوله: «بسنخِه و ذاته»، صريح فى انّ الاخذ بالاقتطاع و هذا هو المرجو من جناب المصنف من الوقوع فى ذات الله سبحانه و تعالى.

ثم نرجع الى كلامه فى هذه الرّسالة فنقول و قوله: «و التوافق» يعنى انّ الوحدة الحاصلة من توافق شيئينِ فى جهة تكون غير حقيقية كوحدة توافق الاربعة و السّتّة فى النصف فان النصف فى نفسه و ان كان واحداً الّا انه منسوب الى متغايرَيْن فلاتكون حقيقية فلاتصدق عليه تعالى و اقول ان جميع الوحدات التى ذكرها تكون صادقة عليه تعالى على ما قرّره من كلامه ليس منها شىء يخرج عن الوحدة الحقيقية الّتى عناها من كلامه حين اثبت التلازم بين الذات و معلولاتها و احال تصوّر الانفكاك بينهما و منعُه لذلك ممنوع بما يلزم من اعتقاده الذى اثبته و برهن عليه.

قال: «بل وحدته وحدةٌ اخرى مجهولة الكنه كذاته الّا انّ وحدته اصل الوحدات كما ان وجوده اصل الوجودات فلا ثانى له و كذا علمه الوحْدانى نفس حقيقة العلم الذى لايشوبه جهل فيكون علما بكلّ شىء من جميع الوجوه و هكذا القول فى جميع صفاته الكمالية».

اقول: هو يريد انّ وحدته مغايرة لجميع الوحدات كما ذكر قبل هذا الكلام بلا فاصلة و بيّن وجه ذلك انّ وحدته تعالى مجهولة الكنه كذاته و ما سواها معلومة الكنه ثم بيّن انّ وحدته المجهولة الكنه اصل لسائرِ الوحدات يعنى انّها استقصّ جميع الوحدات كما ان وجوده كذلك لجميع الوجودات و علمه ايضا استقصّ لجميع العلوم و قدرته و سائر صفاته اصول لسائِر صفات الخلق.

و قوله: «كذَاتِه» لايُريدُ به اَنّ الوحدة مُغَايرة فى نفس الامْرِ لذاته و انما الذات لما كانت معروفة عند الكل بانّها مجهولة الكنه و الوحدة لم تُعرَفْ بذلك عند الكلّ و انما يعرف ذلك العارفون بالله من ان وحدة ذاته هى عين ذاته فشبّهها فى هذه المجهولية بها و مراده انّها هى هى و الامر الواقع كذلك بقينا فى كونِ وحدته المجهولة الكنه اصلا لجميع الوحدات الحادثة كما ان وجوده تعالى اصل لجميع وجودات الحادثات و كذلك صفاته كلها اصل لصفات خلقه و هذا هو المعروف من مذهبه و مذهب اتباعه القائلين بوحدة الوجود الاتسمعهم يقولون معطى الشىء ليس فاقداً له فى ذاته فاذا قلتَ لهم الحجر فى ذاته و الثّمر قالوا نعم بوجه اكمل و نحوٍ اشرف و ربّما مثّل بعضهم ذلك بالنار فى الحجر فانها كامنة فى الحجر كذلك الاشياء كامنة فى ذاته و كما انه اذا حكّ الحجر بالزناد خرجت النار و هى مثال الكامنة لا ذاتها بحيث اذَا خرجت نقص كَمُّ الكامنة و فقد الحجر شيئا مما هو كامن فيه بل الظاهر مثال الكامنة نزل من الكامنة و لم يفقد الحجر شيئا ممّا فيه كذلك ذوات الاشياء و صفاتهم اذا نزلَتْ من غيب الذات فانّما نزل مثالها و شبحُهَا و ما فى الذات باقٍ فى رتبته لم يتحوّل و لم تفقده الذات قال المصنّف فى المشاعر فى كيفية علمه تعالى بكل شىء فذاته احق بالاشياء من الاشياء بانفسها فحضور ذاته تعالى حضور كل شىء فما عند اللهِ هى الحقائق المتأصّلة التى نزل هذه الاشياء منزلة الاشباح و الاظلال انتهى، و قال الملا محسن فى الكلمات المكنونة فانّ الكون كان كامناً فيه معدوم العين و لكنه مستعِدّ لذلك الكون بالامر و لمّا امر تعلّقت ارادة الموجدِ بذلك و اتّصل فى رأى العين امرهُ به ظهر الكون الكامن فيه بالقوّة الى الفعل فالمظهر لكونهِ الحقُّ و الكائن ذاته القابل للكون فلولا قبوله و استعدادهُ للكون لما كان فما كوّنه الّا عينه الثابتةُ فى العلم لاستعداده الذّاتى الغير المجعول و قابليّته للكون و صلاحيّته لسماع قول كن و اهليته لقبول الامتثال فمااوجده الا هو و لٰكن بالحقّ و فيه او نقول ذات الاسم الباطن هو بعينه ذات الاسم الظاهر و الفاعل بعينه هو القابل فالعين الغير المجعولة عينه تعالى فالفعل و القبول له يدان

و هو الفاعل باحدى يديه و القابل بالاخرى و الذات واحدة و الكثرة نقوش فصحّ انه ماوجَد شيئا الّا نفسه و ليس الّا ظهوره انتهى، و حيث الزمناهم بالقول بوحدة العلة التامة مع معلولها كما تقدّم لانَّ ما لايمكن تصوّر انفكاكه واحد و تلك الوحدات التى نفاها اشياء معلولة له تعالى فهى لازمة لذاته لايمكن تصور انفكاكها و ما لايمكن تصوّر انفكاكه بسيط فهو واحدٌ بوحدةٍ حقيقية لان الذات واحدة و النقوش كثيرة كما قالوا لزِمهم اثبات ما نَفَوا و الاعتراف بما انكروا و لزمهم ان تكون تلك الوحدات مجهولة الكنه لانها وحدة مجهول الكنه و قد صرّحوا بكونها معلومة الكنه فيلزمهم امّا كون معلومة الكنه مجهولة الكنه او رفع الجهالة بالكلّ او خطأ قولهم فى الكلّ و ذلك لانّ وحدته عندهم اصل الوحدات كلها كما ان وجوده اصل الوجودات و علمهُ اصل كل العلوم و كذلك سائر الصفات و يريدون ان الوحدة حقيقة واحدة و كذا الوُجود وَ العلم و القدرة و غيرها فصرف الوحدة التى لايشوبُهَا شيء غيرها هِيَ وحْدَته عز وَ جلّ و هى عين ذاته تعالى و سائر الوحدات شؤن لها قائمة بها انحطّت بما عرض لها من نقائص مراتب تنزّلها من غير ان تلحق تلك النقائص لها لذاتها بل هى فى ذاتها مبرأة عن شوب النقائص و كذلك صرف العلم الذى لايشوبه جهل و صرف القدرة التى لايشوبها عجز و صرف الوجود الذى لايشوبه عدم و كذا سائر الصفات ما خلص و صفا فهو الواجب تعالى و مَا كَانَ مَشُوباً فهو ما ينسب الى الممكن من غير ان يلحق الشوب شَيْئاً منها لذاته فما ثبت للوجودات من الوجود ثبت للوحدات من الوحدة الحق و لسائر العلوم من العِلْم الذى هو حقيقة العلم و لسائر القُدَرِ من القدرة التى هى صرف حقيقة القدرة و هكذا سائر الصفات و يرد على قوله هذَا على كل واحدٍ منها ما ورد على الوجود صرفه و مشوبه على قوله ما اَوْرَدْنَاهُ وَ نوردهُ و امّا على ما نقوله نحن تبعاً لائمّتنا عليهم السلام من انّ الذّات البحت لايلزمُها شيء و لاتلزم شيئا و لاتكون فعلاً و لا ارادة و لا مشيّة لئلّاتكون مستندة الى غيرها او مستنَداً لغيرها و لاتدخل مع غيرها تحت مفهومٍ و لا فى قَيْدِ لفظٍ او معنى بل هى مبرّءةٌ من كلّ ما يجوز على غيرهَا فلاتوصَفُ

الّا بالوحدة الحقيقيّة التى لايكون منشاؤها متوقفا على شىء غيرهَا.

و قوله: «و كذا علمه الوحدانى نفس حقيقة العلم، الخ» يريد به ما يريد فى الوجود و قد بيّنّا بطلان ارادته و مقصوده فى ما تقدم و فى شرح المشاعر و غيره اذ علمه الوحدانى هو ذاته الحقّ سبحانه و ليس فى ذاته الحقّ شىء غيره و لايكون مطابقاً لشىء و لا مقروناً بشىء و لا واقعاً على شىءٍ و العلم الذى يشير اليه المصنف هو ما يفهمه و لهذا يجعله مطابقا للمعلوم و واقعاً عليه و مقترناً به و لا شكّ ان كل ما يكون مفهوما لاحدٍ من الخلق او مطابقاً لشىء او واقعا عليه فهو محدث و كذلك سائر الصفات.

و قوله: «فيكون علماً بكلّ شىء، الخ» صريح فى انّ علمه الذّاتى البحت متعلق بكل شىء و مطابق لِكلّ شىء و واقع على كل شىء لان المفهوم من العلم ذلك اذ لو لم يكن متعلّقا بالمعلوم و مطابقا له و واقعا عليه لم يكن علماً به و يلزمه امّا ان يكون العلم فى الامكان لان المعلومات كلها ممكنةٌ او المعلوم فى الازل لان العلم فى الازل و يجىء هنا ما ذكرنا قبل من كون الازل ظرفا او محلا للغير من قديم او حادث و المعلوم المقطوع به انّ الازل هو الذات الحق عزّ و جل و هو العلم الحق عز و جل فلايكون وقتاً لغيره و لا محلاّ لحادثٍ و لا قديم و يجىء على كون العلم فى الامكانِ كون الازل فى الامكان و بالعكسِ بالعكس و كلاهما محال و لايلزم من قولنا هذا كونه غير عالمٍ بها بل هو عالم فى الازل بها فى الامكان فالعلم فى الازل لايخرج عنه لانه هو الازل و لو جاز ان يخرج منه كان ممكنا و المعلومات كلها فى الامكان لاتخرج منه ابداً و التعلّق بها فى الامكان مع وجودها لا قبله و هذا هو العلم الاشراقى و اذا اردتَ ان تتصوّر هذا فنضرب لك مثلاً و هو انّك سميعٌ حقيقةً و لم يكن احد يتكلم فتسمع كلامه فاذا وجد مَن تكلَّم سمعتَ كلامَه حين تكلّم لا قبله و لايقال لك قبل كلامه انّك اصمّ لستَ بسميعٍ بل انت سميع و لكن لم يوجد مسموع فاذا وجد المسموع تعلّق السمع به و وقع عليه و هذا التعلق و الوقوع لم يكن قبل المسموع لانه نسبته و اضافته يوجد بوجوده و يفقد بفَقْدِهِ و انت على كل حالٍ سميع بغير

اختلاف فی حال سمعِك بعده و قبله و مثله خروج الصورة منك فی المرءاة لم يكن قبل المرءاة و لا بعدها و المنطبع فيها اشراق منك لم تختلف حالتك قبل الانطباع و بعده و لم يتجدَّدْ لك حال و لا اضافة و لا نسبة و انما المتجدِّد حال الانطباع فالاضافة و النسبة و التجدّد للمنطبع فی المرءاة فافهم المثال وَ تَرقَّ منه الی معرفة الحق المتعال فی مراتب التعريف و معارج التوصيف و اشرب صافياً و دع عنك ترّهَاتِ الصوفيّة لانهم يقولون يعلمها فی الازل مع ان المعلوم اذا لم يكن شيئا كيف يعلم ما ليس بشیء و لكنهم يقولون هی فی الازل اشياء و اعيان ثابتة فی الازل و لهم اختلافات فی ذلك الثبوت و التحقق فمنهم من يجعلها كالحصة النوعية من الجنس فانّ حصّة الانسان من الحيوان لم يكن محدثاً لها و هی عينه باعتبار و غيره باعتبارٍ و الی هذا المعنی اشار الملا محسن فی الكلمات المكنونة فی ما تقدم مما نقلناه عنه فی قوله فالعين الغير المجعولة عينه تعالی و منهم من يجعلها شؤنات ابرزها من ذاته او شؤنات برزت من دون ابرازٍ او صور علميّة معلقة به تعلّق الظلّ بالشّاخص او هی صور لذاته يخلعها تارة و يلبسُهَا اخری الی غير ذلك من الوساوس الشيطانية ثم اذا كانت فی الازل فان كانت غيره تعددت القدماء ان قالوا بقدمها و كان الازل محلّا للحوادث ان قالوا بحدوثها و ان قالوا كما فی الكلمات المكنونة هی عينه فلم يعبّرون عنها بالمغايرة و الكثرة و يقولون هی و هو تعالی و ان قالوا هی غيره فلم جعلوا غيره عينه و جعلوا له من عباده جزءا انّ الانسان لكفورٌ مُبين .

قال : قاعدة عرشيّة كلّ ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الاشياء لايعوزه شیء منها الّا ما هو من باب النقائص و الاعدام و الامكانات فانك اذا قلتَ ج ليس ب فحيثيّة كونه ج ان كانت بعينها حيثية انه ليس ب حتی يكون ج بعينه مصداقا لهذا السلب بنفس ذاته فكانت ذاته امراً عَدَمِيّاً و لكان كل من عقل ج عقل ليس ب لكن التالی باطل فالمقدّم كذلك فثبت انّ موضوع الجيميّة مركب الذات و لو بحسب الذهنِ من معنی وجوديٍ به يكون ج و من معنی به يكون ليس ب و غيره من الامور المسلوبة عنه فعلم ان كل ما يُسلبُ عنه امر

وجودى فهو غير بسيط الحقيقة مطلقا و كل ما هو بسيط الحقيقة فغير مسلوب عنه امر وجودى فثبت انّ البسيط كل الموجودات من حيث الوجود و التّمام لا من حيث النقائص و الاعدام و بهذا ثبت علمه بالموجودات علماً بسيطاً و حضورها عنده على وجهٍ اعلى و اتمّ لان العلم عبارة عن الوجود بشرط ان لايكون مخلوطاً بمادّة فافهم يا حبيبى و اغتنم.

اقول : قوله «كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الاشياء» اى بكمال بساطته التى لايمكن فيها فرض التعدّد و الكثرة كل الاشياء لانه بحكم عكس النقيض امر وجودى لايسلب عنه شيء كما ذكره فى المشاعر باطلٌ بعين ما استدلّ به فانّه انّما استدلّ على ذلك بانه اذا سلب عنه شيء و اخذ ذلك السلب فى مفهومه لزم التركيب فتقول له بسيط الحقيقة امر بحتٌ لا امر لايسلب عنه شيء لان قولك انه امر لايسلب عنه شيء مثل قولك امر سلب عنه شيء اذ فى الحالين يلزم التركيب فيلزم التركيب من امرٍ وجودى و امرٍ عدمى فيما فررتَ منه و يلزم التركيب من امر وجودى و من امر وجودى فيما التجأتَ اليه و هو لايسلب عنه شيء و التركيب من الوجوديّين اظهر فى التركيب و اقبح لان لايسلب نفى سلب و هو اثبات و انّما البسيط انّه امر بدون قيدٍ على ان قولك فحيثيّة كونه ج ان كانَتْ بعينها حيثيّة انّه ليس ب يصح اذا اخذت الحيثيّة و لكن لو قيل بنحو ذلك كما يذهب اليه المتكلمون و امثالهم من تقسيم الصفات الى ثبوتية و سلبيّة فانهم اذا وصفوه بسلبٍ مثل هو تعالى ليس بجسمٍ و لكنهم لم يأخذوا حيثيّة السلب فى مفهوم الثبوت فلايلزمهم المحذور و الذى نذهب اليه تبعاً لساداتنا عليهم السلام انّا اذا وصفناه فى التعبير عند التعريف بالاوصافِ السّلبية نجعلها حدوداً للاغيار كما قال الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه و بين خلقه و غيوره تحديد لما سواه يعنى كنه معرفته تفريق بينه و بين خلقه اى تنزيهه عما يجوز على خلقه و غيوره اى جميع غَيْراتِه من جميع ما يناله الادراك ممّا ينفى و يثبت فهو اوصاف ما سواه و تحديد لهم فقولك ليس بجسمٍ تحديد للجسم بالنفى و بالجسمية فافهم هذا ما نقوله ظاهراً و امّا فى الحقيقة فلايعرف

بنفيِ ما سواه اذ ليس معه شيء منَ السواء حتّى يميّز بنفيه و انما هو هو لايشتبه بشيء اذ ليس معه شيء لا في ذاته و لا في ازله لانه ذاته و لا في علمه لانه ذاته اذ كان العلم تعالى و لا معلوم فاذا وجد المعلوم وُجِد معلوماً و اذا لم يكن شيءٌ فما معنى معلوم و لا معلوم فاذا لم يكن شيء معه فما معنى قولك سُلِب عنه او لم يسلب عنه نعم من كان يقول بثبوت الاشياء معه اعيان ثابتة في ذاته او في علمه او معلّقة به كما يقوله المصنف و اتباعه فيصح عنده القول بانه سلب عنه او لايسلب لكنه يبطل عليه قوله بسيط الحقيقة للزوم التركيب على قوله سلب عنه و لايُسْلَبُ و بقوله كل الاشياء فانّ ما هو كُلٌّ ليس ببسيطٍ كيف و هو يقول مركّب الذات و لو بحسب الذّهن و لا شك ان جميع عباراته مقتضاها التركيب و التعدد بحسب الذهن و بحسب الخارج لايخفى على احدٍ الّا مَنْ نظره فيها نظر تقليدٍ او من هو ناظر الى من قال لا الى ما قال.

و قوله: «لايعوزهُ شيء منها الّا ما هو من باب النقائص» فيه انا نقول ما هو من باب النقائص شيء او ليس بشيءٍ فان كان شيئا فالله سبحانه خالقه فهو شيء داخل في الاشياء و ان كان ليس بشيءٍ فلا معنى لاستثناء ما لَيْس بشيء على اَنَّ المصنّف في الكتاب الكبير يذهب الى اتّحاد الشّيء و الموجود و عدم تحقق الشيئيّة بدون الوجود في كلّ طور فالنقائص و الاعدام و الامكانات باى اعتبارٍ كان من الاشياء فان سلبها عنه كانت ذاته مركّبة من سُلوب اشياءَ مثل هو ليس بجسم و ليس بماهيّة و ليس بنقصٍ و ليس بعدمٍ فان هذه كلّها موجودة اما عنده ففي الذهن و امّا عندنا تبعاً لموالينا عليهم السلامٌ برئتُ الى الله تعالى و اليهم من خلافهم فهي موجودة في الخارج و ما في الاذهان فاشباح و اظلّةٌ منْتزعةٌ من ذواتها و موصوفاتها الخارجيّة فان الله عز و جل جعل الذهن مرءاةً فاذا اردتَ ادراك شيءٍ اَوْ تَذكّره ممّا ادركته ثم غاب عنك او عزب عن ذهنك التفتَّ بمرءاة خيالك و قابلتَ بها ذلك الشيء في مكانه و وقته فتجد مثاله قائما هنالك في وقت الادراك الاول فتنطبع صورته في مرءاة خيالك و يستحيل اَنْ تدرك شيئا بدون ذلك و يأتي تمام البيان فلايكون في الذهن حقيقة الشيء الخارجي بعينها

ما سوى عوارضها الخارجية كما زعموا بانك اذا تصوّرتَ النار كانت حقيقة النار اعنى الحرارة و اليبوسة الجوهريين فى ذهنِك بذاتها معرّاة عن الاحراق و انّما فى ذهنكَ الصور المنتزعة من الخارجي و لذا لاتذكر شيئا او تتصوّره حتى تلتفتَ بمرءاة ذهنك الى مظنّة كونه فى وقته او فى محلّه و وقته ان فى ذلك لايات لقومٍ يعقلون و مما يدل على ذلك ما روى عن الرضا عليه السلام كما تقدم و انما اذكرهُ تسهيلاً لتحصيله و تكريراً للتأكيد ليثبت فى الاذهان و تطمئن قلوب اهل الايمان قال عليه السلام كما رواه الصدوق فى اول علل الشرائع باسناده الى الحسن بن على بن فضال عن ابى الحسن الرضا عليه السلام قال قلتُ له لِمَ خلق الله الخلق على انواعٍ شتّى و لم يخلقه نوعاً واحداً فقال لئلايقع فى الاوهام على انه عاجز و لاتقع صورة فى وهم احدٍ الّا و قد خلق الله عز و جل عليها خلقا لئلّايقول قائل هل يقدر الله عز و جل على ان يخلق صورة كذا و كذا لانه لايقول من ذلك شيئا الّا و هو موجود فى خلقه تبارك و تعالى فيعلم بالنظر الى انواع خلقه انه على كل شىء قدير و قال جعفر بن محمد عليهما السلام كلّ ما ميّزتموه باوهامكم فى ادقّ معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم هـ.

و الحاصل هذه الالفاظ الموضوعة بازاء هذه المعانى مثل نقص و عدم و امكان و ماهية و ما اشبه ذلك هل هى الفاظ مهملةٌ او مستعملة فان كانت مستعملةً فهى انما وضعت بازاء معانٍ موجودة و ان كانت لم توضع بازاء معان موجودة فهى مهملة و اجمع العقلاء على انها مستعملة موضوعة بازاء معان موجودة و لو فى الذهن و قد بيّنا الموجود فى الذّهن و اقول هذه الموجودة فى الذهن مَن خلقَها و كذلك الامور الاعتبارية بل ثبوت شيئيّتها مَن خلقها فان كانت مخلوقة لهم فقولهم هو كلّ الاشياءِ يَعْنُون كل الاشياء من خلقه فتكون الاشياء من خلقهم سُلِبَتْ عنه و ان كانت من خلقه او من خلقهم و لاتُسْلَبُ عنه فاستثناؤه لها غَلطٌ و على كل تقدير فلايكون كلّ الاشياء و انما هو كلّ الاشياء التى يعيّنُها المصنّف لان الاشياء و ان كانت جمعاً محلّىً بالالف و اللام و قد نصّ العلماء على افادته العموم لكنّ المصنّف يريد به العموم العرفى فان قلت

انه يريد اللغوى و لكن هذه ليست اشياء حقيقية و انّما هى امور اعتباريّة قلتُ قد بيّنّا انّ الاعتبار من عالمِ الخلقِ و انّ هذه الامور اشياء مخلوقة غاية الامر هل هى مخلوقة للهِ ام مخلوقة لهم و اللهُ خلقكم و ما تعملون.

و قوله: «فانك اذا قلت ج ليس ب فحيثيّة كونه ج ان كانت بعينها حيثيّة انه ليس ب» قال قلنا عليه انّه لايلزم ذلك بل يجوز ان يكون كونه ليس ب لايتّحد بكونه ج فيكون كونه ليس ب مستنداً الى فعل كونه ج او اثر فعله او لبعض احواله بحيث لايكون جزء ماهيته كما قلنا فيما تقدّم فى الصفات السلبية من كون السلب راجعاً الى نفسه اوْ اِلَى متعلقه اعنى المسْلوب على نَحوِ مٰا اشارَ اليه الرّضا صلوات الله عليه بقوله و غُيورهُ تحْديدٌ لما سِوَاه، و قلنا عليه ايضا انّما يصح السلب و لا سلب فى مقامٍ يمكن فيه الثبوت اذ النفى فرع الثبوت و لو ذهناً و امكاناً و وجود غيره فى مقامه ممتنع ذهنا و خارجاً و فى نفس الامر بكل اعتبارٍ فيسلب و لايسلب و حكمهما انّما يصح فرضه فيما يصحّ تحقّقهُ و فى مقام الذات يمتنع فرض وجود شىءٍ و لو عقلاً فسقط اعتبار قوله هذا عند اهل الاعتبار.

و قوله: «حتى يكون ج بعينه مصداقا لهذا السلب بنفس ذاته» قد قلنا عليه انّه لايجب ذلك اذا سلب عنه شىء لجواز ان يكون مصداقاً بنفس الصفة و الفعل و الاثر كَذَات زيدٍ انما تكون مصداقا للقائم بنفس الظهور بالقيام و من حيث الفعل و اثره اعنى القيام و امّا اذا اخذتَ السلبَ فى ماهيّة الذات كان المسمى اى الذات هو الثبوت و النفى و على هذا لايقال يكون الثبوت مصداقاً للنفى الّا مجازفة فى التّعبير بل يقال ان الذات مصداق للثبوت و النفى و على كلّ تقدير انّما يضرّ لزوم التركيب على قولنا و اما على قوله فلايضر لزوم ذلك اذ مصحّحات ذلك عنده كثير منهٰا ان الكثرة نقوش و لايضرّ ذلك مع اتّحاد الذّات و منهٰا ان الوحدة الحقيقية تستهلك الكثرات و منهاانّ الاَشْيَاءَ شُؤُنٌ حَاصِلَةٌ لَهُ حُصُولاً جَمْعِيّاً وَحْدَانيّاً لايَقْدَح كثراتها و تركيباتها فى وحدةِ الحقّة و بساطة الحَقيقةِ و منهاانها عوارض له باعتبار مراتب تنزّلاته و امثال هذه

العبارات الباطلة و مالُهَا الى معنى واحدٍ كما نقول الشجرة واحدة بلحاظ وحدتِها و كثيرة بلحاظ اغصانها و ورقها و ثمرها و كلامهم على هذا ناقص فينبغى لهم اَلّايقولُوا ليس كمثله شيء بل كل شيء مثله و بهذا يتم كلامهم و كأنى بك ايها الناظر فى كلامى هذا تنكره و تقول انهم لايقولون بهذا و لايريدونه و كأنى بك اذا قلت لك اسمع قول شاعرهم:

كلّ ما فى عوالمى من جمادٍ … و نباتٍ و ذات رُوحٍ مُعَارِ

صُوَرٌ لى خلعْتُها فاذا ما … زِلْتُها لاازُولُ و هى جوارى

انا كالثوبِ ان تلوّنتُ يوماً … باحمرارٍ و تارةً باصفِرارِ

تسكتُ و لاتردّ جواباً.

و قوله: «فكانت ذاته امراً عدميّا» يريد به ان الذات اذا كانت مصداق ليس ب كانت مصداقاً لعدمٍ و كذا قوله و لكان كل من عقل ج عقل ليس ب و فيه ان التعبير عن مراده ان يقال انّ الذات تكون مصداقاً للاثبات و النفى ليس على نحو التوزيع و لا على نحو التعاوُرِ بل لمجموعهما فتكون الذات وجوداً عَدَماً فيلزم ارتفاع النقيضين اى لا وجوداً و لا عدماً او اجتماعهما اى وجودا و عدماً و ح هنا دقيقة تعالت عن التمييز بالكنه و هو انا قد قرّرنا ممّا دلّ عليه عباده عز و جل ان كلّ ما يجوز عليهم يمتنع عليه و ما يمتنع عليهم يجب له سبحانه فيجب فى حقه اجتماع النقيضين بجهة واحدة فتقول هو عالٍ دانٍ بجهة واحدة قريب بعيد كذلك و يجب له ارتفاع النقيضين و هو عين اجتماعهما فتقول هو لا عالٍ و لا دانٍ و لا قريب و لا بعيد الّا ما كان مما هو من صفات الخلق لانه يمكن فى حقهم فلايجتمع له تعالى ذلك و نقيضه فلاتقول عالم جاهل لا عالم و لا جاهل متحرك ساكن لا متحرّك و لا ساكن لان صفات الخلق فيها التضادّ حقيقة و صفات الحق سبحانه لا تضادّ فيها حقيقة اذ لايمكن اعتبار كثرة فيها مطلقا فعالٍ و دان و قريب و بعيد التى تجوز على الخلق لاتجوز على الحق تعالى لا هى و لا ضدّها فلاتقول هو عال كعلو زيدٍ دانٍ كدنوّه لانهما فى الجهة و هى لاتجوز عليه

و لاتقول هو قريبٌ كقرب زيد و بعيد كبعده لانهما فى المسافة و لا عالم كعلم زيد و لا جاهل كجهله لانّهما فى ثبوت الغير و عدمه فلزوم كون الذات وجوداً و عدماً وصف له بصفات خلقِه لانه فى المتضادّ فى الحقيقة لا من حيث لزوم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما اللّذَيْنِ ينسبانِ الى الحقِّ تعالى بل هما من منسوبات الخلق و لو اريد بهما ما يصح عليه تعالى اى الوجود الذى يصح عليه و العدم الذى يصح عليه جاز و ليس وصفه بالعدم مع الوجود من اخذ نفى الغير فى كنه الذاتِ لان ذلك النفى مما لايجوز عليه و ما يجوز عليه هو الوجود بالايات اى اثباته باياته و العدم الوجود بالذاتِ فانّه عز و جل مفقود بذاته لكل ما سواه و موجودٌ بآياته لكل مَن خلقه و براه اذ ليس للوجود و العدم معنى فى حقّ ذاته المقدسة عز و جلّ غير هذا و امّامعناهما المعروف عند الخلق فهو انما يصح على فعله و على مثله الْاعلى المشار اليه بقول الحجة عليه السلام فى دعاء شهر رجب يعرفُكَ بِهَا مَنْ عَرَفَكَ لا فرق بينك و بينها الّا انهم عبادك و خلقك الدعاء.

و قوله: «فثبت ان موضوع الجيميّة مركب الذات و لو بحسب الذهن من معنى وجودى به يكون ج و من معنى به يكون ليس ب» قد اشرنا فيما ذكرنا انّ معناه عنده او لازم كلامه ان مدلول ج غير مدلول ليس ب ليصحَّ التركيب و قد صرّح به فى قوله مركّب الذّاتِ و ظاهر قوله و لكان كل مَن عقل ج عقل ليس ب عدم مغايرتهما مع دلالة ج على الثبوت و دلالة ليس ب على النفى و بين الكلامين تباين عظيم لان ظاهر ان كلّ من عقل ج عقل ليس ب اتّحاد المفهوم او اتّحاد المِصْدَاق و كلا الامرين ينافى التركيب فيه و كلا الشّقّين فى الاوّل يستلزم التركيب فيه.

و قوله: «و لو بحسب الذهن» يدلّ على ان التّغاير فى المفهوم خاصّة مستلزم لعدم الوحدة الحقيقية و هو عندنا كذلك و امّاعندهم فقد يكون على نحو لاينافى الوحدة الحقيقيّة فانظر الى كثرة الاضطراب فى اقوالهم و اعتقاداتهم.

و قوله: «و غيره من الامور المسلوبة عنه» يدلّ على ان الامر المسلوب عنه يوجب التّركيب و يُنَافى البساطة الذاتيّة فيجب ان لايُسْلَب عنه ذلك الامر و يراد من هذا الامر كل وجوديٍّ و عليه يكون غيره ما ليس بوجودى و لا ما كان من النقائص و الاعدام و غيره فى كلامه معطوف على ما الكلام فيه و هو يبطل استثناءه فيكون كل ما يَصدق عليه اسم الشىء داخلاً فى حكم سُلِب عنه اوْ لايُسْلب عنه كما ذكرنا سَابِقاً فَافهم.

فقوله: «فثبَت انّ البَسيطَ كلّ الموجودات من حيث الوجود و التّمام» فيه ما قرّرنا ان البسيط هو المنزّه عن كلّ شىءٍ من الموجودات و الّا كان مركبا من تضايف نسبته اليه و حصوله له كما قال امير المؤمنين عليه السلام و كمال توحيده نفى الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف و شهادة الصفة و الموصوف بالاقتران و شهادة الاقتران بالحدث الممتنع من الأزل الممتنع من الحدث هـ. و كل شَيْئين بينهما نسبة الاقتران بالاجتماع و الافتراق و فيه ايضا ان قوله من حيث الوجود و التّمام ترجيح من غير مرجحٍ إذ الوُجُود و العَدم المُقَابِل لَهُ وَ التّمَام و النقص و ما اشبهها من الاَشياءِ كما تقدّم و قد قدّمنا ايضاً على انّ هذه العبارات كلها انّما تصح لفظاً و معنى على فرض انّ مَعهُ غيره فى ازله و رتبة قدمه و بعد ثبوت وحدته و تفرّده فى كل رتبة و مقام هو هو بالضرورة يمتنع فرض سُلِبَ اوْ لايُسْلَب كما قال الرضا عليه السلام فى جوابه لعمران الصابئ حين قال يا سيدى هل كان الكائن فى نفسه (معلوما ظ) عند نفسه قال الرضا عليه السلام انّما تكون المَعلمةُ بالشىء لنفى خلافه و ليكونَ الشىء نفسه بما نفى عنه موجوداً و لم يكن هناك شىء يخالفه فتدعوه الحاجة الى نفى ذلك الشىء عن نفسه بتحديد ما علم منها افهمتَ يا عمران قال نعم واللهِ يا سيدى فان قلتَ ان المصنّف يقول بمعنى الحديث لانه لايثبت شيئا ينافيه و الامام عليه السلام انما قال و ليس هناك شىء يخالفه قلتُ قوله عليه السلام الى نفى ذلك الشىء عن نفسه بتحديد ما علم منها ينافى ما تقول لانّ مراده عليه السلام عدم وجود شىء معه اصلا لا وجود شىء لايُخَالفه حتى يصحّ قول المصنّف كل

الاشياءِ لانى اسألك هل يعلم شيئا موجوداً فى الازل غير ذاته ام لايعلم فان كان لايعلم شيئا موجوداً غيره تعالى كان ما قلنا و ان كان يعلم شيئا موجوداً غيره وجب عليه فى علمه لنفسه تحديدُ ما علم منها ليتميّز عن الغير فمراده عليه السلام ان ليس معه غيره ليحتاج الى تمييز نفسه منه.

و قوله: «و بهذا ثبت علمه بالموجودات علماً بسيطا» يريد به علمه بها على وجهٍ كليّ ازليّ عنده و هى مع كونها ذوات الاشياء غير مغايرة لذاته لانّها علمُه بها الّذى هو ذاته، قال الملا محسن فى رسالته التى وضعها فى كيفيّة علمه تعالى لابنه علم الهدى قال فللاشياء وجهانِ وجه الى الحق سبحانه و هو من هذا الوجه حاصل له متحقّق عنده حاضر لديه فى الازل حصولا جمعِيّا وحدانيا غير متكثر و لا متغيّر باقٍ و بالجملة على ما يناسب ذاته عز و جلّ و صفاته و افعاله و وجهٌ اخر الينا و هى من هذا الوجه لم تحصل و لم تتحقّق و لم توجد الّا فيما لايزال وجوداً متفرّقاً متكثّراً متغيّراً نافداً و بالجملة على ما يناسب ذواتنا انتهى، فتكون الذات عندهم واجدةً فى الازل للاجمالى فاقدة للتّفْصيلى فما فى الازل غير مغاير للذات عندهم اذ الاشياء لاتسلب عنه فى الازل بخلاف ما فى الامكان فيكون غير عالم فى الازل بما فى الامكان مما نعلمه نحن مما هو من الوجه التفصيلى.

و قال المصنف بعد هذا «و حضورها عنده على وجهٍ اعلى و اتمّ» و يريد به ما اراد صهره فكان عالما فى الازل عندهم بنصف المعلومات لان المعلومات التى عنده فى الازل يعلمها بعلمه الذى هو ذاته بلا مغاير بينها و بينه و لا تكثر تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا و مذهبنا تبعاً لمذهب ساداتنا عليهم السلام انّه تعالى فى الاَزل الّذى هو ذاته و ليس يعلم ازلاً غير ذاته الّا الازال الحادثة المخلوقة عالم و لا معلوم اى هو عالم و لا معلوم يعنى لم يكن فى الازل معلوم غيره لان الازل هو ذاته و ليس فى ذاته شيء نعم لك اَنْ تقول هو عالم فى الازل بها فى الحدوث و الامكان و ليس لك ان تقول هو عَالِمٌ بها فى الاَزلِ فتكون هى فى الاَزَل و انّما هو سبحانه فى الازل عالم بذاته و لايعلم فى الازل غيره فلمّا

وجدت الاشياء فى الامكان فى امكنة حدودها و ازمنة وجودها وقع العلم عليها اذ لايقع العلم على غير شيء و الّا لكان جهلاً قال الصادق عليه السلام كان الله ربنا عز و جل و العلم ذاته و لا معلوم و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصر و القدرة ذاته و لا مقدور فلمّا احدثَ الاشياء و كان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم و السمع على المسموع و البصر على المبصر و القدرة على المقدورهـ. فتفهّم هذا الحديث الشريف و انا اظنّ انّك تعترف بان جعفر بن محمد عليهما السلام يعلم و انه اعرف منهم بالله و بعلمه سبحانه و اذا اثبتوا الاعيان الثابتة فى الازل و اثبتوا علمه تعالى بهم فى الازل على سبيل الاجمال كانوا قد جعلوا ذات اللهِ محلاً لغيره و انه يعلم بعض المعلومات لان الذى فى الازل هو الاجمالى و امّا التفصيلى الذى هو اشرف من الاجمالى فلم يحصل عندهم لِلّهِ سبحانه فى الاَزلِ فهو فاقدٌ له تعالى ربّى تعالى ربّى لا حول و لا قوة الّا باللهِ العلى العظيم.

و قوله: «و حضورُها عنده على وجهٍ اتمّ» يريد انّها حاضرة فى ذاته على وجه اتمّ و اشرف بحيث لايكون منها تكثّر فى الذات و لا مغايرة كما هو رأيهم فى قولهم معطى الشيء ليس فاقداً له فى ذاته و قد تقدم بعض الكلام معهم فى ذلك و يأتى.

و قوله: «لان العلم عبارة عن الوجود بشرط الّايكون مخلوطاً بمادّة» يريد انّ العلم بسيط لانه اذا اراد انه حقيقة الوجود لايمكنه ان يجعله ماديّا او مخلوطا بها فيكون قد جعل فى ذات الحق سبحانه مادة لاستلزامها التركيب فاذا اشترط فى الوجود الذى هو العلم عدم الشوب بالمادة كان هو حقيقة العلم و صرف العلم و هو العلم الازلى لانّ الوجود المخلوط بالموادّ و النقائص حادث ليس هو حقيقة الوجود و ليس هو حقيقة العلم و نحن نقول له العلم بها حضورها عنده فان اراد حضورها عنده كل شيء فى مرتبة وجوده من ملك الله سبحانه كما نذهب اليه نحن و ان علمه بها هو عين ذلك الحضور الذى هو نفس كونها كان عالماً بكلّ شيء و صحّ لايعزب عنه شيء فى الارض و لا فى السماء و ان

اراد بحضورها عنده كونها فی الازل و انّما قيل عنده لانّ وجودها مترتّبٌ علی وجوده فله التقدّم الذاتی و ذلك الحضور لاجل كونه فی الازل لايكون مخلوطاً بالمادّة لتقدّس الازل عن الموادّ لزمه ما قلنا سابقاً من كونها قديمةً و مخلوطةً بذاته او مقْرونةً به او كونه محلّا لها و كون المواد و المخلوط بالموادّ غير معلومة له فی الازل فيكون فاقداً لها و قد قال ان معطی الشیء غير فاقدٍ لهُ فان قلتَ انه قال انّها فی ذاته بنحوٍ اشرف قلتُ هو ما يعنون به من الوجه الاجمالی بقينا فی الوجه التفصيلی و النحو الاخسّ لم يكن علی قولهم معطِياً له و هو فاقدٌ له فقول الملا محسن فی الرسالة المذكورة فی اولها الحمد للّه العليم الحكيم الذی لايعزب عن علمه مثقال ذرّة فی السمٰوات و لا فی الارض مناقض لقوله انه لايعلم فی الازل الّا الاجمالی و لقول المصنّف لان حضورها عنده علی وجهٍ اعلی و اتمّ بشرط الّايكون مخلوطا بمادة لان من لم يكن علمه الّا بالمجملات و بشرط ان لايكون مخلوطاً بمادة لايكون عالماً بكل شیءٍ بل ببعضٍ دون بعضٍ بخلاف ما اذا قلنا انه تعالی متفرّد فی ازله ليس معه غيره فهو عالم و لا معلوم لان علمه عين ذاته و لم يكن فی ذاته و لا مع ذاته شیء ليكون معلوماً فاذا وجد الشیء وقع عليه العلم و مثاله كما اذا اشعلتَ سراجاً فی الهواء فانه لايقع منه شعاع علی شیء فاذا وجد كثيفٌ ظهر النور عليه و لم يكن النور معدوماً بل هو موجود و لكن المستنير معدوم فاذا وجد المستنير ظهر النور فانه علی هذا التقرير يكون عالماً بكل شیء لكن الشیء المعلوم لم يوجد فی ذاته و انّما وُجِدَ خارج الذات فافهم يا حبيبی و اغتنم و قد قال المصنف هذا اللفظ و نحن و هو قد عرضنا بضاعتنا عليك و كشفناها بين يديك فانا اقول هذا قول محمد و اهل بيته الطاهرين (ص) و المصنف يقول قال الفارابی و مميت الدين فاختر لنفسك ما يحلو و قد بسطنا الكلام فی جوابنا للملا محمد الدامغانی ايده اللّه و فی شرح المشاعر فما خفی عليك هنا فاطلبه من هناك.

قال: قاعدة مشرقيّة واجب الوجود واحد لا شريك له لانه تام الحقيقة كامل الذات غير متناهی القوّة و الشدّة لانه محض حقيقة الوجود بلا حدٍّ و نهاية

كما علمت اذ لو كان لوجوده حدّ او تخصّص بوجهٍ من الوجوه لكان تحدّده و تخصّصه بغير الوجود فكان له محدِّد قاهر عليه و مخصِّص محيط به و ذلك محال فما من كمال وجودى و لا خير الّا و فيه اصله و منه نشؤهُ و هذا هو البرهان على توحيده.

اقول قوله: «واجب الوجود» محكم لا اشكال فيه امّا انّه واحد فلان ما زاد عليه يوجب النقص فى كل منهما لكون كل منهما محصوراً بالاخر اذ قولك هو غنى عن كلّ شىءٍ لايستلزم الغنى المطلق بل قد يلزم منه احتياج و نقص اذا فرض آخر لان الاخر ان كان محتاجاً اليه ثبت التوحيد و حصل الغنى المطلق و ان كان مستغنيا عنه قلنا كونه محتاجاً اليه اكمل من كونه مستغنيا عنه فيكون مع وجود المستغنى عنه ناقصاً هذا فى شأن ذاته و فى شأن فعله ان كان كل ما سواه معلولا له حصل الغنى المطلق و الكمال الحقّ و ان وجد شىء لم يكن معلولاً له و قد ثبت انّ احتياجه اليه و كونه معلولاً له اكمل فى حقّ فعله لعمومه كان نقصاً فاشار سبحانه الى المعنى الثانى اذاً لذهب كل الهٍ بما خلق اى لو كان اله غيره لاستبدّ كلّ صانعٍ بمصنوعاته و تميّز كل صنعٍ بتمييز صانعه و مقتضى الكامل المطلق ان يستند كل ما سواه اليه فيقع التدافع بين صنعى الصانعَيْنِ فى كل مصنوعٍ فاذا لم يكن احدهما صانعاً لكل شىء فان كان لنقص فى نفسه و فعله كان مصنوعاً و ان كان لتعلق صنع الاخر به كان عاجزاً و كان مصنوعاً و الوجهان جاريان فيما لو تبعّض الصنع فى المصنوع الواحد او وقع الصنعان فيه او ارتفعا عنه فدلّ قوله تعالى على هذه المعانى بالمطابقة و بالتضمن و بالالتزام و اشار سبحانه الى المعنى الاول بقوله تعالى و لعَلَا بعضهم على بعض.

و امّا انه تعالى لا شريك له ففى اربعة امور:

الاول توحيد الذّات لان الحق منحصر فى الازل و الازل هو ذاته اذ لو كان ظرفاً له لكانا قديمين ازليّين لهما ظرف قديم و هكذا فيتسلْسَل فاذا كان الازل ذاته لم يكن سوى الازل الّا المصنوع المستند الى صانعه فى كل شىء اى فى كل ما يصدق عليه اسم الشّىء و ليس له ضدّ لانّ الازل ليس شىء غيره الا

الامكان و الامكان و ما فيه مصنوعه تعالى و المصنوع لايكون ضدّا و الّا لماصدر عنه لان الضّد هو المقابل و امّا الممتنع فمعناه مصنوع له سبحانه و ما يريدون منه ان قصدوا متصوّراً فهو مخلوق لله تعالى و ما فى اذهانهم صورة ذلك سواء اشاروا بذلك الى حقّ ام الى باطل فان كان حقّا فالله موجد كل خير و ان كان باطلاً فالله خلقه بمقتضى اوهام المبطلين على حدِ قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم فافهم كى تسلم و تغنم و ان لم يكن متصوّرا فليس بشىء و ليس هذا على حد الامتناع الامكانى فان الامتناع الامكانى مخلوق كل ما ميّزتموه باوهامكم فى ادقّ معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم او اليكم على اختلاف النقلَيْنِ و الذين يزعمون انهم يتصوّرون شريك البارئ سبحانه غلطوا لان الذى يتصورونه ما انتزع من هُبل و اللّات و العُزّى و ما اشبهها حيث جعلوها المشركون شركاء و ورد نفى الشريك اى ما جعله المشركون شريكا توهّموا هذا المعنى فيتصورونه و ليس الممتنع شيئا و لا عبارة عنه الّا ما استعمل فى الموهوم الممكن اذ لو كان شيئا لعلمه الله سبحانه حيث يقول قل اتنبئونه بما لا يعلم فى السموات و لا فى الارض و قال تعالى و جعلوا لله شركآء قل سَمّوهم ام تنبئونه بما لا يعلم فى الارض .

و الثانى توحيد الصفات بمعنى ان معانى صفاته ليس فيها شريك فليس له شريك فى حياته اذ لا موت فيها و لا فى علمه اذ لا جهلَ فيه و لا فى قدرته اذ لا عجزَ فيها و هكذا سائر صفاته قال تعالى ليس كمثله شىء .

و الثالث توحيد افعاله بمعنى انه سبحانه تفرّد بايجاد الشىء لا من شىء فلايخلق احدٌ سواهُ شيئاً من الموادّ قال هذا خلقُ اللهِ فارونى ماذا خلق الذين من دونه و قال تعالى ماذا خلقوا من الارض ام لهم شرك فى السماوات و قال تعالى قل الله خالق كل شىء و هو الواحد القهار .

و الرابع توحيد عبادته بان لايعبد الّا هو و لايتوكّل الّا عليه و لا يرجو الّا ايّاه و لايخاف الّا ايّاه فالموحّد فى العبادة لايجد فى كل مقاصده و سره و علانيته الّا الله فمن كان يرجو لقاء ربّه فليعمل عملا صالحاً و لايشرك بعبادة ربّه

احداً فاذا وجد العارف من وصفه تعالى و معرفته الوحدة الحقّية فى المراتب الاربعة ظهر له انه تعالى تام الحقيقة كامل الذات لانه بذلك اللحاظ فى كل المراتب الاربعة لايفقد كمالا و لايحتمل الزيادة اذ كل كمالٍ فمن فيضه فلايكون متناهى القوة و الشّدّة لان التناهى يستلزم غيراً و ذلك امّا ان يكون ايّاه اوْ يكون عنه فلاتتناهى شدّته و قوّته و على اصطلاح القوم من تسمية الوجود اذا كان تعالى حقيقة الوجود كان ما يفرض نهاية ان كان وجودا فهو تلك الحقيقة او صادر عنها و ان لم يكن وجوداً لم تكن نهاية فان ما لم يكن وجوداً ليس شيئا و هو قول المصنّف لانّه محض حقيقة الوجود بلا حدٍّ و لا نهاية كما علمت.

و قوله: «اذ لو كان لوجوده حدّ او تخصّص بوجهٍ من الوجوه لكان تحدّده و تخصّصه بغير الوجود» يريد به انه لمّا كان حقيقة الوجود كان الحد و التخصّص المفروض غير الوجود اذ لو كان وجوداً لكان داخلا تحت تلك الحقيقة و لكنه غير الوجود و غير الوجود محتاج الى الوجود فيكون ما هو محتاج اليه قاهراً له و مخصّصاً له و محيطاً به و هو محال اذ لايحيط به ما فى تقوّمه محتاج اليه و هذا ظاهر.

و قوله: «فما من كمال وجودى و لا خير الّا و فيه اصله و منه نشؤُه، الخ»
اقول: فيه اعلم ان الكمال عَلى ثلاثة اقسام:

القسم الاوّل الكمال الحقّى و هو الذّات الحقّ عز و جل.

و القسم الثانى الكمال الحقيقى و هو الكمال الفعلى و هو ما ينسب الى الفعل و المفعول الاوّل اعنى الحقيقة المحمديّة و ما يشتق منهما و هو المثال و الاية و الوجه المسمى بالعنوان.

و القسم الثالث الكمال الممكن و هو ما يكون من صفات العقول و النفوس و الاجسام و المصنف و اتباعه يزعمون ان القسم الاوّل هو منشأ القسمين الاخيرين و هو المعنى عندهم بنحوٍ اشرف يعنى ان كمال العقل هو فى الذات الحقّ عز و جل بنحوٍ اشرف و هو كمال الذات او من كمال الذات على الاحتمالين و هو قوله و فيه اصله و منه منشأوه اى فى الواجب اصله يعنى اصله

هو ذات الحق او انه شأنه فالاوّل كالحروف من الالف و الثانى كالنار من الحجر و العلّة فى ذهابهم الى هذا و نحوه تقديرهم للكون و النّشؤ بمقتضى افهامهم و قياسهم له على ما يصدر عنهم بهوى انفسهم و مَن اضلّ ممّن اتّبع هويه بغير هدىً من الله فاخبرنى ايّها الناظر فى ايّ كتاب رووا هذا عن نبيهم محمدٍ صلى الله عليه و اله و فى ايِّ حديثٍ نقلوه عن اله صلى الله عليه و اله و لكنهم لمّا سمعوا ما وصل اليهم من اهل الحق عليهم السلام مِنْ انّ الله سبحانه خلق كلّ شىءٍ و فيها اشياء لاتدركها عقولهم و قالوا عليهم السلام انه عز و جلّ خلق الْاشياء لا من شىء فاستبْعَدَتْ عقولهم اَنْ يكون شىء لا مِنْ شىءٍ و انّما يكون الشىء من الشىء فلمّا نظروا تناهت عندهم العلل الى علّةٍ لا علّةَ لها و هو ذات الله عز و جل فقالوا ما قالوا و ليست القدرة الباهرة بايجاد شىء من شىء لان ذلك شأن قدرة المخلوق العاجز و انّما القدرة الباهرة بايجاد الشىء و احداثه لا من شىءٍو ايضا انا قد ذكرنا مكرراً و نذكر انه يلزم على قولهم انّه يلد لان هذا المعنى الذى يشيرون اليه احد اصناف الولادة و قد ذكرنا ايضا انّه اذا انشأها من ذلك الاصل الذى هو ذاته او من ذاته كان مختلف الاحوال اذ حال الذات قبل الاخراج مغايرٌ لها بعد الاخراج لانّ البارز ان كان هو بعينه هو الكامن خلت الذّات و اختلفت الحالات و ان كان غيره فالبارز اِنْ كان من ظهور الكامن و شعاعه فحالة الاشراق غير حالة عدمه و ان لميكُنْ من ظهور الكامن و شعاعه لم يكن منه و انّما كوّنه لا من شىء.

و قوله : «و هذا هو البرهان على توحيده» يريد به انّ كونه محض حقيقة الوجود بلا حدّ و لا نهاية بحيث لو فرض من الاغيار غيرٌ فهو امّا منه و امّا عنه و الّا كان محدوداً بذلك الغير متناهياً و هذا بُرهانٌ محكم على التوحيد كما ذكر و ان لم يصحّح قوله منه او عنه لانه يريد الابتداء و التبعيض و التنزل و الظهور و هذه عندنا باطلةٌ فى حق ذاته تعالى و انما يصحّ فى خزائنه الامكانيّة.

قال : فلايمكن تعدّد الواجب لانه لو تعدّد لكان المفروض واجباً محدوداً لوجود ثانى الاثنين فلم يكن محيطاً بكلّ وجودٍ حيث تحقّق وجود لم يكن له و

لا حاصلاً منه فائضاً من لدنه فحصلت فيه جهة عدميّة امتناعية او امكانيّة فكان زوجاً تركيبيّاً كالممكناتِ و لم يكن تحت حقيقة الوجود الذى لايشوبه حدّ و عدم هذا خلف فثبت الّا ثانى له فى الوجود و انّ كلّ كمالٍ وجوديّ رشح من كماله و كل خير لمعة من لوامع نورِ جماله فهو اصل الوجود و ما سواه تبع له مفتقر فى تجوهرِ ذاته اليه.

اقول قوله: «فلايمكن تعدّد الواجب» حقّ لا فى الخارج و لا فى الذهن و لا فى نفس الامر لانّه لو تعدّد ففرض اثنين فما زاد لكان المفروض واجباً اوّلاً بالنظر الى من فرض معه محدوداً بذلك المفروض فتقول هو الّا المفروض ثانيا فكان فى المفروض واجباً جهة امكانيّة او امتناعية بان تكون هو و يمكن ان يحيط بكمال المفروض معه او يمتنع فتكون ذاته مركبة مما هو بالفعل و مما هو بالامكان او بالامتناع و المركب لايكون واجبا لما فى ذاته من الانتظار و التوقع و هو قول المصنف لوجود ثانى الاثنين فيكون منتهياً اِلى كمال الثانى اذا لم يكن كمالُه لَه او عنه فيكون فاقداً ناقصا لانه اذا تحقّق وجود و كمال مغايران له و لم يكونا له و لا عنه كان فاقداً لهما غير محيط بهما فوجوده و كماله مقيّدان بذلك الغير فتكون ذاته منتظرة متوقعةً لما يمكن او يمتنع.

و قوله: «و لا فائضاً منه» يشير به الى ان الكمالات و الوجودات الممكنة فائضة من ذاته و قد بيّنّا فى كثير ممّا كتبنا ان جميع الكمالات الممكنة ليس كمالات حقيقيّة و انما هى نقائص فى ذواتها و انما سمّيت كمالات فى الممكنات لكونها فى الحقيقة اجزاء و آلات لذوى الحاجات يكون فاقدها محتاجاً اليها و بها يدرك حاجته فسمّيت لهذا كمالات و الّا فهى نقائص و كذلك الوجودات الممكنة على حدٍّ واحدٍ فاذا كانت نقائص و حقائقها من حيث ذواتها اعدام فكيف تكون فائضةً من الذات الكاملة كمالاً غير متناهٍ فى الغنى و التحقق الذاتى انْ هذا الّا اختلاق فلو حصل تحقق او كمال غيره اى ليس له و لا عنه لتركّبت ذاته كما قلنا مما به هو من الواجب له و ممّا هو فاقد له فيكون كسائر الممكنات و لم يكن تحت حقيقة الوجود الذى لايشوبه حد و عدم اى لم تكن

حقيقة الوجود الصرف صادقة عليه هذا خلفٌ فثبت ان لا ثاني له اى ليس غيره في الوجود و المصنّف يريد بان الواجب تعالى لا ثاني له في مطلق الوجود و هو غلط و نحن نريد انه لا ثاني له في الوجود الحق و ذلك لامتناع التّعدّد في الوجود الحق و لا ثاني له في الوجود الممكن لان الممكن اثر فعله فلاينسب الى رتبته كما لاينسب القيام الى رتبة زيد فلايقال انه ثانٍ لزيدٍ.

قال: «و ثبت ايضاً ان كل كمالٍ وجوديّ رشحٌ من كماله» هذا مثل سائر كلماته و ليس بصحيح الّا اذا اريد انّ كلّ كمالٍ فيما سواه و هو المدلول عليه بقوله كلّ كمال وجودى رشح و اثر من فعله لم يفض شىء منها من الذات لا بالانفصال و لا بالاشراق و لا بالتنزل و الظهور و امّا اذا اريد انّ شيئاً مِنْهَا كعِلم زيْدٍ فائضٌ من ذات الحقّ بالانفصال او بالاشراق او بالتنزل و على اى معنى فُرض فهو باطل لانّه نقائص لايصح في دين الاسلام انه تعالى محلٌّ لها اَوْ اَنَّها جزءٌ منه او حصّة كحصّة النوع من الجنس و الشخص من النَّوْع او انها اشراق من ذاته سواء فرض انّه اقتطعها او ميّزها او افاضها ام كانت كذلك باصلها الغير المجهول فعل ذلك بالله سبحانه ام كانت بغير تكوين ام غير ذلك على اختلاف انظارهم، و كذلك قوله: «و كل خير لمعة من لوامع نور جماله» فانه في مراده و في مرادنا كالكمال و كالوجود.

و قوله: «فهو اصل الوجود و ما سواه تبع له مفتقر في تجوهر ذاته اليه» كسائر اقواله و قولنا فيه كسائر اقوالنا لانّ الاشياء تتحقّق بموادّها و صورها فموادّها التي يسمى بالوجودات و صورها المسماة بالماهيّات اخترعها عز و جل بفعله و ايجاده ليس من اصلٍ متحقّق قبل الاختراع و ليس لها ذكر كوني قبل ذلك الّا بما هي ممكنة في العمق الاكبر فجميع الاشياء و ما لها و ما ينسب و ينضاف اليها تنتهي الى فعله و جميع اياته ناطقة بذلك لكل من له اذن واعية منها انّك اذا ضربت بيدك او بخشبةٍ على الارض مثلاً حصل لذلك صوت فتدبّر من اين اتى هذا الصوت مع العلم الضروري بان الاشياء اذا وجدت من شىء انّما توجد من نوعها و ليس في يدك و الخشبة و لا في الارض صوت ليخلق ذلك

الصوت الذى سمعته منه و انّما خلق اى مادّته لا من شيء و ليس من الهواء لانّ الهَواء ليس فيه صوت فان قلتَ انك قُلْتَ ان الاشياء لاتوجَد الّا من نوعها و الهواء نوع الصوت قلتُ انّ النوع يتحقّق فى فرده بلا تغيير كالانْسٰان فى زيد بخلاف الهواء فانه لو كان نوعاً له على المعنى المعروف من النوع لكان الهواء بنفسه هو الصوت و انّما التشخص فى الصغر و الكبر و القصر و الطول كما اذا تلفّظتَ تلفّظاً صغيراً حكاية للفظٍ كبير فيكون اللفظ هو الهواء كالتّنفس بدون صوتٍ و اذا دَقَقْتَ فى اسفلِ حوضِ ماءٍ يسمع الصوت و ليس ثَمَّ هواء نعم الهواء هو محلّه اى محلّ قيامه فهو من جملة مشخّصاته و المشخّصات خارجة عن النوع و الّا لم يتحقّق النوع اصلا فالنوع تؤخذ منه مادة الشخص و صورته و تؤخذ من الجنسِ مادة النوع و الصوت مادته مخترعة لا من صوت و صورته من الكبر و الصغر و الطول و القصر مخلوقة منه اى من نفس الصوت من حيث هو كما خلق الانكسار من نفس الكسر من حيث نفسه نعم اذا فتّشتَ عن حقيقة صورته وجدتها محدثة من هيئة الدَّقّ فَانّ الدفعَ هو الفعل الذى به حدث الصوت و قد بَيّنّا مراراً ان هيئة المفعول من هيئة الفاعل كما ترى ان هيئة الكتابة من هيئة حركة يد الكاتب و منها النور الظاهر من السراج فانه حدث من مسّ فعل النار اى حرارتها و من دخان الدهن الّذى حدَث مِن تكليس حرارة النار التى هى فعلها و ليس فى النار نفسِها ضياء و لا فى حرارتها و يبوستها ضياء و لا فى الدخان ضياء فمن اى شيء خلق الضّياء و هكذا جميع الاشياءِ و بالجملة مذهبنا فى هذه الامور تبعاً لمذهب موالينا وَ سَادَاتنا صلّى الله عليهم اجمعين ان الحق عز و جل لاتكون ذاته مبدأ لشيءٍ ممّا سِوَاه فى كلّ شيء و انّ كلّ ما سواه اثر فعله لم يكن له ذكر و لا اسم و لا رسمٌ قبل فعلِه بحالٍ منَ الْاَحْوال بل كل شيء منها و لها مخترع و اثر لِفِعْلِه فكل شيء سواه ينتهى الى ايجاده و صنعه.

و قوله: «فهو اصل الوجود و ما سواه تبع له» يريد به ان ذاته تعالى لما كانَتْ حقيقة الوجود كان ما سواها من كلّ الوجودات تابعاً لِتلك الحقيقة فى التحقق بها اى تحقّق كل شيء بنفس تحقق الذات فلا تحقّق لها الّا تحقّق الذات

و بهذا المعنى تكون الاشياء اعراضاً له قائمة به قيام عروض و قد قال فى المشاعر فى الاستشهاد على ثبوت الوجود مستشهداً بكلام الحكماء انهم قالوا ان وجود الاعراض فى انفسِها وجوداتها لموضوعاتها او وجود العرض بعينه حلوله فى موضوعه انتهى ، و هو تمثيل منهم لوجودات الاشياء و قيامها بالوجود الحق و هذا منطبق على التشبيه بالثلْج و الماء و قد ذكرنا قبل قول شاعرهم فى قوله :

انا كالثوب ان تلوّنْتُ يوماً　　باحمرارٍ و تارةً باصفرارِ

فكون ما سواه تبعاً له مفتقراً فى تجوهر ذاته اليه من هذا القبيل و كل هذا من فروع القول بوحدة الوجود و كل ما ارادوه باطل ليس من الحق فى شىء بل الحقّ انّ ما سواه مفْتقر فى تجوهر ذاته الى صنعه و الى امره و صنعه فعله التى قامت به قيام صدورٍ و امره اوّل مخلوقٍ صدر عن فعله قامت به الاشياء قيام تحققٍ قياما ركنيّا لان وجوداتها من شعاع وجوده فافهم .

قال: وهمٌ و ازاحة ان اوهن الطرق و اضعف الحجج على التوحيد طريقة بعض المتأخرين نسبوها الى ذوق بعض المتألهين حاشاهم عن ذلك يبتنى على كون مفهوم الموجود المشتق امراً شاملاً عامّا و كون الوجود شخصيّاً حقيقيّا مجهول الكنه قالوا يجوز ان يكون الوجود الذى هو مبدء اشتقاق الموجود امراً قائما بذاته هو حقيقة الواجب و وجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة و من غيرها المنتسب اليه و معناه احد الامرين من الوجود القائم بذاته و ما هو منتسب اليه و معيار ذلك ان يكون مبدء الاثار .

اقول: هذا الذى جعله المصنف اوهن الطرق ادقّها و امتَنُها و ان كان فيه تقصير من جهة التعبير و لعل من نسبوه اليه عبّر عن مقصوده على نحو الرمز بنوع التمثيل كما اذا قلت زيد مثلا شخص حقيقى و ذات متحققة فاذا اردت ان تعبّر عن بعض اثاره الفعلية او الانتسابيّة قلتَ الزيادة اِشتققتها من لفظ اسمِ زيدٍ فتحقّقها بنسبتها بالاشتقاقِ مِنْ لفظِ اسم زيد لان حقيقة هذا اللفظ اعنى الزيادة

اِنّما تقوّمَتْ بِمَادتها التى هى صورة مادة اسمه يعنى ان الزاى فيها من صورة زاى زيد و ياءَها هى صورة يائه و دالها صورة داله و الفُهَا تولّدتْ من الياءِ و هاؤها اجْتُلِبَتْ من عوارض المقام و هو التأنيث و لو لم يرد التأنيث او المبالغة لم يؤتَ بها فاذا تدبَّرْتَ الزيادة وجدتها متقوّمةً بالانتساب الى اسم زيد يعنى الاشتقاق منه و قدْ قلنا فيما مضى و نقول فيما يأتى انشاء الله تعالى و قلنا فى اكثر كتبنا انّ هيئة المخلوق من هيئة فعل خالقه تعالى و الفعل يجرى فى المفعولات على حسب قوابلها كما قلنا ان هيئة الكتابة فى جميع حروفها على هيئة حركة يد الكاتب و ما وجود جميع الكائنات و تحقّقها و تذوّتها و تجوهرُها اذا نسبْتَها الى وجود الحق عز و جل و تحقُّقِه سبحانه الا كوجود لفظ الزيادة و تحققها و تذوّتها من لفظ اسم زيد و لله المثل الاعلى و مثل ضرْباً الذى هو المصدر المشتقّ مِنْ ضَرَب الذى هو فعل زيدٍ و ضرْباً معْنى اشْتقَاقِه و حقيقتُه انَّ ضاده صورة ضادِ ضرب و راءه صورةُ راءِ ضَرب و باءه صورة باءِ ضَرَبَ فزيد فى هذا المثل آيةُ الذاتِ الحقّ عز و جل و ضَربَ الذى هو فعل زيد آيةُ مشيّته تعالى و ضرباً الذى هو المصدر آيةُ مفعوله فوجود ضرْب بسكون الراء انما هو عبارة عمّا اشْتُقَّ من ضرب بفتح الراء فاذا جعل الحكيم الوجود شخصيّاً حقيقيّا يعنى ذاتا بسيطةً واحدة تشخصّها بما هى ذات لا غير قائما بذاته هو حقيقة الواجب تعالى بقوله مجهول الكنهِ و جعل وجود غيره عبارة عن انتساب ذلِكَ الغير اليْه اى ان حقيقة وجود كل موجود كالمعنى الاشتقاقى من اسم الذات على نحو ما اشرنا اليه من التمثيل و التبيين و انّما عبّر بالموجود على ارادة المعنى الاشتقاقى على طريقة الرمز و التمثيل لم يكن طريق اقوى و لا ادقّ و لا اصحّ من طريقه و لا امتَن من تحقيقه الّا انّه لوّح بسرّ الله لآل الله فتلقاه من لايلقاه.

و قول المصنّف: «فيكون الموجود اعمّ من تلك الحقيقة و من غيرها» ليس بشىء لان العارف لايطلق الموجود بهذا المعنى المتعارف على الذات البحت اذ هذا المعنى المتعارف انّما يطلق على الايات يعنى انه عز و جل موجود باثباته اى اثبات معرفته فى العقول لانّه تعالى كما قال سيّد الوصيين

عليه السلام وجوده اثباته و دليله آياته هـ. نعم يطلق هذا اللّفظ من حيث التسمية على كلّ ما هو شيء في رتبة صحة الاطلاق و هذا القيد للاحتراز عن تناول ارادة الذات البحت لانه تعالى لاتطلق عليه عبارة و لاتميّزه اشارة اذ كل ما ينسب الى شيء او ينسب اليه شيء او يلحقه اقتران او افتراق فهو مخلوق و الله سبحانه خالقه فافهم.

و قوله قبل: «قالوا يجوز الوجود الذى هو مبدء اشتقاق الموجود الى اخره» نقول عليه ان اراد القائل بقوله الذى هو مبدء اشتقاق الموجود انّه باعتبار اشتقاق الموجود من اسمه اى الذى سمّى به نفسه لخلقه على نحو ما اشرنا اليه كما هو ظنى به و ان كان فهم الناقلون منه خلاف ما اراد كان صواباً لان تلك نسبة تحقق الموجود و كونِه من فعلِ صانعه بل تلك النسبة هى نفس كونه و تحقّقه اذا لم يرد بالنسبة نفسها المعنى اللّغوى و ان اريد بها اللغوى فنسبة كونه و تحقّقه الى الوجود الحق نسبة كون ضرْب بسكون الراء و تحقّقه الى ذات زيْد و المصنف فهم من تلك النسبة النسبة اللغويّة و المنسوب ذات الموجود و المنسوب اليه ذات الحق سبحانه و لا شكّ فى بطلان ذلك بهذا المعنى امّا الذين نقل عنهم فالله سبحانه اعلم بما ارادوا و كذلك المتألّهون الذين نقل اولئك عنهم الّا انّ ظنّى انّ هذا مرادهم و هو امّا ان النسبة هى الاشتقاق من الاسم كما اشرنا و الاسم هو الفعْل و الاشتقاق اَخْذ الذات من هيئة الفعل اى اخذ ماهية الموجود اَوْ اَخْذ مادّته مِنْ اَثرِهِ و امّا ان النّسبة اللّغويّة و يراد انّ نسبة تحقّق الموجود و كونه الى الوجود الحقّ كنسبة الضرب الذى هو المصدر فى التحقق و الكون الى ذاتِ زَيْدٍ و امّا اذا اريد ما فهم المصنّف فباطل و هو الذى ذكره بقوله و معناه احد الامرين من الوجود القائم بذاته و ما هو منتسب اليه و لعلّ قولهم ان الوجود امر قائم بذاته يشير الى ما وجّهنا به الكلام المنقول فافهم.

قال: ثم بالغوا فى امرٍ سهلِ المؤنةِ و هو ان الوجود لو كان قائما بذاته لصحّ اطلاق الموجود عليه و اهملوا ما هو مِلاك الامر و هو ان ذاته تعالى هل هو عين معنى الوجود المطلق الذى يثبُتُ للاشياءِ بعض انحائه و افراده ام لا على ان

هذا الباب مسدود عليهم حيث انه ليس للوجود المطلق الشامل للموجودات معنى الّا الانتزاعى المصدرى المعدود من المعقولات الذهنيّة الّتى لا يطابقها شيء.

اقول قوله: «و هو ان الوجود، الخ» يريد ان تخصيصهم الموجود بالحادثات لا معنى له بل ان كان الوجود الذى فرض قائما بذاته متحقِّقاً صحّ اطلاق الموجود عليه و اذا صحّ ذلك لزمهم كون مفهومه مشتقا منتسباً الى وجود قائم بذاته فلايكون المفروض كونه قائما بذاته قائماً بذاته و يلزم التسلْسل بنقل الكلام الى القائم بذاته الثانى و هكذا و على كلّ حال يكون الموجود اعم من الحقيقة اى القائم بذاته و من المنتسب اليه و اقول قد ذكرنا فى هذا الشرح و غيره ان ما يعقل من الوجود و الموجود فانّما هو حادث نعم يجوز ان يطلق من باب التسمية على العنوان و لقائل ان يقول يمكن الفرق بين الشيء القائم بذاته و القائم بغيره فيطلق الوجود على الاوّل لكونه محض الوجود او ماهيته هى وجوده بلا اعتبار مغايرة لا خارجاً و لا ذهنا و لا فى نفس الامر بخلاف الثانى فانه فى الخارج و فى الذهن و فى نفس الامر وجود و ماهية فهو موجود و لايطلق عليه وجود الّا بلحاظ ركنه الايمن او كونه بمعنى الصنع و الاثر و النور بالمعنى الثانى من معنيى الوجود و الماهية كما تقدّم و الحاصل ان القائم بذاته انّما يصح اطلاق لفظ الموجود بمعنى ما نفهم من الموجود على عنوانه من باب التسمية او على تأويل معرفته باياته او وجوده باثباته.

و قوله «و اهملوا ما هو مِلاك الامر» بكسر الميم و هو ما به قوام الشيء يعنى به انّ مناط البرهان على ذلك يتوقّف على تحرير المطلوب و هو ان ذاته تعالى هل هو عين معنى الوجود المطلق الّذى يثبت للاشياء بعض انحائه و افراده ام لا يشير به الى نحو من انواع استدلاله و كلامه يشير به الى انّ ما نعنى به من الوجود الشامل للحقيقة ليس هو هذا المعنى الانتزاعى المراد بمعناه بالفارسية بهستى فان هذا معنى مصدرى ليس له مصداق خارجى و انما هو من الامور الذهنيّة و اقول معنى كلامه هذا باطل من وجوه احدها ان كلامه فى

مواضع كثيرة من كتبه لاتأبى هذا و لكنه لمّا تنبّه له هنا وجده قبيحاً فاعرض عنه و ثانيها ان اصل هذا الاصطلاح لم يكن من وضع لغةٍ من اللغات و انّما اصطلحوا بوضع هذا اللفظِ على شيءٍ لايعرفون له معنى الّا الانتزاعى المصدرى و حيث كان هذا لايقع الّا صفة و الصفة مسبوقة بالموصوف و الموصوف انْ وصف بالوجود قبل تحقّق الوجود وجب اما ان يكون صفة او يكون الوجود هو الموصوف فيلزم على الاوّل التسلسل و على الثانى ثبوت المدّعى و ان لم يوصف بالوجود وجب ان يوصف بالعدم المنافى للتّحقق حداهم الحال الى اثبات كون الوجود اسماً للذات الموصوفة و من هنا يقولون الوجود عند العوام هو الكون فى الاعيان و عند الخواصّ ما به الكون فى الاعيان فاذا زوحموا فى بيانه اضطربت عباراتهم و مقاصدهم فمن بين نافٍ او مثبتٍ لمطلق شامل للواجب و الممكن او لعامٍ مصدرى او نسبيّ اوْ رابطى او لشىء لايعرفه و اذا تتبّعت كلماتهم ظهر هذا و نحن فى كلامنا معهم لا بدّ لنا من استعمال هذا اللفظ الّا انا نريد به فى معنيين فى المعنى الاول هو المادة و الماهية هى الصورة و فى المعنى الثانى هو بتأويل الصنع و الاثر و النور و الماهية بتأويل هويّة الشىء من حيث نفسه فكلام المصنف باطل لدوران كلامه على كل معنى من هذه المذكورات و ثالثها ان قوله من المعقولات الذهنية الخ، ينافى قوله تعالى و ان من شىء الا عندنا خزآئنه و ماننزّله الا بقدرٍ معلوم و قول الرضا عليه السلام المتقدّم فاذا اثبت الكتاب و السنّة شيئا كان قول كلٍ نافٍ له باطلاً و المصنّف مع دقّة نظره و شدّة توغّله سَلك مَسلك ارباب القشور من انّ الشىء الموجود هو الثخين الغليظ كالجبل و الانسان و امّا مثل المعانى و الصفات فهى عندهم امور ذهنيّة ليست موجودة الّا فى الاذهان و لم تكن مخلوقة للربّ الرحمٰن سبحانه و تعالى عما يقولون علوا كبيراً و يأتى الكلام فى هذا المقام انشاء الله تعالى و رابعها لمّا تبيّن له بطلان استعمال الوجود المطلق فى الواجب و الممكن انكر صدقه على ذات الواجب و الممكن و اما اتّصافه به بمعنى تحققه و ثبوته فهو صادق عليه تعالى و على الممكن عنده و قد قلنا انه باطل اذا عنى به الصدق على

الذات من حيث حصولها كما هو الثابت الجازم عنده لانه تعالى انّما يُوصف بهذا المعنى من حيث اثبات معرفته فى قلوب المؤمنين كما قال امير المؤمنين عليه السلام وجوده اثباته و خامسها لمّا تبيّن له بطلان استعمال الوجود المطلق فى الواجب و الممكن انكر صدقه اى صدق المعنى المصدرى عليه عز و جلّ و على الموجودات و كانت عباراته فى سائر كتبه مصرّحة بذلك ففرّ عن ظاهره الى باطنه فكان قد وقع فيما فرّ عَنه من حيث لايشعر فجعل ذلك الذى فرّ عنه عنواناً لمٰا يريده من شىء واحدٍ مطلق يصدق قويّه على القديم و ضعيفه على الحادث فقال كما يأتى بعد هذا بل الحق انّ هذا المفهوم العام الذى هو مبدء اشتقاق الموجود المطلق عنوانٌ لأَمْرٍ محقّق حاصلٍ فى الاشياء الخ، فقد فر بقوله عن معنى باطلٍ الى معنىً ابطل منه اذ ربّما يقال عليه لو قال بالاوّل انه اخطأ حيث قال بالاشتراك اللفظى لجواز ان يصدّقه كثير من الجاهلين باللهِ و لكنه جعل هذا عنوانا ليتمحّض ان مراده بالاشتراك بين الواجب تعالى و بين الممكن الاشتراك المعنوى لان الاشياء من سنخه تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار.

و قوله: «على ان هذا الباب مسدود عليهم» يعنى به باب كون الوجود المطلق الصادق على الواجب و غيره انما هو الوجود الحقيقى لا الوجود الانتزاعى المصدرى.

و قوله: «من المعقولات الذهنية التى لايطابقها شىء» يعنى خارجى نقول عليه زيادة على ما تقدم ليفهم من وفّق الفهم و الهداية هذه الامور الذهنيّة شىء ام ليست شيئا فان كانت شيئا فلايخلو امّا ان يكون منتزعة من الخارجى او لا فان كانت منتزعة من الخارجى فقد طابقها شىء و ان لم تكن منتزعة فاما ان يكون ذاتا او صفة فان كانت ذوات فمن خالقها فى الذهن و لا شكّ ان خالقها هو ربّها فان قيل هو النفس او قيل هى صفة مع ان ايجاد صفة بلا موصوف ممتنع عقلا و نقلا كما روى عن الرضا عليه السلام فتكون تلك كلّها ردّاً لكتاب اللهِ العزيز حيث يقول و ان من شىء الا عندنا خزآئنه و ماننزّله الّا بقدرٍ معلومٍ و يقول تعالى و اسرّوا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور، الايعلم من خلق فاذا

اخبر تعالى انه خلقها و وضعها في الذهن بقدر معلوم كان قوله لايطابقها شيء باطلا و ان لم تكن شيئا فجعلها اشياء في الذهن و لا شيء باطل.

قال: ثم ليت شعري كيف وضع الرجل اللغويّ او العرفي لفظا مشتقا و لم يفهم بعدُ مفهومَ مبدء الاشتقاق و كيف يكون المشتق اعرف المفهومات و مبدؤه اخفى المجهولات بل ممتنع التّصوّر و كيف يكون المشتقّ معنى واحداً و مبدؤه متردّد بين امرين احدهما تلك الذات المجهولة الكنه و ثانيهما النسبة اليه و النسبة الى المجهول مجهولة ايضا.

اقول يقول: «ليتني اشعر» و هو تعجّب منه حيث جعلوا مبدء الاشتقاق مجهول الكنه و اشتَقّوا منه معلوم الكنه يريد ان الذى ينبغى ان يكون مبدء الاشتقاق معلوما ليتمكن من الاشتقاق منه و فيه انّهم انّما ارادوا من الشيء القائم بنفسه بمعنى الوجود المعنى الانتزاعى المصدرى لا ان ذاته عندهم معلومة بهذا المعنى لينافي قولهم مجهول الكنه و جعلوا اثاره موجودة بالوجود المعروف و هذا انّما اطلقوه على مجهول الكنه لا على جهة الاكتناه بل على جهة التعريف للمقصود و السير الطبيعى فى التعريف انْ يكون المشتق معلوم الكنه لقربه منهم و مجانسته لهم فيعرفون ما يجانسهم و لما كان المبدء مجهول الكنه و ذاته المجهولة الكنه ليست مبدء الاشتقاق و انّما مبدء الاشتقاق فعله و اثر فعله اللذانِ لَهُما نوع مجانسةٍ لهم فيحسن ان يطلقوا عليهما ما يعرفون و ان ينسبوا اليهما ما يكتنهون و لمّا كانا ليسا مبدءاً للاشتقاق من كل شيء يصحّ ان ينسب اليه الفعل و الاثر و انما يكونان مبدءاً اذا نُسِبا الى الشيء القائم بنفسه الذى هو مجهول الكنه اطلقوا عليه ما يعرفون ليتعيّن عندهم في كون فعله و اثره هما مبدء الاشتقاق لا ما نسبا الى غيره فيجب فى دليل الحكمة بل فى العقل ان يكون المشتق معلوم الكنه و المشتق منه اعنى علّته التى ينتهى اليها معلوم الكنه و لو بوجهٍ ما و يجب ان يكون الشيء الذى يرجع الى حكمه كل شيء و لايرجع حكمه الى شيء غيره مجهول الكنه و الّا لكان مدركا و المدرك مجانس و المجانس يجب ان يرجع الى الغير المجانس و الغير المدرك و الرَّجل اللغوى و

العرفى لايمكنهما وضع لفظٍ بازاء ما لايدركانِه لما تقرّر من انه يجب ان يكون بين اللّفظ و المعنى مناسبة ذاتية لان الاسم كما قال الرضا عليه السلام صفة موصوف و لا شكّ فى وجوب المناسبة بين اللفظ و المعنى و لا شك فى لزوم الاقتران بين اللفظ و المعنى و الاقتران و المناسبة يمتنعان فى حق الغنى المطلق القائم بنفسه فيجب ان يكون ما يتقوّم به مبدء الاشتقاق اخفى المجهولات و ممتنع التصوّر نعم من يزعم ان الاشتقاق من نفس الذات لا من فعْله و اَمْرِه كالمصنّف اذا قُبِل منه هذه الاوهام الباطلة يصح ان يقول ما قال من كلّ ممتنعٍ محال.

و قوله: «و كيف يكونُ المشتقّ وَاحِداً» معنى واحداً و مبدؤه مردّد بين امرين:

احدهما تلك الذات المجهولة الكنه.

و ثانيهما النسبة اليه و النّسبة الى المجهول مجهولة ايْضا» مشتمل عَلى مغالطة و امور غير مسلّمةٍ و اشياء مختلطة لو اردنا تفصيل ذلك لطال الكلام مع عدم الفائدة و انما المطلوب بيان الحق اذ ليس هذه الامور مختصة بقوله هذا بل كل اقواله او جلّها من هذه المقولة و نحن نعْلم انه لم يرد ذلك و انما هذا عنده طريق مستقيم و نحن نقول عليه بنحو ما تقدّم انّهم لم يريدوا من وحدة المشتق الوحدة الحقيقيّة و انّما اَرادوا الوحدة النوعية و الجنسيّة و امّا مبدؤه فهو النسبة الى فعله و اثره لا غير و اما الذات المجهولة الكنه فليست مبدءاً كما ذكرنا فليس المبدء متكثّرا بالتردّد عند اهل الحقّ عليهم السلام و امّا التردّد بين الشيئين فى المبدأ فلايكون الّا على رأى المصنّف فيكون المبدأ على الصحيح هو الذات المعلومة اعنى الفعل و اثره فان قلت كيف يكون الفعل ذاتا و هو امر اعتبارى او صفة على قولك قلتُ انّ الفعل انما يكون عرضاً قائما بالفاعل قيام صدورٍ بالنسبة الى الذات الحق لانّ هذه نسبته بالنسبة اليه تعالى و امّا بالنسبة الى آثاره التى هى المفعولات فهو ذاتٌ متحقّقة تذوّتَتِ الذواتُ من صفةِ هيئة تذوّتها فاذا نسبتَ تذوُّتَ ذاتِ زيدٍ الى تذوُّتِ ذاتِ الفعل الذى قلنا انه عرض

بالنسبة الى ذاتِ الحق عز و جل كان جزءاً من الفِ الفِ جزء هى ذات الفعل و الفعل هو ادم الاوّل عليه السلام و حوّاؤه هى امكانات الاشياء و وقته السرمد و مكانه هو الامكانات المشار اليها .

و قوله : «و النسبة الى المجهول مجهولة» فيه ان النسبة اذا كانت الى ذات المجهول البحت حيث تصحّ النسبة و امّا اذا كانت نسبةَ اشراقٍ و نسبة تأثيرٍ فليست مجهولةً بل هى معلومة كما نحن فيه لان النسبة ترجع فى الحقيقة الى الفعل و التّأثير و هى معلومةٌ فافهم و لاتصغِ الى اوهام المصنّف و متابعته لاراءِ مَن تقدّم عليه .

قال : بل الحق ان هذا المفهوم العام الذى هو مبدء اشتقاق الموجود المطلق عنوان لامرٍ محقّق فى الاشياء متعدِّد حسب تعدُّدِها مقول بالتشكيك عليها بالاشدّيّة و الاقدميّة و مقابلَيْهِما و اكمل الموجودات و اشدّها هو الوجود الحق الذى هو محض حقيقة الوجود لايشوبه شىء غير الوجود و هو اظهر الوجودات و اوضحها بحسب نفسه لكن لفرط ظهوره و قهره و استيلائه على المدارك و الاذهان صار محتجباً عن العقول و الابصار فحيثيّة خفائه بعينها حيثية ظهوره و على هذا تبتنى مسئلة التوحيد و به ينفتح بابه لا بغيره اصلا .

اقول : يريد ان مفهوم الانتزاعى المصدرى العام كما ذكره نقلا عن كلام اولٰئك النّاقلين عن بعض المتألّهين و انّه من المعقولات الذهنيّة التى لايطابقُها شَیْءٌ الذى جعله اولئك شامِلاً لجميع الاشياء واجبها و ممكنِها ظلّى اعتبارى لا تحقّق له فى الخارج فكيف يصدق مثل هذا النحو من الوجود على الذات الحق سبحانه بل الحقّ فى المَسْئلةِ انّ هذا المذكور عنوان اى دليلٌ و آية لامرٍ اى لوجودٍ محقّق ثابت فى نفسه فى الخارج و هذا الوجود المحقّق سارٍ فى الاشياء متعدّد فيها حسب تعدّدها بكل نوع من انواع التعدد تعدّد الاعداد فى مراتبها او فى معدوداتها و تعدّد الانواع من الاجناس او تعدد الحصص النوعية او الفصليّة و تعدد الجزئيّات و تعدّد الاجزاء و الحاصل انه اذا كان تعدّده بحسبها فكل طور من اطوار التّعدّد جارٍ فى افرادِهَا و كلّ طورٍ من التَّعدد الجارى فى افرادها

يجری فی اطوار ذلك الوجود السّاری فی الاشياء كلّ بحسبه و هذا معنی كلامه و ما يوافقه من المعانی و قد قلنا انّ الذی التجأ اليه اسوء من الذی فرّ عنه لانّه لم يرض بكون الوجود المطلق الشامل للواجب و للاشياء ان يكون مصدريّا ذهنيّا انتزاعيّا و حكم بان هذا عنوان لوجود ذاتی متحقّق شامل للواجب تعالی و للاشياء بكل نوع من انواع حقائقها و اعراضها و اوصافها و اسمائها و سائر آثارِها متّحد بماهياتها علی طبق ما هی عليه من الذّوات و الاحوال و الاثار و صلوح الانتزاعی لذلك التّعدد و الكثرات المختلفة محقّق لكونه هو اكوانها فی الاعيان امّا الحقيقی الذی يزعم ان الانتزاعی عنوانه فلايصلح لشیء ممّا ذكر اذ ما يليق بالوجوب لايليق الحدوث بمثله و قسيمه او جزئه او جزئيّه و كيف تكون حقيقة واحدة بعض افرادها هو الحق عز و جل و بعضها الجدار و الحجر و الشجر و تلك الحقيقة صادقة علی ذوات تلك الافراد جميعها بالتواطی و ان كانت صادقة علی ذواتها من حيث الكم و الكيف بالتشكيك فنفی المصنف الانتزاعیّ المصدری و شمولَه مع امكان توجيهه الی نوع من الصحة و اثبت الحقيقی الذی كان الانتزاعی عنوانه و العنوان وصف المُعَنْوَنِ و صفته التی من عرفها فقد عرف المُعَنْوَنَ فيجری فيه كل ما يجری فی العنوان و الّا لم يصح كون العنوان عنواناً ما هذا الّا شیء تكاد السمٰوات يتفطرن منه و تنشق الارض و تخرّ الجبال هَدّاً و قال ذلك الحقيقی الذاتی الذی هو حقيقة الاشياء اعنی ما كان الانتزاعی المصدری عنواناً له مقول بالتشكيك عليها بالاشدّية و الاقدمية و مقابلَيْهِما يعنی انّ ذلك الوجود الحقيقی يقال علی جميع الاشياء واجبها و ممكنها بالتشكيك فالفرد الواجب يقال عليه ذلك الحقيقی بالاشديّة و الاقدميّة شدّة و قوّة و قدماً ليس لها نهاية و ليس وراءَهَا غاية و لايحتمل فی شیءٍ مما يصح عليه امكان الزيادة لا ذهناً و لَا خارجاً و لا فی نفسِ الامر و الافراد الممكنة يقال علی كل واحدٍ بنسبة مرتبته من الكون بالشدّة و بالضعف و بالتقدم و التأخر و النقص و الزيادة و اقول اذا اراد به ما نريده نحن من كون المراد بالوجود هو المادة صحّ قوله فی كل ما يتعلق بالحوادث و بطل قوله فی كل ما

ينسب الى الذات الحق تعالى مطلقاً اى سواء اراد به المادة ام غيرها.

و قوله: «و اكمل الموجودات و اشدّها هو الوجود الحق، الخ» يريد به انّ تلك الحقيقة الوجودية تحتها افراد تصدق على افرادها بالتشكيك و اكمل الموجودات و اشدّها هو الوجود الحق فيكون الوجودات الممكنة عنده افراد ذلك النوع الذى سمّاه الحقيقة و الواجب واحد منها الّا انه قوى شديد خالص لايشوبه شيء و هى غير خالصة بل مشوبة باشياء ليست وجودات فيلزمه ان الاشياء كل واحد منها واجبها و ممكنها اما ان تكون جزئيّات تلك الحقيقة او اجزاء من ذلك الكلّ و على كل تقديرٍ يكون المصنّف و اتباعه من الجاعلين بينه و بين خلقه نسبا كما فى قوله تعالى فيمن قال انّ الملائكة بنات و جعلوا بينه و بين الجنّة نسباً.

و المصنف ايضا قائل ان تلك الحقيقة الخالصة عن شوب النقائص هى الواجب تعالى فيكون من الجاعلين له من عباده جزءاً ان الانسان لكفورٌ مبين و يلزمه ايضا انّ هذه النقائص و الاعدام و الماهيات و المعقولات الذهنيّة ان كانت اشياء فهى امّا مخلوقة و امّا قديمة فان كان الوجود حقيقة لكل شىء فهو حقيقة لها فلاتكون نقائص بل قد تكون متمّمة و قد قرّرنا فى شرح المشاعر و غيره انّ الله عز و جل لم يخلق شيئا فرداً قائماً بذاته للذى اراد من الدلالة عليه و اثبات وجوده كما قال الرضا صلوات الله عليه و الاشياء بجميع اجناسها و انواعها و افرادها و ابعاضها و صفاتها و احوالها و افعالها و اقوالِها كلّها مركّبة من وجودٍ هو مادّتها و من ماهيّة هى صورتها فاذا خلق اللهُ وجود شىءٍ بقى فى خزانة جنسه او نوعه او امكانه غير متميّز و لا متحصِّص و لا متشخّصٍ بل هو كالقطرة فى الماء قبل انفصالها و كالحرف فى مداد الدواة و لم يكن متعيّنا لذلك الشىء فى نفسه و لا عند احدٍ من الخلق حتى يلبسه فعل الفاعل عز و جلّ ما قدّر له من الصّور المشخّصة و الحدود المعيّنة كما قال تعالى فى اى صورة ما شآء ركّبَكَ فاذَا لبس الكسوة ظهر فى الاعيان و هكذا كلّ حصّةٍ من جنس او من نوعٍ بل حقيقة هذه الوجودات كلها حِصَصٌ من اجناسِها تتميّز بالفصول التى هى الصور

النوعية او حصص من الانواع تتميّز بالحدود الهندسيّة و الهيئات الشخصيّة بل حقيقة تلك الوجودات عند مَن ينظر بنور الله اجزاء من كلٍّ لَا جزئيّات من كلّى و انّما هى كما فى الباب و السرير و الصنم من اجزاء الخشب تتميز بالصَور و على كل فرض فان كلّ وجود منها فانّما كماله بتحقّقِه و تعيّنه و ذلك متوقف على هذه المعيّنات و هى اشياء و ما كونها اشياء الّا بتحقّقها فى مقاماتها و فى انفسها هى وجودات و مُعَيِّنات نوعيّة فهى كحصص الخَشب فانّها فى انفسِها وجودات و معيّنات نوعيّة ثم يُميّز بعضُها مِنْ بعضٍ بالمعيّنات الشخصية فالتمييزات النوعية و التمييزات الشخصيّة على نمطٍ واحدٍ و اذا فحصتَ عن حقائقها وجدتها كلها وجودات موصوفيّة و وجودات صفتيّة و ليس فيها شىء غير هذين اذ ما ليس بوجود ليس بشىء و ان كان وجود كل شىء بحسبه و ما يظن انه نقص بمعنى عدم فهو ان كان شيئا فهو وجود مخلوق كغيره و الّا فلا شىء و لا عبارة عنه و دعوى امتزاج شىء بلا شىء او تركيبه منه و من لاشىء باطلة اذِ الامتزاج او التركيب انّما يكون من الوجوديات و حيث ذهب المصنف الى ان الوجودات المشوبة هى فى ذوات انفسها على ما هى عليه قبل الشوب و انّما عرض لها ما لحقها من عوارض مراتب تنزّلاتها للرتبة لا لذاتها فعليه ان يكون كلّ ما تصدق عليه الشيئيّة وجوداً بنسبته و كل ما هو وجود فهو لذاته باقٍ عَلَى صرافة الوجود لذاته كما قالوا فى الماء فى الثلج فتساوى جميع الاشياء فلايكون للتخصيص فائدة بل على قوله كلّ شىء ازلىّ لذاته و انما ينسب الحدوث و الامكان للافراد المشوبة مِنْ حيث لحوق عوارض المراتب لها و كل شىء منها غير مُحْدَثِ الذّات و انما نسب اليه الحدوث للعوارض و على قولنا تبعاً لقول موالينا عليهم السلام كلّ شىء سوى الذات الحق عز و جل حَادثٌ لا من شىء اى لم تكن مادّته مأخوذةً من شىء قبله غير مخترع المادة ليكون مصنوعاً من غير مصنوع فكل شىءٍ منها لم يكن مذكورا قبل جعله ممكنا لا بكونٍ و لا بامكانٍ و لا بعلمٍ و لم يكن مذكوراً قبل كونه الّا بامكانه قال تعالى اوَلايذكر الانسانُ اَنَّا خلقناه مِن قبلُ و لم يكُ شيئاً، فالذى يزعم المصنف

انّه غير الوجود ما هو حتّى نعْرفه فان كان قوله حقّا بان الوجود هو حقيقة كل شيء فليس شيء غيره و ان كان شيء ثبت غير الوجود فالوجود لايكون حقيقةً لشيء.

فقوله: «هو الوجود الحق الذى هو محضُ حقيقة الوجود لايشوبه شيء» يلزم عليه انّ هنا اشياء غير الوجود و قد بيّنا ان الامور الذهنيّة و الاعتبارية و امثالهما ان لم تكن اشياء موجودة لم تكن اشياء تشوب غيرها و لايلزمنا ما يتوهم انها غير موجودة او انها موجودة بالوجود فان الوجود موجود و لايقال انّما وجد بنفسه و غيره وجد به لان قولك انه وجد بنفسه اتريد به انه هو الايجاد فيلزمك انه فعل لا مفعول ام تريد ما به التحقّق و القوام فيلزمك ما نقوله انّه المادة و آية ذلك ان الصورة فى المرءاة تقوّمت بمادّتها فاذا قلتَ انّما تقوّمَتْ بقيّوميّة المقابل للمرءاة و هو وجودها قلتُ هذا صحيح و لكن تعرف كيفيّة التّقوّم و باى شيء كان ام لا فان كنتَ تعرف ذلك وجب منك القول بما نقوله و ان كنتَ لاتعرف فانا علىَّ البيان و الله سبحانه المستعان قد ذكرنا ذلك مرارا الّا انّه لغموضه و عدم التفات اكثر البصائر اليه خفى قبل البيان و بعده و الآن اذكره ان الشيء يتقوم فى بقائه بما تقوّم به فى ابتدائه و فى الابتداء تقوّم بمادته و صورته و من ايات هذا الصورة فى المرءاة و نمثّل بها للبيان امّا مَادّة الصّورة فى المرءاة فهى ظِلّ المقابل المشرق على المرءاةِ المنفصل و لم نرد بالمنفصل حصول الانفصال فيه و عدم اتّصاله بالمقابل لانه ظل له و لو انفصل عنه فنى و انّما نريد ان الهيئة المتّصلة بالمقابل المتقوّمة به قيام عروضٍ لم تكن هى التى فى المرءاة بل التى فى المرءاة ظلّها فهو متقوم بالمقابل اعنى ذا الظِلّ تقوّمَ صدورٍ و متقوم بالمرءاة تقوّم عروضٍ و هيئة الصورة اى صورتها هى هيئة المرءاة من الكبر و الصفاء و البياض و الاستقامة و مقابلها و قد قلنا انّ مادّتها التى هى ظلّ القائمة بالمقابل قائمة بما فى المقابل قيام صُدُورٍ و اشراق فهى دائمة الاشراق و الافاضة كاوّل المقابلة و المرءاة دائمة الانتزاع بقابليتها و الاستفاضة فكلٌّ بقائها و دوامِها كاوّل حصولها و لم اُرِد التشبيه اصلاً الا للتّعبير بل المراد ان

جميع احوالها فى اوقاتها حالٌ وَاحدٌ يعنى كل انٍ اوّل اشراقها و افاضتها و انتزاعها و استفاضتها اِذْ ما به الكونُ بهِ المَددُ و كل مصنوع لايتوقف الّا على العلل الاربع الفاعلية و هى فعل الفاعل و هذه لاتدخل فى هويّة المحدث و لا فى مفهومه لانه كحركة يد الكاتب لاتدخل فى هويّة الكتابة و لا فى مفهومها و المادّية و الصوريّة و لا هويّة له غيرهما و لا مفهوم له من غيرهما و الغائيّة كالاولى اذ هما لوازم الوجود اى التحقق و الثانية و الثالثة للماهية بمعنى انّ الشىء حقيقته و هويته جميعاً لم يشذ عنها شىء فيهما و امّا الاولى و الرابعة فخارجان عن حقيقة الشّىء بحقيقتهما نعم هيئته صورة هيئة الاولى و صلوح هيئة الرّابعة فالايجاد اى الاحداث من الاولى و التّحقق و التذوتُ و الشيئيّة من الثانية و الثالثة و نعنى بالعلّة الثانية الموصوفيّة و بالثالثة الصِّفتِيّة فان فهمتَ كلامى هذا فهِمْتَ القيّوميّة و ما به التقوّم و الّا فالى الله ترجع الامور.

و قوله: «و هو اظهر الموجودات و اوضحها، الخ» يعنى ان الموجودات اثار و الاثار و ان ظهرت فانما ظهورها من فاضل ظهوره و هو سبحانه ظاهر باياته محتجب عما سواه بما سواه كما ظهر لما سواه بما سواه قال امير المؤمنين عليه السلام لاتحيط به الاوهام بل تجلّى لها بها و بها امتنع منها و اليها حاكَمها هـ. و انما كان اظهر من كل شىء لان كل شىء اثر ظهوره و الاثار و الصفات مع انها هى الظاهرة تضمحل فى ظهور الموصوف مثل ما اذا اردتُ اَن اُخاطِبَك فانى لااتمكّن اَن اتوصّل اليك الّا بواسطة صفتِك لانها اَقْرب الىَّ من ذَاتِكَ لِظُهُورها فاقول يا قاعد فاخاطبُك بالقعود مع انّى غير ملتفتٍ اليه الّا بالعرض و لم اقصده و انما المقصود اَنْتَ لما اريد منك لا من الصّفة مع انّك قد غيّبتَها بشدّةِ ظهورك بها فانت اظهر عندى و عندك و عند كل من يسمع كلامى من صفتك و انّما تذكر صفتك بالعرض اذِ القعود اثر من فعلك و لو كان اظهر منك لكان هو المظهر لك لانه اذا اجتمع فى مقامٍ او رتبةٍ ظاهرٌ و اظهر مترتبان اى احدهما عن الاخر او من الاخر او به كان الاظهرُ هو المظهر للظاهر و اليه الاشارة بقول سيّدالشهداء عليه السلام على ما نقله بعضهم ملحقاً بدعائه يوم عرفة قال عليه السلام ايكون لغيرك

من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهِرَ لك متى غِبتَ حتى تحتاجَ الى دليلٍ يدلّ عليك و مابعدتَ حتّى تكون الاشارةُ هى الّتى توصل اليك عمِيَتْ عينٌ لاتراكَ (و لاتزال ظ) عليها رقيباً و خسِرتْ صفقةُ عبدٍ لم تجعل له من حبِّكَ نصيباً هـ. فلاجل ذلك لايخفى على احدٍ كيف يخفى على اَحدٍ و لم يكن الاحد احداً الّا به لكنّه عز و جل لفرط ظهوره لانّه لا نهاية لظهوره لانّه اظهر من نفسِك لنفسِك ظهوراً لايتناهَى و لشدّة قهره و استيلائه على المدارك و الاذهان و غيرهما لعدم امكان اجتماعها معه فى رتبة و المدرك للشىء مجتمع معه و مُلْتَقٍ به احتجب بها عنها كما قال على عليه السلام و بها امتنعَ منها و روى عن النبى صلى الله عليه و اله ان لله سبعين الف حجاب من نورٍ و ظلمةٍ لو كشف حجابٌ منها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه هـ. و لمّا تجلّى تعالى بجزء من شعاع نور العظمة و الستر الحادثين للجبل و لموسى عليه السلام جعله دكّا و خرّ موسى صعقا و روى انّه بقدر الدّرهم و روى انه بقدر ثقب الابرة و فى صحيحة عاصم ابن حميد عن الصادق عليه السلام فيمن يدّعى الرُّؤية قال ذاكرتُ اباعبدالله عليه السلام فيما يروون من الرؤية فقال الشمس جزؤ من سبعين جزؤا من نور الكرسى و الكرسى جزؤ من سبعين جزءا من نور العرشِ و العرش جزؤ من سبعين جزءاً من نور الحجاب و الحجاب جزؤ من سبعين جزءاً من نور الستْر فان كانوا صادقين فليملئوا اعيُنَهم من الشمس ليس دونها سَحاب اقول و المراد من الستر اوّل مفعولٍ صدر عن فعله تعالى فاذا كان نور الشمس جزءاً من ستّة عشر الفَ الفٍ و ثمانية الاف الفٍ و ثمان مائة الف جزءٍ من نور الستر الذى هو شعاع السّتْر و هو جزءٌ من سبعين جزءاً من السّتر فيكون نور الشمس جزءاً من مائة و اثنين و ثلاثين الفَ الفِ الفٍ و خمسمائة و خمسةٍ و ستين الفَ الفٍ و ستّمائة الفِ جزءٍ من السّتر و الستر اثر فعله و محلّه و متعلّقه اذ لم يكن فى الاكوان قبله اثر لفعل اللهِ عز و جل و هذه الشمس لاتكاد تدركها الابصار لشدّة نورِها و وضوح ظهورها فكيف يُدْرَك فى ظهوره سبحانه و لمّا كان فى عز جلاله كما قال عبده المرتضى و مولانا و سيّدنا الرضا عليه

السلام كنهه تفريق بينه و بين خلقه كانت حيثيّة خفائه عن كل مدرك سواه بعينها عين ظهوره لكلٍّ من برأه و انشاه.

و قول المصنف: «فحيثية خفائه» مع انه لايجوز عليه اطلاق الحيثيات و الجهات انّما هو للتعبير و التعريف.

و قوله: «و على هذا نبتنى مسئلة التوحيد و به ينفتح بابه لا بغيره اصلاً» يريد به ان ابتناء التوحيد و فتح مغلق ابوابه على النهج السديد على ما قرّره من كون صرف حقيقة الوجود هو الواجب و لايصحّ المشاركة فى هذا المفْهوم مع لحاظ اخذ الخلوص عن الشوب بالنقائص و الأعْدام و انّما تصحّ المشاركة فى اصل الحقيقة و الحاصل مَبْنَى التوحيد عنده على صحة القول بوحدة الوجود بل وحدة الموجود و ان كان باعتبارِ قيدٍ كقول بعضهم اَنَا اللّهُ بِلا اَنَا و امّا نحن فعندنا هذا مبنى الشرك كما نطق به القرءان المجيد فى قوله عز و جل و جعلوا له من عباده جزءاً ان الانسان لكفور مبين و قوله عز و جل و جعلوا بينه و بين الجِنّة نسباً اى مجانسةً و لقد علمت الجنّة انهم لمحضرون فان القول بوحدة الوجود كفر بالاجماع و يَصدق ذلك على وجهٍ ظاهر و وجهٍ خفى امّا الوجه الظاهر فجعل وجود الحق و وجود الخلق داخلانِ تحت حقيقةٍ واحدةٍ و امّا الوجه الخفى فجعل وجود الحق الذاتى و وجود الخلق مقولا عليهما بالاشتراك المعنوى بل اللّفظى اذا اريد بالوجود فيهما الحقيقى الذى هو حقيقة الموجود سواء جعل وجود الخلق محدثاً مخترعاً و شرّك بين الوجودَيْن بالمعنوى للزوم كونهما من حقيقةٍ واحدة او باللفظى لوجوب المناسبة الذاتية بين اللفظ و المعنى ام جعله قديما باى نحوٍ من انحاء مقاصدهم كما تقدم نعم لو اطلق عليهما لفظ الوجود من باب التسمية فى التعريف و التبيين او اريد به العام المطلق الانتزاعى و كان عنى به فى الواجب الحق تعالى عنوانه لم يكن به بأس.

قال: قاعدةٌ صفاته تعالى عين ذاته لا كما تقوله الاشاعرة من اثبات تعدّدها فى الوجود ليلزم تعدّد القدماء الثمانية و لا كما قالته المعتزلة من نفى مفهوماتها رأساً و اثبات اثارِها و جعل الذات نائبة منابها كما فى اصل الوجود عند بعضٍ

تعالى عن التعطيل و التشبيه بل على نحوٍ يعلمه الراسخون فى العلم من الامّة الوسط الذين لايلحقهم الغالى و لايفوتهم المقصّر.

اقول: اعلم ان المعروف من مذهب اهل البيت عليهم السلام عينيّة صفاته تعالى بمعنى انّها هى هو عز و جل و هو مذهب اتباعهم من شيعتهم و هذا عندهم مما لا ريْبَ فيه الّا انّ كلّا منهم تكلّموا فى معنى ذلك فذهب جلّ اهل الظاهر منهم من محقّقى المتكلمين انّ مئال معانيها و مفاهيمها الى نفى اضدادها فمعنى حيّ انه ذات ليست بميّتة و عالمة ليست بجاهلة و قادرة ليست بعاجزة و هكذا كلامهم فى باقى صفاته الثبوتيّة و ذلك انّهم قالوا اذا لم نرجعها الى نفى اضدادِها فامّا ان نجعل لها مفاهيم متغايرة و مغايرة لمفهوم الذات اوْ لا فان كانت لها مفاهيم متغايرة فان كانت قديمة لزم تعدّد القدماء و ان كانت حادثة كان خلواً منها قبل كونها و على الحالين يكون محتاجاً الى الغير و ان لم نجعل لها مفاهيم متغايرة لم تكن صفاتٍ و لم يصف نفسه بشىء فلا بدّ من ارجاع مفاهيمها الى نفى اضدادها و منهم من قال بكونها عين ذاته و لم يرجع فى ذلك الى شىء و ائمّتُنا عليهم السلام قالوا و كمال توحيده نفى الصفات عنه و فى بعض رواياتهم و نظام توحيده نفى الصفات عنه و معنى الروايتين من النفى نفى زيادتها على الذات بل هى الذات و انّما تغايرت اسماؤها و تكثرت باعتبار تغاير متعلقاتها و تكثّرها و نحن نقول بهذا و سنشرحه شرحاً شافيا انشاء الله تعالى مَن شرب من كوثره شربة لم يظمأ ابداً و ذلك مما دلّونا عليه عليهم السلام امّا قولهم صلى الله عليهم و كمال توحيده فهو يدلّ انه قد يحصل التوحيد لبعض الناس مع قولهم بالصفات و اختلاف معانيها و هؤلاء سائر اتباعهم و هو توحيد الجملة و هو ان يقولوا الله سبحانه واحد و قد وصف نفسه بصفاتٍ فيجب التصديق بها و انها عين ذاته من غير ان يذوقوا فى ذلك معنى الاتّحاد او التعدد و قولهم بالاتّحاد و لو ابتلاهم العارف تبيّن له انهم ذاهبون الى التعدد معنى و الاتّحاد لفظاً حتى ان الطبرسى رحمه الله فى تفسيره جامع الجوامع قال فى قوله تعالى و هو معهم اينما كانوا قال ما معناه يعنى و هو معهم بعلمه فكأنه

يشاهدهم و انما قال بعلمه فراراً مِنْ اَنْ يقول بذاته فيلزم المحذور من الاجتماع مع خلقه و الحواية كما تحويهم الامكنة فعدل الى انه معهم بعلمه لا بذاته و هو صريحٌ فى ارادة مغايرة العلم للذات الّا انّه قائل بالاتّحاد و لكن ما داموا قائلين بالتوحيد فهم موحّدون بتوحيد الجملة يعنى انه تعالى واحد و هذه ليست آلهة و انّما هى صفاته فليس الّا هو كما ان النملة تزعم ان لله زبانَيْن و هى موحّدة فيصدق على اهل هذا القول القول بالتوحيد الّا ان كمال هذا التوحيد نفى الصفات بهذا المعنى الذى يريد هؤلاء لانه فى الحقيقة قول بالتعدد و لهذا قال عليه السلام لشهادة ان كل صفةٍ انها غير الموصوف و شهادة الصفة و الموصوف بالاقتران و شهادة الاقتران بالحدث الممتنع من الازل الممتنع من الحدث و امّا قولهم عليهم السلام و نظام توحيده نفى الصفات عنه فهو ظاهر و امّا مراد الخصيصين من شيعة الائمة الطاهرين عليهم السلام فهو انّه سبحانه و تعالى واحد بسيط احدى المعنى لا تكثر فى ذاته لا لفظا و لا معنى و لا خارجاً و لا ذهنا و لا فى نفس الامر و لا فى الفرض و الاعتبار بل هو تعالى بكل لحاظٍ فى كل حال واحد كامل فوق النهاية بما لايتناهَى فى كلّ شىء لذاته و كل ما سواه فهو صادر عن فعله و صنعه و اثارُ فعله كثيرة متعدّدة و كل شىء منها لايكون الّا بعلمه و مشيته و ارادته و قدره و قضائه و باذنٍ منه تعالى و اجل و كتاب فاذا كان صوت ممّا خلق فهو حاضر لديْه فيقال له على ما تعرف خلقه ممّا عرّفهم انه سميع لانه ادرك الصوت المسموع لانه لايكون الّا حاضراً لديه فى مكان حدوده و وقت وجوده فباعتبار ادراكه المسموع وصفته بالسميع و اذا لحظْتَ ما هنالك لم تجد الّا الذات الكاملة و اذا كان لون او مقدارٌ ممّا خلق فهو حاضر لديه فهو مدرِك له عالم به فيقال له على ما تعرف الخلائق ممّا عرفهم تعالى اِنه بصير لادراكه للّونِ المبصَر لان اللون و المقدار لايكون شىء منهما الّا حاضراً لديه فى المكان الذى حدّه فيه و الوقت الذى عَدّه فيه فباعتبار ادراكه للمبصر من اللون او المقدار المرئى وصفتَه بالبصير و ليس هنالك الّا ذاته المقدّسة الكاملة و هكذا سائر الصفات و ادراكه لذلك عند وجود الشىء المدرَك بفتح الراء انما

هو تعلق الادراك و وقوعه عليه فيُسَمّى هذا الواقع المتَجدّد عند وجود متعلقه بمعنى ما بيّن لخلقه فانه تعالى بيّن لهم ان ادراك الصوت اسمه سمع و الموصوف به سميع و ادراك اللون اسمه بصرٌ و الموصوف به بصير و هكذا فاذا لحظتَ الموصوف لم يكن منه شيء الّا انه مدرك و ادراكه المتعلّق بالمدرك بفتح الراء حادث بحدوثه و هو قبل هذا التعلق كامل كما تقول زيد سميع لذاته بمعنى انّه هو ذلك الكمال المسمى بالسميع الذى اذا وجد الصوت تعلّق به فهو سميع قبل كلام عمرٍو فاذا تكلم عمرو تعلّق سمع زيد بكلام عمرو فزيد هو السميع و هو البصير اى اذا وجد لون ابصره و ليس بعض زيد سمعاً يدرك الاصوات و بعضه بصراً يدرك الالوان و انّما السميع البصير العليم هو ذات زيد تكثرت الاسماء و النسب باعتبار تكثر المتعلّقات فكذلك ما نحن فيه فانّما قلتَ هو سبحانه سميع بصير عليم قادر و كثّرتَ اسماءه الصفاتيّة باعتبار تكثر متعلقات ادراكه فاذا قلت صفاته تعالى التى وصف بها نفسه حى عالم سميع بصير قادر فتريد باعتبار تعلّق تسلّطه سبحانه بالحيوٰة و المعلوم و المسموع و المبصَر و المقدور و ان قلتَ هذه الصفات منفيّة عن ذاته فتريد انه ليس هناك الّا ذاتٌ كاملة متسلِّطة لا غير و ليس هناك اشياء متغايرة مغايرة لذاته بكل اعتبارٍ الّا انّك تصفه بالسمع بلحاظ انه مدرك الاصوات و تصفه بالبصر لانه مدرك المبصرات فصح قولك ان صفاته عين ذاته و تريد انّ ما اصفه به من شيء فانّما هو ذاته لا غير و صحّ قولك بنفى الصفات عنه و تريد انّه ليس الّا الذات البحت الكامل فهذا معنى صفاته عين ذاته و معنى و نظام توحيده نفى الصفات عنه ثم اعلم انه تعالى سميع قبل المسموع لان المسموع حادث و سمعه هو ذاته و معنى ذلك اذا قلتَ سميع بالصوت ان السمع تعلّق بالصوت و لايتعلق به الّا اذا كان شيئا و فى الازل لم يكن شيء الّا الله الواحد الحقّ المبين فلا بدّ ان يكون السمع تعلّق بالمسموع بعد وجوده و باى نحوٍ من انحاءِ الوجود لم يكن كلامى و اصواته شيء منها متّصِفاً بشيء من تلك الانحاء فى الازل و الّا لكان كلامى مع الله فى الازل تعالى الله و لايصح ايضاً ان يكون فى الازل ليس بسميع فيكون

فاقداً لكمالٍ فيجب ان يكون جميع معانى صفاته حاصلة له فى الازل و هى ذات الله تعالى فاذا وجد شىء من المتعلقات تعلّق به الادراك و لذا نقول قولك هو تعالى عالم بها فى الازل باطل اذ ليس شىء منها فى الازل ليكون عالماً به و قولك هو تعالى عالم فى الازل بها فى الحدوث صحيح لانّه فى الازل عالم لانّ علمه ذاته و معلوماته حوادثُ فيعلمها حين وجدت فى امكنة حدودها و ازمنة وجودها و لو قلتَ انه عالم بشىء و لا شىءَ كانَ جهلاً الاترى انّك اذا قلتَ اعْلَمُ ان فى يدك شيئا و لم يكن فى يدى شىء انك جاهل لانّك ادّعيتَ علم شىءٍ و لا شىءَ فلايلزم من قولنا قولك انه تعالى عالم بها فى الازل باطل تجهيله تعالى بل العلم اَلَّا يكون عالما بها فى الازل لعدم وجودها فى الازل و العلم لم يتعلّق بشىء و دعوى التعلّق ح باطلة و ان كان العلم و هو ذاته تعالى موجوداً فى الازل الّا انّ المعلوم و هو انت ليس فى الازل و هذا هو قول مقتدانا جعفر بن محمد عليهما السلام كان الله ربّنا عز و جلّ و العلم ذاته و لا معلوم و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصر و القدرة ذاته و لا مقدور فلمّا احدث الاشياء و كان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم و السمع على المسموع و البصر على المبصر و القدرة على المقدور هـ. فتدبّر فى هذا الحديث الشريف و اسلك بهذا النور فى هذا الطريق المظلم فقد نصبتُ لك المنار و كشفتُ لك الاسرار و بقى لهذا تتِمّة و هى قوله عليه السلام وقع العلم منه على المعلوم فيه تنبيهٌ على ان العلم يقع على المعلوم و يطابق المعلوم و يقترن بالمعلوم فلو كان العلم غير واقعٍ على المعلوم او غير مطابقٍ له او غير مقترنٍ به لم يكن العلم علما و لم يكن المعلوم معلوماً و هذا مما لا خلاف فيه و لا اشكال يعتريه فاذا حكمتَ بان صفات الله تعالى عينُ ذاته اى هى هو فقولك وقع العلم منه على المعلوم يكون معناه فاذا احدث الاشياء و كان المعلوم وقع الذات تعالى على المعلوم فهل ترضى ان يكون الامام عليه السلام يريد انه وقع تعالى على المعلوم و طابقه و اقترن به او انه يريد ان العلم الواقع المطابق المقترن حادث و لايلزم منه القول بانه تعالى لم يعلم او انه عليه السلام مافهم الكلام و لايدرى ما يقول و ما يلزمه فان كنتَ

مؤمناً بسرهم و علانيتهم قائلاً بامامتهم مقتدياً بهم قلتَ هو عليه السلام عالم بالله و بما يصح عليه و يمتنع على جهة الحقيقة الامكانيّة و عالم بما قال و انه يريد انّ التعلق و الوقوع و المطابقة و الاقتران انّما هى للعلم الحادثِ الاشراقى الذى يوجد بوجود المعلوم بل نفس هذا العلم هو ذات المعلوم و ليس هو القديم الذى هو الله سبحانه فان العلم المتعلّق بما سواه و مطابق له هو الاشراقى الحادث كما قال تعالى حكاية عن قول موسى عليه السلام فى جوابه لفرعون حين قال قال فما بال القرون الاولى قالَ علمها عند ربى فى كتاب لا يضل ربى و لاينسى و لاتتوهّم بان هذا القول يلزم منه خلوّه من العلم او يلزم كونه جاهلاً كما ذكرنا قبل هذا فانه تعالى لايكون خِلْواً من ذاته اذ علمه القديم هو هو و هو العلم الكامل المطلق و امّا العلم بالحوادث فذاته عز و جل خلوٌ منه لانه انما هو كمال امكانى و كل كمالٍ امكانى فهو ناقص لايجوز ان يكون هو الله تعالى نعم لم يكن ملكه خلواً من هذا العلم اعنى العلم بها اى المقترن بالمعلوم و المطابق له و الواقع عليه و الّا لم يكن علماً و هو كتابه تعالى و هو حادث كله مخلوق و الله سبحانه هو خالقه و خالق كلّ شىء و هذا العلم له مراتبُ اعلاها العلم الامكانى المتعلق بامكانات جميع الاشياء مما كان و مما يكون و مما لايكون و لو كان انّما يكون اذا شاء اَنْ يكون و هذا هو العلم الذى قال تعالى فى وصفه بانّ الخلق لايحيطونَ بشىءٍ منه الّا اذا كوّنه قال تعالى و لا يحيطون بشىء من علمه الّا بما شآء اى لايحيط احد من خلقه بشىء من تكوين ما يمكن تكوينه الّا بما شاء تكوينه اى كوّنه اوْ اخبر تعالى بانه يكوّنه مثل امكان زيدٍ اوجده سبحانه على وجهٍ كلّى غير متناهى الافراد مثلا يمكن ان يخلقه زيداً اوْ عمراً او خنزيراً او طيراً او ارضا او سماء او ملكا او نبيّا او شيطانا او جبلا او ناراً او ماءً و هكذا بلا نهاية فاذا احدثَ زيداً كان قد اَحْدَثَ فرداً منها فزيد هو مفرد و فيه الامكان الكلى فلو شاء تعالى خلقه ما شاء كما شاء و لايعلم احدٌ من الخلق اىّ شىءٍ يخلق منها الّا بما شاء بان يخلق ما شاء او يخبر بانه يخلقه كذا و دون هذه من مراتب العلم الامكانى العلم الكونى و هو ما اَلْبس من حُللِ الوجود و الكون ثم

العلم الزَّيْتي اى المنسوب الى قوله تعالى يكاد زيتها يضئ و هو لم تمسسه نار و هو الارض الميت و الارض الجرز و القابليّات و الاستعدادات ثم العلم العقلى اى المعانى ثم العلم الروحانى اى الرقائق اعنى مبادى التصوير ثم العلم النفسى اى الصور الجوهريّة و هو اللوح المحفوظ ثم العلم الطبعانى اى الطيَن بفتح الياء ثم العلم الهيولانى اى الحِصَص المادّية ثم العِلْم البَرْزخى اى الصُّوَر الشبَحيّة الظليّة ثم العلم الجسمانى اى الحصولات و التحققات الجسمانيّة و هكذا و كلّ شىء من خلقه من جوهر او عرض علم له سبحانه حادث و اعلى الجميع و اعظمه و اشرفه و اعمّه و اشدّه احاطة بلا غاية و لا نهاية هو العلم الامكانى كما قلناو تَعْدَادُنا هذا على جهة التمثيل و الّا فهى من حيث اجناسها الكلية الفُ الفِ علم و لَوْ لُوحِظَ الانواع و الاصناف و الافراد لنفِدَ البحر قبل اَن تنفد كلماتُ ربّى و لو جئنا بمثله مدداً و الحاصل من التعبير بالصفات هو الوصف المتعلّق بمبادى اسباب المفعولات من صفات الافعال فكما يكون وصفك لزيدٍ بالكاتب من حيث صدور الكتابة من فعله فالصفةُ متعلّقة بمبدئها من فعل زيد فمِن فعلِه بدأتْ و اليه انتهت فى وصفِ زيدٍ باسمِ الفاعل يعنى الكاتب لاشتقاقه من الفعل وَ اثرِه كذلك يكون الوصف له تعالى بتلك الصّفاتِ من حيث صدور متعلقاتها الّتى بها سُمِّيت و منها تَكثَّرَتْ من اثر فعله الّذى هُوَ مَبْدَءُ اشتقاقِها فمن حيث التعلّق و الاقتران تثبت الصفات منوطةً بمباديها و لا من حيث كان معناها الاَحدِيُّ ذاته المقدسة عز و جل فهو الحقّ الكامل المطلق و فعله مبدء لما اتّصف به لتعريف عباده من الصفات فافهم.

و قوله: «لا كما تقوله الاشاعرة، الخ» اعلم ان الناس اختلفوا فى صفاته تعالى فاتفقت الاشاعرة على انّ للهِ صفاتٍ موجودةً قديمةً قائمةً بذاته و اثبتوا قدماء مع الله تعالى قاله شارح المحصّل للرازى اقول و هى الحيوٰة و العلم و السمع و البصر و القدرة و الارادة و الكراهة و الادراك فتكون القدماء مع الذات تسعةً، و قال شارح المحصّل ذهب عبدالله بن سعيدٍ من اصحابنا و الشيخ ابوالحسن الاشعرى اوّلاً الى ان القدم صفة زائدة على ذات القديم فيكون قدم

الله تعالى صفة زائدة على ذاته انتهى ، و اثبتَ الاشعرى اليَدَيْن صفة قائمة بالبارئ سبحانه و كذا الوجه من غير تجسّم فجعلوا القدماء كثيرة و قالوا قام الاتفاق على نفى قديمٍ ليس هو ذاتَ اللهِ تعالى و صفاته بما هو مقرّرٌ فى اَدلّة التّمانع و امّا ذاتُ الله فهى قديمةٌ لِوُجوبِ وُجُودِها الذّاتى و امّا صفاته فهى قديمة غير مستقلّة بنفسها بل مستندة اليه لانها عندهم معانٍ له تعالى قديمة و هى مبادى المحمولات على ذاته و لهذا لايضرّ تعدّدها و قدَمها لانّ ادلّة التّمانع لاتدلّ الّا على نفى الٰهَيْن قادِرَيْنِ عَلَى الإسْتقلالِ و لاتدلّ عَلَى نفى صفاتٍ للذات الواحدة لانها من حيث مفاهيمها المتعدّدة كمالات للذات الواحدة و ادلّة التمانع لاتدلّ على نفى كمالات الذات و ان كانت متغايرة و امثال هذه الكلمات الباطلة فانّ ادلّة التّمانع مبنيّة على فرض قديم مغاير و الصفة الّتى يدّعونها ان كانت مغايرة للذات فى الازل لزمها حكم القديم المغاير الذى يصحّ عليه التمانع و تصدق عليه ادلّته و مع ذلك فلم تنحصر ادلّة التوحيد فى ادلّة التمانع بل تكون فى دليل الفرجة الذى ذكره الصادق عليه السلام و فى دليل الحكماء الذى يلزم منه التركيب ممّا به الاشتراك و ممّا به الامتياز و ان لم تكن مغايرةً للذات فهو العينيّة التى بُنِيَ عليهَا حُكم التّوحيدِ عند اهل التّوحِيدِ عليهم السلام لكنّ الاَشاعرةَ يدّعون التوحيد مع اثبات هذه المعانى الكثيرة المتغايرة المغايرة للذّاتِ و يزعمون انّها معانى الذات و انّها مبادى المحمولات على الذّات كالعلم فانه يشتق منه العالم المحمول على الذات فتقول اللهُ عالم و كالقدرة المشتق منها القادر المحمول على الذات فتقول اللهُ قادر و اثار الذّات متوقّفة عليها فنفيُها يستلزم نفى الذات و يزعمون انّها لو كانت حادثة لكان محتاجاً فى اظهار آثار كمالاته الى المخلوق و لكان فاقداً لها قبل ايجادها و لكانَ مَحلّاً للغير و يَلْزمُهُمْ اَنَّ جَعْلَها معانى للذات مستلزم لكون الذات هى الجملة المتألّفة من الامور المتغايرة و لانعنى بالمركب الذى لايوجد كذلك فى الذهن او فى الخارج او فى نفس الامر اِلّا حَادثاً سَوَاء كان ثبوته فى احدِ المحالِّ الثلثة بالوجود و التحقّق ام بالتعقّل و التّصور ام بالفرض و التجويز و الاحتمال الّا هٰذا

اى لانعْنى بالمركب الذى لايصدق على مقام الحق تعالى الّا ما كان كذلك و ما اشبهه و صحّة حملِها على الذات دليل المغايَرةِ الحقيقيّة اذ لايحمل الشىء على نفسه و امّا صحة ذلك عندنا مع قولنا بالعينيّة فلانّا لانعنى بمفهوم شىء منها اذا اردنا به الذاتى القديم الّا الذات و ان جميع مفاهيم هذه الصفات المتعددة لفظا مفهوم واحدٌ هو مفهوم الذات البحت البسيط و لايحمل شىء منها اذا قُصِدَ به القديم على الذات قطّ اذ لايحمل الشىء على نفسه مع لحاظ الاتّحاد من كل جهةٍ بكل اعتبارٍ اللّهم الّا ان نقصد به المعنى الحادث اعنى صفات الافعال فانها حينئذٍ معانيه بمعنى معانى افعاله كقائم و ضارب بالنسبة الى زيد فاذا قلنا الله عالم و اردنا بالمحمول القديم كان معنى كلامنا اللهُ عِلْمٌ يعنى انّ ذاته عليمةٌ و يكون فى قوة قولنا زيد زيد فانّا قد نحمله عليه باعتبار مغايرةٍ ما قد تحصل لمن جهل الاتّحاد و توهّم التّعدد بان ظن انّ زيداً المذكور غير زيدٍ المعلوم فتبيّن له فتقول زيد زيدٌ اى زيد المسئول عنه او المذكور زيد المعلوم فكذلك تقول الله عالم اى علم بمعنى ان المسئول عنه او المذكور علم او عالم و يكون الحمل اَوّلِيّاً ذاتيا اى المفيد للاتّحاد بحسب المعنى و المفهوم نعم لو اردنا بالمحمول الحادث كما نقول فى المختص بالحادث اللهُ خالق فنقول اللهُ عالم بكل شىء و قادر على كلّ شىء كان مرادنا بالمحمول معنى فعليّاً فانّ عالم و قادر فى المثال لايصحّ حملُهُ عَلَى الذّات بالحمل الاَوّلىّ الذّاتى لانّهما من اَسْماءِ الافعال و مفهومهما و معناهما مقترنانِ بٰاثارِهما مُطابقانِ لهُمَا بل هما فى الحقيقة متّحِدانِ بهمَا و يلزمهم على جعلها مبادى المحمولات على الذات ما اشرنا اليه من انّ حملها على الذات ان كان حملاً اوّليّاً ذاتيّا يستلزم الاتحاد و القول بالعينية و ان كان حملاً بالمتعارف لزم القول بتركيب الذات فى العقل الّذى هو ظرف التحليل اذِ الاتّحاد الحاصل من الحمل المتعارف انما هو فى الوجود على دعوى كثير من المحقّقين و الاتحاد فى الوجود لايُنافى التّركيب فى غير الوجود لان الاتّحاد فيه اعتبارى و هو لاينافى التّركيب مطلقاً كما هو الحَقّ و يلزمهم من كونها قديمة ما يلزم من كونها حادثة وَعدم تَنَاهى الحاجة مع فرض القِدَم و

عدم صلوحها للايجاد بدون توسّط الفعل ثم الفاعل للاثار بالفعل هل هو الذّات فيستغني عنْها في ايجاد الاثار فيلزمها النقص لان عدم الحاجة الى القديم نقص فيه لذاته ام هي الفاعل فيستغني عن الذات فيقع النقص على الكامل المطلق ام هما معا فلايكون واحد منهما علّة تامّة امْ احدهما بالاخر فتدخل الحاجة على الفاعل الى الواسطة او النّقص على الواسطة.

و قوله: «و لا كما قالته المعتزلة من نفى مفهوماتِها رأساً و اثباتِ آثارِها و جعل الذات نائبة منابها» يعنى به انّ اعتقادَنا كما انه ليس كما قالته الأَشاعرة من مغايرتها للذّات و انه تعالى مدرك و فاعل لاثارِها بِهَا مع تحقّقِ قدمِه تعالى و قدَمِها كَذٰلِكَ لَيْس كما قالَتْه المعتزلةُ مِنْ نفى مفهوماتها بمعنى كونها غير موجودةٍ و لا معدومة و انّما يثبتون احوالاً لاتوصف بالوجود و لا بالعدم و لا بغيرهما من المتقابلات اى لا واجبة و لا ممكنة و لا قديمة و لا حادثة و لا مجامعة له تعالى و لا مفارقةً و هى عندهم معلولات للمعانى التى اثبتها الاشعرى فالمعانى كالعلم و القدرة و الاحوال كالعالميّة و القادريّة اذِ القادريّةُ عندهم صِفة القادرِ و القادِرُ مشتق من القدرة و ابوهاشم من المعتزلة جعل الاحوال اربعةً القادريّة و العالميّة و الحَيِّيَّة و الموجوديّة و جعل هذه الاربعة معلّلة بحالةٍ خامسةٍ تسمّى الالوهيّة و بناءُ ذلك منه على انّ الذواتِ بجملتها متساويةٌ فى الذاتية فلولا اختصاص ذاته تعالى بصفة الالوهيّة لماكان اولَى من غيره بهذه الصفات و زعم ان هذه الاحوال الخمسة ثابتة فى الازل مع الله تعالى فقد وافق الاشاعرة فى كون هذه الخمسة موجودة ثابتة فى الازل مع مغايرتها للذات و امّا باقى المعتزلة فقالوا بالاحوال كلّها اى كل حالٍ من احوال الصّفات الثبوتية لا خصوص هذه الخمسة و قالوا هى ليست موجودة و لا معْدومة و لا قديمة و لا حادثة و ليست هى ايّاه عز و جل و لا غيره و ما اشْبهَ ذلك من المتقابلات و قالوا لا معنى للقديم الّا ذلك و هو كونُه اموراً كثيرةً فى الازل و الظاهر انّ هذا قول مثبتى الاحوال كابى هاشم و تابعيه الذين اثبتوا الخمسة المذكورة و امّا غيرهم فلم يثبتوا شيئا من الاحوال و لم ينفوه و على هذا لايقولون انّه لا معنى للقديم الّا

ذلك لانّ القَديمَ الَّذى هو الذّات لم ينفوه بعد ما اثبتوه و الاحوال عندهم ليست ثابتة و لا منفيّة و الحاصل امّا ما اختصّ به ابوهاشم و اَتْباعه فالادلّةُ المبطلةُ لما ذهبت اليه الاشاعرة مبطلةٌ له و امّا الباقون فاعتقدوا نفى جميع الصّفاتِ من حيث مفهوماتِها اصْلاً و اثبتوا آثارَها و جعلوا الذّات نائبةً فى اِحْدَاث الاثار مَنابَهَا اى مناب الصّفات زعماً منهم ان كلّ اثرٍ لايَنْشَأُ الّا عمّا هو مجانسٌ لَهُ فى معنى مفهُومِهِ الاشْتقاقى فالعلم انّما ينشأ عن العلم و السمع انما ينشأ عن السمع و لاينشأ العلم عن السمع و لا السمع عن العلم او البصر و اثباتُ مبادى تلك الاثار ان كان على جهة القدم تعدّدَتِ القدماء و على جهة الحدوث يلزم احتياج القديم الى الحادث و خُلوّهُ عَمّا هو محتاج اليه فى حالٍ مّا و هو ما قبل حدوثِهِ فوجب القول فى الصفات المُتوَسِّطة بينَ الذَّاتِ و الآثار بالحال المتوسّط بين النفى و الاثبات فراراً من لزوم المحذور على القول بكل واحدٍ منهما من القدم او الحدوث و الوجود او العدم و الاتّحاد او التعدُد و حيث كانتِ الاثار مجعولةً و المجعول لا بدّ له من جاعل و كانت علّتها غير موجودةٍ وجب اعتبار كون الذات نَائبةً منَابها فى الايجاد لسائر الاثار و ليس فى شىء ممّا قرّروا شىء صحيح يقُوم عليه دليل بل مقتضى الادلّة نفى جميع ما قالوا فانّ اثباتهم الاحوال ان كان اثبتوا به شيئا لزمهم ما فرّوا منه فان الشىء لايخلو من ان يكون قديماً او حادثا و ان سموه حالا فانه لايخلو من ذلك و عدم اثبات شىء مع الذات الحق تعالى لايلزم منه الحاجة و لا الخلو لانه تعالى لايحتاج الى شىء فى ايجاد شىء اذ الشيئية من مشيته و الاثار مبدؤها بفعله ذواتها و ما هى به هى و ليست من اصل معه لان ذلك الاصل ان كان قديما لم يجز الايجاد منه اذ يلزم تغييره المنافى للقدم فان القدم يأبى التغيير لذاته و ان كان حادثا نقلنا الكلام الى مبدئه فيدور او يتسلسل و انما اخترعها اختراعا و البسها من هيئة اختراعه قبولها منه و مفهومها الاشتقاقى هو من معنى ما اخترعها عليه فلايحتاج فى احداثها الى شىء اذ لا شيئية لشىء مما سوى ذاته المقدسة الا ما اخترعه عليه بفعله و البسه من هيئة اختراعه فلاتحتاج الذات المقدسة فى احداث الاثار الى ما اثبتوه من المبادى و الاحوال

على انها اذا احدثتها بفعلها فهى اثارها اى اثار فعلها و النيابة لاتعقل الا مع اثبات المؤثر لان المؤثر النائب ان كان لذاته صالحا للتأثير استغنى عن غيره و ان لم يكن صالحا لا يمكنه التأثير بالنيابة الا مع اثبات المنوب عنه و تحققه ليكون بنيابته عنه فاعلا فاذا جوزوا تأثيره على النيابة عما ليس بموجود فما الموجب الى الحكم بكون فعله على جهة النيابة الا توهّم اخذ حقائقها من تصوّر مفاهيم تلك الصفات و حيث بيّنّا انّ حقائقها مخترعة و ان وصفه تعالى بتلك الصفات انما هو من حيث انه فاعلها فتكون تسمية تلك الصفات بما سمّيت به انما هى من فعله لتلك المعانى لان هذه الصفات صفات الافعال كما ذكرنا سابقاً كما تسمى زيداً بكاتب و تصفه بحالة الكاتبية فانّ ذلك ليس الّا بما اشتققتَ من فعله الكتابة لا ان الكاتبيّة حال لذاته اوْ انّ الكاتب صفة لذاته و انما ذلك صفاتُ فعله و بما رددنا عليهم اعنى اصحاب المعانى و اصحاب الاحوال يعلم مذهبُنا من عينيّة الصفات بمعنى انّا اذا وصفناه بعليم و قادر و سميع و بصير فان اردنا المعنى الازلى فلانعنى بتلك الاوصاف الّا محض الذات البَحْت و ان مفاهيمها نفس مفهوم الذات البحت و ان معانيها عين معنى الذات البحت و لا تَكثّر و لا تعدّد و لا تغاير لا فى الخارج و لا فى نفس الامر و لا فى التعقّل و لا فى الفرض و الاعتبار بحال من الاحوال و انّما وصفناه بذلك مع قولنا هذا تبعاً لوصفه نفسه تعالى بذلك بعد قيام الدليل القطعى عندنا على انّ مراده تعالى بوصفِ نفسِه بذلك وصفه نفسه لتعليم عباده باوصاف افعاله كالكاتب و القائم و المتحرك و النائم فى وصف زيد بها مع انها صفات افعاله و الافعال متّحدة فى نفسها و انّما تكثّرت و اختلفت اسماؤها باعتبار تكثر متعلّقاتها و اختلافها و ليس مرادنا بقولنا انّ صفاته عين ذاته انّ صفاته مغايرة له بالمفهوم متّحدة به بالمعنى كما يؤيده المصنّف فى قوله فى الكتاب الكبير ردّاً على من اعترض على الحكماء القائلين بالعينية حين قال المعترض اذا كان وجود الواجب عين ذاته و الوجود معلوم الكنه و الذات مجهول الكنه لزم كون المعلوم عين المجهول قال المصنف قول المعترض لتوهمه انهم حكموا بعينيّة هذه المفهومات كما فى

الحمل الذاتی الاولی و ذهوله عن انّ مرادهم من العينيّة هو الاتّحاد فی الوجود كما هو شأن الحمل المتعارف لا الاتّحاد فی المفهوم كما فی حمل معانی الالفاظ المترادفة بعضها علی بعض حملاً اوليّاً غير متعارفٍ انتهی، و نحن قد بيّنّا ما يلزم القائل بتغاير المفاهيم من وقوع التركيب و التعدد اذ فی نفس الامر لا فرق بين القائل بتغاير مفاهيمها الازليّة و بين الاشاعرة فی قولهم بالتّغاير و المغايرة لانّ التغاير عند الفريقَيْن مستفاد من دلالة الفاظها و معٰانی الالفاظ غير محصورة فيما تعرفه الاعراب بل قد تتعدّد المعانی التی يوضع اللفظ لها و العالم بها يعبّر عن مقصوده بما شاء و لا مناسبة بين الحادث و القديم فيكون ما يدُلّ علی الحادث لا يدلّ عَلی القديم لعدم المشابهة بحالٍ و الصفاتُ القديمة كالْعَالم و القادر ليس مفهومها ما نعرفه من مفهوم صفات الافعال لتكون مغايرةً له بالمفهوم و انّما مفهومها عين معناها و مفهومها مفهوم الذات البحت و ليستا اثنتين كما يتوهّم مِنْ قولنا صفاته عين ذاته و انّما ذلك شیء واحد بمعنی واحد لا من حيث خصوص الصدق بل ليس الّا شیء واحدٌ لا اله الّا هو العزيز الحكيم و كلامُنا هذا فی اثبات مذهبنا و نفی مذاهبهم يشعر لمن يفهمه بالاستدلال القطعی بعد ما بيّنّا ان كل ما سوی هذا الطريق مستلزم للتركيب و التعدّد و الحاجة و الحدوث و ان لم نذكر ادلّة ذلك مفصّلة لان ذكر الدليل فی كل مكانٍ علی شیء واحدٍ يوجب التطويل و التكرير مع انا نذكر ما يكفی الفاهم فی كثير من المواضع.

و قول المصنّف: «كما فی اصل الوجود عند بعضٍ» يشير به الی نفی مفاهيم الصفات و حقائقها مع اثبات اثارِها و جعل الذّاتِ نائبةً مناب الصفات فی اِحْدَاثِ اثارها ممّا ذهب اليه المعتزلة مثل نفی الوجود الحق تعالی و جعل الذات نائبة منابه فی الثبوت و التحقّق كما ذهب اليه بعض فانّ بعض الرواقيّين و منهم شيخ الاشراق ذهبوا الی انّ الوجودات فی جميع الموجودات امورٌ اعتباريّة لا تحقّق لشیء منها فی الخارِج و انّما تحقّقها فی الخارج بنسبتها اليه تعالی لانه هو المتحقّق الوجود فی الخارج و ربّما ذَهَب بعض هؤلاء الی عدم

تحقّقه فى الخارج حتّى فى شأن الحقّ سبحانه نعم ذاته متحقّقة فى الخارج و هى نائبة مناب وجوده تعالى و المصنّف قال انّ القائلين بالاحوال و نفى ذواتها و اثبات اثارها و انّ الذات الحقّ نائبة مناب تلك الاحوال فى اثباتِ آثارِهَا حالهم فى سخافة القول مثل حال النافين للوجودِ الحقّ و انّ الذّات نائبة منابه فى التحقق لانّ المصنّف يذهب الى ان الحق تعالى وجود بحتٌّ و لا ماهيّةَ له فقولُ هؤلاءِ عكس قوله و اقول امّا القائل بنفى الوجود و اثبات الذّات فلكلامه توجيه يقرِّبُه من الصحة و المصنف ان اراد بنفى ماهية الواجب عدم تركّبه من وجودٍ و ماهيّة فله وجه و الّا فلا لانها هى الانّيّة و الهويّة و لايساويه فى ذلك شىء لانه هو الكبير المتعزز المتعظّم لا اله الّا هو الكبير المتعال نعم هويته هى ماهيّته و هى حقيقته و هى وجوده بلا تعدّد و لا تغاير لا فى الخارج و لا فى الذّهنِ و لا فى نفس الامر و لا فى شىءٍ ممّا تفرضه الاَوْهَام و امّا توجيه كلام نافى الوجود فى شأن الحق عز و جل فهو انّ الوجود فى حق الواجب سبحانه و فى حقِّ عِبَادِهِ لَيْسَ شيئا غير معنى التحقق و الثبوت و قول هذا السواد الاعظم انه ذات و جوهر متحقّق بنفسه و به تحقّق ما سواه من الهويات و الموادّ و الصُّور و هو مغائر لها و سَارٍ فيها و به كل شيئيةٍ من شيئيّاتِ الذوات و الصفاتِ و الجواهر و الاعراض فشىء لا اصل له و لم يوضع هذا اللفظ لمعنىً جوهرىّ و انّما وضع لمعنى وصفى و قولهم اذا فَتَّشْتَ عنه وجدتَ ما اَدْرَكَ كلّ واحدٍ منهم انّما هُوَ ما يؤمى اليه الاخر بغير تصوّر و لا برهانٍ ذوقى استند الى دليل الحكمة فهم فيه يتتابعون يفرغ بعضها فى بعضٍ و عارفوهم يشيرون الى شىء و انا اصوّره لك مثلاً الصورة فى المرءاة شىء تحقّق بالوجود و هو شىء اشرق من ظهور المقابل للمرءاة سارٍ فى الصورة كَسَرَيان الروح فى الجسد به تحقّقت الصورة و تقوّمت به و هو مغاير لها و جوهر فيها هى فى الحقيقة عارضة عليه و امرهم هذا كله مبنى على مسئلة وحدة الوجود و لهذا يستدلّون بما ورد فى الكتب الالهية من نحو قوله تعالى ايها الانسان اعرف نفسك تعرف ربّك ظاهرُك للفنا و باطنك انا هـ. و اذا سمعوا قول منكرٍ لما قالوا من ذلك قالوا انّ الوجود لاتدركه قلوب

المحجوبين و انّما تدركه القلوب التى رفع الله عَنْها الحجب و الأَسْتار حتّى شاهدوا الاسرار و لو كشِف لهم الغطاء لوجدوا ان قلوبهم هى المحجوبة عن الاسرار بميلهم و متابعتهم للاشرار و ترك الاقتداء بانوار الائمة الاطهار صلى الله عليهم ما اختلف الليل و النّهار و اذا اردت اَنْ تتحقّق صحة كلامى فتدبّر فى عباراتهم تجدها لاتنطبق الّا على المعنى العام المصدرى المعبّر عنه بالفارسية بهست و لو عنوا بالوجود الذى هو غير المعنى المصدرى انه هو المادّة كما ذهب اليه بعضهم لكان حسنا و لهذا نحن فى عباراتِنا اذا كنّا نجرى فى كلامنا على ما يتفاهم نعنى به المادّة على المعنى الاول كما تقدّم او كون الشىء اثر فعل اللهِ على المَعْنى الثّانى او المعنى المصدرى فاذا عَنَيْنَا به المادّة صحّ ظاهِراً و بَاطناً لانّها هى حقيقة الشىء و بها يَتَقَوّمُ تقوُّماً ركنيّا و لانّه سبحانه يمسِك الاشْياء بذواتها و لانّها هى اوّل صادرٍ عن فعل اللهِ تعالى و المصنف حيث ذهب الى انّ الوجود حقيقة الشىء و انه مغاير للمادة و الصّورة جعل قولهم الانسان حيوان ناطق هو حدّ تامٌّ جامع لجميع ذاتيات المحدود انّه حدّ للماهيّة لئلّايقالَ عليه انه لو كان ذاتيا لماخرج عن الحد التام اوْ انّ الحَدَّ غير تامّ مع اتّفاقهم على انّه تامّ مع انَّه انّما جمع المادّة التى هى الحيوان و الصورة التى هى النّاطق لا غير و لو كان الوجود ذاتيّاً غيرهما لوجب اعتباره فى الحدّ التام و لكن الاتّفاق على انّ هٰذا الحدّ ليس لخصوص ماهيّة الانسان دون وُجوده بل هو حدّ للانسان بكل ذاتيّاته فلو كان الوجود بالمعنى الذى يشير اليه حقيقة للانسان و من ذاتيّاته لوجب ذكره فى الحد التامّ و اذا ثبت انه يعبّر به عن المادّة و انّ المادة هى كنه الشىء و انها فى كلّ شىء بحسبه صحّ اَنّ الحقّ سبحانه هو الذات المقدّسة و انّ تلك الذّات متحققة بذاتها بدون ان ينسب اليها وجود مغاير لها يحقّقها بل بفاضل تحقّق فعلِها تحقّق كل متحقّقٍ و جاز اَنْ يقال انّها نائبة مناب الوجود فى تحقّق ذاتها بذاتِها و فى تحقّق الاشياء بفاضلِ تحقّقها اى تحقّق فعلها و ذلك على مذاق من لايعرف التحقّق الّا بالوجود الذى يتوهمونه و قول المصنف تعالى عن التعطيل و التشبيه يشير به الى ان قول هؤلاءِ يلزم منه التعطيل و قول

الاشاعرة و قوله: «بل على نحوٍ يعلمه الرّاسخون فى العلم الى اخره» يريد انّ كون صفاته عين ذاته تعالى على نحوٍ لايعلمه الّا الراسخُون فى العلم الّذين هم الامّة الوسط الصادق عليها خير الاشياء اوسطُها الذين لم يلحقهم الغالى لبلوغهم الغاية و النهاية فى التوغّل و الرسوخ فى العلم و لايفوتهم المقصّر اى لايتجاوزهم من قصّر عن رتبة الرسوخ و ظاهر الفقرتين بمعنى واحدٍ و لو قال لم يلحقهم المقصّر و لايفوتهم الغالى لكان لهما معنيان و كان الكلام اليق بمراده ان كانت النسخة صحيحة و يحتمل حصول تغيير فى الكلام من النّسّاخ و الخطب سهل و انّما الخطب عظيم فى مراده بهؤلاء من هم فانه يعنى مثل الاعرابى و البسطامى و الفارابى و اشباههم من الصِّنْفَيْنِ فانّهم هم الراسخون فى العلم عنده و ذلك النحو الذى علموه من عينية الصفات على نَوْعَيْنِ:

اَحدهما كما قال عبدالكريم فى الانسان الكامل فى استشهاده:

ءَاَحطْتَ خُبْراً جملةً و مفصّلا
بجميع ذاتِك يا جميعَ صفاتِه

ام جلّ قدرُك ان يُحاطَ بكنهِه
فاَحطتَهُ اَلّا يُحَاطَ بذاتِه

حاشاك من غايٍ و حاشى اَن تكن
بك جاهلاً وَيْلاه مِن حَيراتِه

و الظاهر انّ مراده بقوله يا جميع صفاته انها مغايرة له فى المفهوم و فى المعنى باعتبارٍ و هى عيْنه من حيث وحدة الوجود لانّه فى اوّل كتابه قال انّ علم التّصوف هذا مبنى على مذهب السّنة و الجماعة و معلوم ان المتبادر من ذلك مذهب الاشاعرة و قد سمعتَ مذهب الاشاعرة فيكون الاتّحاد فى قوله يا جميع صفاته من وحدة الوجود و الّا فهى من حيث هى فى المفهوم و المعنى و التحقق مغايرة للذّاتِ فلا فرق بينها و بين سائر الاشياء فى المغايرة للذات و الاتّحاد بها

و هذا ممّا يصدق عليه ذلك النحو عند المصنّف لقوله بوحدةِ الوجود في غيرها ففيها بالطريق الأَولى و ان كان في خصوص البحث هنا لايريد هذا النوع من الاتحاد.

و ثانيهما انّها من حيث المفهوم مغايرة للذات في نفس الامر و متّحدة بالذات من حيث المصداق على نحو ما قرّر في سائر الوجودات مع ماهيّتها في اتحادِها بها في الخارج لانها مصاديق لماهياتها تحمل تلك الماهيات عليها في الخارج و هذه الوجودات و ان حملت عنده على الماهيات في ظرف التحليل الذهنى الّا انّ الواجب ليس له ماهيّة عند المصنف ليتعاكس الحملان لاختلاف الظرفين و مفهومات صفاته تعالى عند المصنف وجودات فالحمل فيها بالحمل الذاتى الاوّلى الغير المختلف في الظرفين و الحاصل ان مراده الوجه الثّانى من النحو المذكور و يقال عليه ان الراسخين في العلم الحقّ لايقولون بانّ الصّفات الذّاتية مغايرة للذات بمفاهيمها اذ ليس لها مفهوم الّا مفهوم الذات اذ لاتكتنه الخلائق الّا ما كان من انواعها بل الحقّ انّها في انفسها اذا اريد منها الصّفات الذاتيّة غير متغايرةٍ في المفهوم و لا مغايرة للذات بل هى الفاظ مترادفة فان العلم هو السمع و هو البصر و القدرة فكل صفةٍ هى الاخرى في المفهوم و المعنى و كلٌّ منها هى الذات من جهة انها الاخرى هذا اذا وصف بها و اريد من الصفة الصفة القديمة فرضاً و الّا ففى الحقيقة لم يصف بها نفسه لان الوصف ان كان له لم يحتج اليه و ان كان لتعريف ما سواه فهو يستحيل ان يعرّف نفسه بها لغيره لعدم الفائدة في ذلك و لان ذلك خلافُ ما هو عليه في عز جلاله لاستحالة ان يكون مدركاً للغير و انّما يصف نفسه لهم بما يمكن اَنْ يعرفوه به و هى صفاتُ افعالِه لانها هى التى يمكن ان تعرف مفهوماتها و يُسْتَدلّ بها عليه بمعرفة آثارها و متعلّقاتها بخلاف ما لو اريد بها الذاتية فانّه يكون معنى الله عليم قدير اللهُ اللهُ على انّا قَدْ قدّمنا انّه ماوصف نفسه الّا بصفات الافعال اذ ليس في الازل صفة و موصوف و انّما في الازل ذاتٌ بَحْتٌ هىَ الازل لا اله الّا هو العزيز الحكيم.

قال: قاعدة مشرقيّة علمه بجميع الاشياء حقيقة واحدة و مع وحدته علم بكل شيء لايغادر صغيرة و لا كبيرة الّا احصاها اذ لو بقى شيء لم يكن ذلك العلم علماً به لم يكن هو حقيقَة العلم بل كان علما بوجهٍ و جهلاً بوَجْهٍ و حقيقة الشيء بما هى حقيقة الشيء غير ممتزجةٍ بغيره و الّا لم يخرج جَميعه من القوّة الى الفعل.

اقول: قوله «علمه بالاشياء حقيقة واحدة» ان اراد به ما لايعرفه و لايفهمه فحكمه عليه بانه حقيقة واحدة ليس بصحيح بل القياس التخمينى يقتضى التكثر لانّ ما كان متعلقهُ متكثراً مختلفاً يجب ان يكون فى نفسه كذلك و الّا لكان مغايراً للمعلوم غير مطابق له و اذا لم يطابق المعلوم كان جهلاً و لان المعلوم ليس حقيقة واحدة و العلم الاجمالى متعلق بالمعلوم الاجمالى و على هذا تبقى اشياء لم يكن عالماً بها و هى المعلومات التفصيليّة فانه ح غير عالم بها و لم يكن حقيقةَ العلم بل كان علماً بوجهٍ و جهلاً بوجهٍ فان قلتَ انما قال حقيقة واحدة و ذلك غير منافٍ للتفصيليات قلتُ لانّ التفصيليات انّما كانت تفصيليات لاشتمالها على المتعددات المختلِفَات و العلم باحد المختلفَيْنِ لايكون علما بالاخر بدون اختلافٍ و ان وقع فانما يقع على الجهة الجامعة لهما مثلا لو قلنا العلم حصول الاشياء للعالم لكان شاملاً لحصولها خاصة و يكون حصول البياض و السواد واحداً الا انّ المعلومَ حينئذٍ العدد بان الحاصل اثنان و امّا انّهما مختلفان او متّفقان فغير داخل فى شمول الحصول فيحتاج العالم فى تحصيل اللَّوْنين الى شيئين اخرَيْنِ غير الحصول الجامع لهما من غير نوع الحصول فلايكون العلم حقيقة واحدةً بمعلوماتٍ مختلفة الحقائق الّا بجهة جامعةٍ لها فلا بدّ ان يكون العلم مطابقا للمعلوم و مطابقته ان يكون العلم بالمتحد متّحِداً و بالمتكثر متكثراً و بالمختلفِ مختلفاً و بالمجمل مجملاً و بالمفصّل مفصّلاً و لايمكن غير هذا و لهذا قلنا ان العلم نفس المعلوم لانه لاتنفتح مقفلات الاسرار الّا بهذا العيار و يأتى انشاء الله زيادةَ بيان توصل مَن عرفها الى العيَان و لكن المصنف لمّا جعل صفاته تعالى عين ذاته و انّها هى المرتبطة بالمعلومات وقع بين محذوراتٍ فى

نظره فان جعل العلم متكثراً بتكثّر المعلوم و هو عين الذات لزمه كونُ الذاتِ البسيطةِ متكثّرةً و ان جعل تكثّره غير مستلزم للتكثر فى الذات لم يقبل منه الّا بفرض مغايرة العلم للذّاتِ و لو فى التّعقل او الفرض و قد نفى المغايرة فيهما و ان جعلها غير المرتبطة خالف جعله مراده لانه لايريد الّا المرتبطة و لايعرف غيرها و لايعنى سواها فلم يجد بُدّاً مِن ان يحكم بكون العلم حقيقة واحدة لتصحّ له دعوى العينيّة و ان يحكم بشمول هذه الحقيقة الواحدة من حيث وحدتها و عدم الاختلاف فيها لكلِ شيء لئلّايلزمه التّجهيل فورد عليه انّه لم يكن العلم مطابقا للمعلوم فى الخارج كما هو المطلوب لان المعلوم اذا كان مختلفا متغايراً متكثّرا متعاقِباً لايطابقه ما ليس بمختلفٍ و لا متغايرٍ و لا متكثرٍ و لا متعاقبٍ و اذا لم يطابق فقد خالف اذ لا واسطة بينهما فيكون جهلاً و ان حكم بالمطابقة مع عدم المطابقة فى الخارج و نفس الامر فقد حكم بما لايعلم اذ الحكم اذا خالف الواقع فى نفس الامر مع ظهور المخالفة عند الحاكم باطل و الحكم الباطل بالصحة لايجعل الباطل صحيحا فانك اذا حكمتَ على زيد الموجود بانّه معدوم مع عدم اختلاف الحيثيّة لايكون بحكمك معدوماً و هو موجود لانّ قوله و مع وحدته فهو علم بكل شيء ان اراد فيه بهذه الوحدةِ الوحدةَ الجنسيّةَ او النّوعيّة كانت التّعلقات و الارتباطات بالاشياء الشخصيّة شخصيّة لايصلح ما تعلّق بزيد اَنْ يتعلّق بالجدار فانّ الجهات الشخصيّة من الحقيقة الواحدة النوعية غير تلك الحقيقة النّوعيّة فانَّ الحقيقة النوعية لاتتعلق بذاتها بكليّتها بفردٍ من افرادها الّا بالجهة المختصّة بذلك الفرد المتلبّسة بمشخّصات ذلك الفرد او بالحقيقة الذّاتيّة المنتشرة فى سائر الافراد على جهة النوع لا على جهة البدليّة فمن الفرض الثانى يكون المعلوم اجماليا كليّاً فتخرج جميع التفصيليات و تبقى غيرَ معلومةٍ حتّى يدبّر لها المصنّف امراً تكونُ به معلومَةً و من الفرض الاول يكون العلم غير تلك الحقيقة الواحدة التى هى الذات المقدّسة عند المصنّف و انّما العلم تلك الجهات المتعددة و التعلقات المتكثّرة و الارتباطات المطابقة و هذا و ان كان هو مذهبَ ائمة الهدى عليهم

السلام الّا انّ العيْنيّة تمتنع لان الصفة حينئذ فعليّة لا ذاتية و يلزم المصنف على مذهبه الّا يكون البارئ عز و جل عالما بكل شيء بذاته في الازلِ و هذا و ان كان مذهبَ ائمة الهدى عليهم السلام اذ القول بانه تعالى عالم بها في الازل يلزم منه وجودها في الازل معه سبحانه و هو اجل و اعزّ من ان يكون معه في الازل غيره و انّما هو عالم في الازل بها في اماكنها و اوقاتها من الامكان فان العلم في الازل و المعلوم في الامكان فلايجوز ان يقول هو عالم بها في الازل و يجب ان يقول انه عالم في الازل بها في الحدث و حينئذٍ يكون العلم هو وقوع العلم اى تعلقه الحادث على المعلوم حين وجد المعلوم كما قال الصادق عليه السلام فلما احدث الاشياء و كان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم و قد تقدّم الحديث فيما سبق الّا انّ هذا مخالِفٌ لما يذهب اليه كما هو صريح كلامه من ان العلم تعلّق بها في الازل و اِنْ اَرادَ المُصَنِّف من العلم ما يعرفه فقد اخطأ في جعله حقيقة واحدةً لانّه مطابق للمعلوم و المعلوم متكثر مختلف فان لم يجعل العلم متكثراً مختلِفاً لم يكن العلم مطابقاً للمعلوم فقد اخطأ اِمّا في جعْلِه حقيقة واحدة او في جعل العلم غير مطابقٍ للمعلوم و اخطأ ايضاً في جعل ما يعرفه من العلم عين ذات الحق عز و جل لانه يلزم منه امّا جعل الذات مكتنهَةً له معروفة بالكنه او جعل ما يعلم و يعرف عينَ ما لايعرف و لايحاط به علماً فَيكونُ الحادث عين القديم فتلزم التجزية و التركيب او انقلاب الحقائق.

و قوله: «لم يكن هو حقيقةَ العلم، الخ» يراد منه انه لو بقى شيء لم يكن معلوماً لذلك العلم لم يكن ذلك العلم علما مطلقاً فانّ العلم المطلق اى الذى لايشوبه جهل بشيء هو الذى لايفوته شيء و لايغادر صَغيرة و لَا كبيرةً الَّا اَحْصَاهَا فلو بقى شيء لم يحط به ذلك العلم كان غير مطلَقٍ بل بشيء دون شيءٍ فيكون مشوباً بجَهْلٍ و هذا صحيحٌ.

و قوله: «و حقيقة الشيء بما هى حقيقة الشيء» يعنى به انّ حقيقة الشيء بذاتِها لا بشيءٍ آخر مغايرٍ لتلك الحقيقة غير ممتزجة بغير ذلك الشيء صحيحٌ لانّها لو امتزجت بغيره لم تكن حقيقة له بذاتِها.

و قوله «و الّا لم يخرج جميعه، الخ» يعنى انّه لَوْ فقد شيئا فانّما ذلك لعدم استكماله لما هو له لذاته اذ لم يخرج ما به استكمال من القوة الى الفعل و هذا فى الجملة و الظاهر صحيح و فيه مناقشات لا فائدة لذكرِها نعم تمام الفائدة فى واحدة و هى قوله لم يخرج جميعه فان المصنف لايقدر و لايجوِّز انْ يقول لو لم يحط الله سبحانه بشيءٍ من الاشياء لكان تعالى لم يخرج جميعه من القوّة الى الفعل لانه عزّ و جل شيء بَسيط احدى المعنى لايصح عليه اطلاق لفظٍ يستلزم التجْزية و التبعيض و لو فى الفرض و العلم الذى هو عينه تعالى يصحّ عليه ذلك فى الفرض كما قال لم يخرج جميعه و ليس ذلك الّا لاجل ما يتَوهم بينهما من المغايرة و انّهما شيئان لكن القول بالتثنية يستلزم فساداً فيقول لدفع الفَساد فى وهمه ان العلم عين الذات مع التّفرقة بينهما و من هذا المعنى الذى ليس فى نفسه غيره اوردنا عليه ما سمعتَ سابقا على قوله حقيقة واحدة و مع وحدته علم بكل شيء و عنده انّه علم الابيض بما هو عليه من البياض و الاسود بما هو عليه من السواد و المتحرّك بما هو عليه من الحركة و السّاكن بما هو عليه من السكون و هذه الحقائق المتباينة يطابقها بوحدته و هذا لايصحّ الّا اذا التزم انه بنفسه العلم الاجمالى و بهذه الحيثيّة العلم التّفصيلى فيرد عليه ان تعلّقه بكلّ فردٍ هل هو عين تعقله (تعلقه ظ) بالاخر المباين له ام غيره و كذا مطابقته لكلٍّ منهما فلمّا فرّقوا بين الاجمالى و التفصيلى و نسبوا الاجمالى الى الازل و التفصيلى الى الحوادث لزمهم إمّا اتّحاد التعلّق و المطابقة و هذا يستلزم مع اتّحادِ المعلومات بعضها ببعضٍ خروج جميع المعلومات التفصيلية المستلزم لعدم الحقيقة الواحدة المشار اليها لِخرُوج التفصيليّة و إمّا تعدّدُ التعلّق و المطابقة فتتعدّد المعلومات و هٰذا يَسْتَلْزِمُ مع عدم صحة العينيّة او تكثّر الذّاتِ عدمَ الاحَاطة بالمعلومات فى الازل لتجدُّدِها و تعاقبها.

قال: و قد مرّ انّ علمه يرجع الى وجوده فكما ان وجوده تعالى لايشوب بعَدمِ شيء من الاشياء فكذلك علمه بذاته الذى هو حضور ذاته لايشوب بغيبةِ شيء من الاشياء لانّ ذاته مشيّئ الاشياء و محقّق الحقائق فذاته احق بالاشياء من

الاشياء بانفسها اذِ الشيء مع نفسه بالامكان و مع مُشَيِّئِه و مُحَقِّقه بالوجوب و وجوب الشيء آكدُ من امكانه.

اقول: قوله «و قد مرّ انّ علمه يرجع الى وجوده» من جهة اعتبار العينيّة و اتّحاده بالذّات معنىً عند المصنّف و عندنا الاتّحاد معنى و مفهوماً و من جهة انّ الوجود حقيقته وجوبٌ اذِ الامكان عدم وجودٍ او امكان عدمٍ و العلم حقيقته وجود واجبٌ اِذ عدم العلم بشيء امّا عدم وجودٍ او امكان عدمٍ فيتّحد العلم بالوجود فى الوجوب وجوباً و فى الامكانِ امكاناً.

و قوله: «فكما انّ وجوده لايشوب بعدم شيء، الخ» يشير به الى ما قرّره من ان بسيط الحقيقة كلّ الاشيآء بناء على القول بوحدة الوجود يعنى ان حقيقة الوجود هو الحقّ سبحانه و انّه بوحدته هو كلّ الوجودات الّتى فى الاشياء و قد قدّمْنا بطلان كلامه فيما سبق.

و قوله: «فكذلك علمه بذاته، الى اخره» يشير به الى ان العلم هو الحضور و انّ علمَه بذاتِه هو حضور ذاته لذاته و انّه اى علمه بذاته لايخلط بغيبةِ شيء منَ الْاَشياءِ و هو صريح فى ان حضور ذاته هو حضور كلّ شيء كما ان وجود ذاته وجود كلّ شيءٍ فامّا قوله الاوّل اعنى «ان علمه يرجع الى وجوده» اى يكون هو ايّاه فانّما يصحّ اذا اريد من العلم المذكور العلم الذاتى هو الذات من غير فرض مغايرة بوجهٍ ما لا فى المفهوم و لا فى المعنى و حينئذٍ فصحة القول فيه ان تعبّر عنه فى جميع ما تريد ان تقول فيه بلفظ اسم الذات فان اتّسَق الكلام لك و صح فقولك فيما اردتَ صحيح فتقول انّ ذاته بجميع الاشياء حقيقة واحدة و مع وحدتها ذاتٌ بكلّ شيءٍ لاتغادر صغيرة و لا كبيرةً الّا احصَتْها اذ لو بقى شيء يعنى لو خرج شيء من الاشياء عن الذات لم تكن ذاتاً به لم تكن هى حقيقة الذات بل كانت ذاتا و شيئا آخر فان كان هذا الكلام يحسن منك كان كلامُك بعبارة العلم صحيحاً لانّك لاتعنى بالعلم الّا الذّات و ان قلتَ يجوز ذلك لاجل اختلاف المفهوم قلتُ لَكَ اذا قلتَ فى شأن زيدٍ كلاماً لايتأتّى لك الّا بكنيته كابى عمروٍ و انت تدّعى ان المقصود ذات زيد لم يقبل منك بل يكون دليلا

على انّك لم ترد ذات زيد و الّا لتأتّى باللّقب كما يتأتّى بالكنية فلو كنتَ تعنى بعباراتك الحقيقة الواجبة الوجود لصحّ وصفك باسم الذّات كما يصحّ باسم العلم لكنّك تريد بالعلم شيئا غير ما تريد بالذات و مطلق المغايرة مانعة من الاتّحاد فكما يجوز لك اَنْ تقول انّ ذاتَ العِلم محيطة بذوات المعلومات بذاته يجوز لك ان تقول انّ ذات الله محيطة بذوات الموجودات بذاته فاذا جاز فى الاوّل و لم يجز فى الثانى دلّ على اختلاف المقصود من العبارتين و مخالفة العلم للذات.

و قول المصنّف: «يرجع الى وجوده» لفظى لايطابق المعنى لان العلم المتعلّق بالمعلومات المرتبط بها المطابق لها لايصح ان يراد به الذات لانها لاتتعلّق بالمعلومات و لاترتبط بها و لاتطابقها فلاتصحّ العينيّة و كلّ ما تسمع من عباراتهم مدخولةٌ و لكن اتّسَعَ الخرقُ على الراقع و لايسع الّا الايهام و الابهام و الاجمال حتّى يأتى امر اللهِ عجّل الله فرج وليّه نعم العلم الذى يصحّ تعلّقه بما سوى اللهِ و يرتبط به و يطابقه الذى لايعزب عنه مثقال ذرّة فى الارض و لا فى السّماء هو العلم الحادث و هو الكتب الالهيّة كما قال تعالى قال علمها عند ربّى فى كتاب لايضلّ ربّى و لاينسى، و امّا العلم الذى هو الذات فلايصحّ ان يتعلق بالممكنات و لايرتبط بها و لايطابقها لان الذات لاتتعلق بالممكنات و لاترتبط بها و لاتطابقها و لايلزم من قولنا هذا انه تعالى غير عالم بها لانّها لم تكن موجودة فى الذات و انّما هى موجودة خارج الذات و خارج الذات هو الامكان و العلم الامكانى محيط بها و قد تقدّم انّه تستحيل تعلّق العلم بلاشىء فاذا لم تكن موجودة فى الذات لم يصح ان يعلم بها بالذات و قولنا لم يتعلق العلم الذى هو الذات بشىء سوى الذات سالبةٌ بانتفاء الموضوع الاترى انك تكون عالما و بصيراً و اذا لم يكن فى يدى شىء لاتعلم ان فى يدى شيئا و لاترى شيئا و اذا قلتَ انى لااعلم ان فى يدك شيئا لم تكن بذلك القول جاهلاً و لا اعمى بل تكون بعدم تعلّق علمِك بشىءٍ فى يدى عالماً بل لو ادّعيتَ العلم كنتَ جاهلاً اذ لا معلوم فكذلك ما نحن فيه و كم نكرّر هذه الحقائق الحقّة النورانيّة و كم نردّد

البيان و لكن الخواطر امتلأت من العيون الكدرة كما قال امير المؤمنين عليه السلام ذهب من ذهَب الى غيرنا الى عيونٍ كدرةٍ يُفْرغُ بعضها فى بعضٍ و ذهب من ذهب الينا الى عيونٍ صافيةٍ تجرى بامر اللهِ لا نفاد لها هـ.

و العلم الذى يتّحد بالذات مفهوماً و معنى هو العلم بالذات خاصّة لانّ العلم عين المعلوم فى كل رتبةٍ من المراتب فى الوجوب و الامكان على الصحيح و قد اشرنا الى دليلِ هذا فى شرح المشاعر.

و امّا قوله الثانى اعنى «فكما انّ وجوده لايشوب بعدم شىء، الخ» فقد بيّنّا ما يلزمه و لاسيّما علَى ما ذكره من ان بسيط الحقيقة كلّ الاشياء و قد ابطلناه سابقاً و اذا جعل العلم المتعلّق بكل الاشياء عين الذّات توجّه عليه من الرد ما توجّه على ما هو متّحد به فى كونه كل الاشياء و يتّجه على قوله الثالثِ اعنى كون «علمه بذاته الذى هو حضور ذاته» حضور الاشياء اتّحادُ الحُضورَيْنِ مَا اَوْردنا على كون الذات كل الاشياء مع ما خصّوه بالاجمالى فيخرج التَّفْصيلى فيكون حضور الذّات حضور بعض الاشياء اعنى الامور الاجماليّة و امّا التفصيلية و ان كانت معلومة لكنّها معلومة بعلمٍ متجدّد فلايكون حضورها حضور القديم و يلزمه ان البسيط الحقيقة بعض الاشياء ثم حيث حضر شىء حضر بعض الذات لان كلّ ما هو كل الامور المختلفة المتعدّدة المتعاقبة متعدّد مختلف متعاقب فاذا حضر زيد حضر ما هو زيد او ما به زيد دون ما هو ابنه اوْ ما به ابنه و كذا ابن ابنه ان جعل بسيط الحقيقة كل الاشياء و ان جعله كل الاشياء الاجماليّة فهى اى الاجمالية ازليّة عنده لان الذات ازليّة و لاتكون فى الازل كل ما لم يكن و اذا وجدت التفصيليّة وقع تعيّن الذّات لان التفصيلية تعيّن الاجماليّة التى هى الذّات فيكون المصنف و اتباعه هُمْ تَعَيُّنُ الذات الحق عز و جل.

و قوله: «لان ذاته مشيّئ الاشياء و محقّق الحقائق» معناه عند اهل الحقّ انه سبحانه مشيّئ الاشياء بمشيّته اذ الشّىء انّما هو شىء بمشيّته كما اشار اليه امير المؤمنين عليه السلام فى خطبته يوم الغدير و الجمعة بقوله فى الثناء على الله سبحانه و هو منشئ الشّىء حين لا شىء اذ كان الشىء من مشيّته، رواه

الشيخ فى المصباح فقوله عليه السلام اذ كان الشىء من مشيته يشعر بالاشتقاق و امّا انّ الله سبحانه شيء فعلى ما نعرف من وصف العنوان و هو خلق احدثه عز و جل لتعرفه العبيد بصفة التوحيد و التفريد و مشيّة الله سبحانه عند اهل الحق عليهم السلام هى فعله اذ ليس لله مشية و ارادة الّا فعله روى الصدوق عن الرضا عليه السلام فى كتابه التوحيد انه عليه السلام قال المشية و الارادة من صفات الافعال فَمنْ زعم انّ اللهَ لم يزل مريداً شائياً فليس بموحّدٍ هـ. فهو عز و جلّ مشيّئُ الاشياء بفعله و كذا محقق الحقائق فان تكوينها تحقّق بفعله تحقّق صدور و ذواتها تحقّقت بما اخترع لها من المواد و الصور تحقّقا ركنيّا و معنى قوله عنده انّها تحقّقت بذاته تحقّقاً ركنيّا كما هو مذهب المشهور من الصوفيّة انّ وجودَ الاشياء ذاته و وجوده تعالى و بعضهم ذهب الى انّ وجود الاشياء فعله تعالى و ذهب اليه ضرار بن عمر و اتباعه و المعروف من مذهب المصنف الاوّل و المراد ان الاشياء مركّبة من وجود و ماهيّة يعنى من مادة و صورة كما هو المعروف من مذهب الحكماء على نحو الاتفاق ان كلّ ممكن زوج تركيبى فقول المصنّف «فذاته احقّ بالاشياء من الاشياء بانفسها» يريد انه تعالى كوّن الاشياء و شيّئَها و حقّقها بذاته لا بفعله اذْ ذواتها من ذاته مثل الكتابة التى تحدث من المهر المنقوش فان حقيقتها من القرطاس فاذا مهرت بمهرك فى القرطاس الابيض كان ما لم يسوّد من القرطاس هو الكتابة فالقرطاس اولى بهذه الكتابة من الكتابة نفسها فالكتابة البيضاء من القرطاس هى وجود الكتابة و مادتها و امّا ماهيّتها و حدودُها و صورتها فمن المداد و اذا كانت الاشياء عندهم بهذه المثابة صَحَّ لَهُ و لهم ما ذكره من التعليل من قوله «اذ الشىء مع نفسه بالامكان، الخ» و امّا عند اهل الحق عليهم السلام فكما سمعتَ قبل هذا من انه تعالى انّما شَيّئَها و حقّق حقائِقها بفعله تحقّقا صدوريّا و بما اخترعَ لها من المـوادِ و الصُّوَر لا من شىءٍ تحقُّقاً رُكنيّاً فعلى القول الحق انه سبحانهُ اَحقُّ بالاشياء من الاشياءِ بانفسِها بمعنى اَنَّ كُلَّ ما به هى هى لذاتها و لما ينسب اليها فهو نِعَمُهُ وَ عطاياهُ و كلّ ما انْعَم به على احد مِنْ شىء وَ اَعْطَاهُ ايّاهُ فهو فى يده و فى قبضته لم يُخَلِّهَا من يده

حينَ افَاضَها على عبده و الّا لم تكن شيئا اذ هى انّما هى شىء بكونها فى قبضته و هو قول الصّادق عليه السلام فى الدعاء كل شىء سواك قام بامرك لا انّ الاشياء من ذاته او بذاته و انّما كل ما سواه فعن فعله لا من شىء فذاته احقّ بالاشياء من الاشياء بانفسها لان كل شىء منها فهو نعمُهُ التى اخترعها لا من شىء فتفضّل عليهم بما هم به هم و كلُّ شىءٍ فى قبضتِه و هو قوله تعالى قل مَن بيده ملكوتُ كل شىء و هو يجير و لايُجار عليه ، فقوله «اذ الشىء مع نفسه بالامكان» اى متقوِّم بها قيام تحقّق و هذا صحيح ، و قوله «و مع مشيّئِه و محقِّقه بالوُجوب» ليس بصحيح اذ الشىء ليس مع صانعه كالكتابة البيضاء من المهر فى القرطاس الابيض ليكون معه بالوجوب بل هو مع صانعه بالامكان ايضاً اى متقوّم بفعله قيام صدورٍ و لو أُريد الوجوب العِلّىّ لماخرج بذلك عن الامكان لانّ هذا الوجوبَ راجحى لا ازلى بل و لا تعيّنى فادخال وجوبه فى وجوب الازلى مغالطة او قول بوحدة الوجود كما هو مذهب المصنّفِ و لذا جعل وجوب ثبوته مع الله وجوباً ازليّاً و لذا قال و وجوب الشىء اكدُ من امكانه لانه لم يرد الوجوب العلّىّ يعنى وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامّة لان هذا الوجوب ليس اكدَ من امكانه لجواز تحويل هذا الوجوب و عدم جواز تحويل الامكان فهو اكَدُ من الوجوب بالعلّة .

قال : و من استصعب عليه ان يكون علمه تعالى مع وحدته علما بكل شىء فذلك لظنّه ان وحدته عدديّة و انه واحد بالعدد و قد سبق انّه ليس كذلك بل هو واحد بالحقيقة و كذا سائر صفاته و لا شىء غير حقيقة الحقّ واحد بالحقيقة بل الاشياء الممكنة لها وحدات اخر غير هذه الوحدة كالشخصيّة و النوعيّة و الجنسيّة و الاتّصاليّة و ما يجرى مجراها و هذا من غوامض (المسائل ظ) الالهيّة فما عند الله هى الحقائق المحصّلة المتأصّلة الّتى تنزل الاشياء منها منزلة الاشباح و الاظلال فما عند الله من الاشياء احقّ بالاشياء مما عند اَنْفسها .

اقول : يقول و من استصعب عليه انْ يكون علمه تعالى مع وحدته علماً بكلّ شىء فلاجل ظنه بانّ الوحدة الّتى نطلقها عليه وحدة عدديّة لان العلم

حينئذ و ان كان واحداً الّا انّه احد الموجودات و الواحد من الخمسة لايحيط بالخمسة مثلا و نحن نريد بوحدة علمه تعالى الوحدة الحقيقيّة بمعنى انّه هو و ليس شيء غيره و انا اقول لك ايّها الناظر انّ الالفاظ قد تشتبهُ فى دلالتها فربما اختلف المستدلّانِ لفظاً و هما متفقان معنى و قد يكونان مختلفين معنى و هما متّفقان لفظا فاذا اردتَ التميز فى المقاصد فاستخبر القائل بالوحدة الحقيقيّة ما تعنى مثلاً بها و ما تعنى بالعدديّة و النوعيّة وَ الجنسيّة فانه اذا تكلّم فى بيان ما ذكر اتى بعبارة ادلّ على مقصوده مما ذكر اوّلا لان السائل ربّما نبّهه على معنىً كان قبل السؤال غافلاً عنه فان تعسّر عليه اللفظ الصريح فاطلب منه المثال فوحدة العدد ليست هى وحدة الواحد لان المُراد من الوحدة هنا الوحدة الاجتماعيّة لانّ العدد هو الكمّية كالعشرة فانها شيء واحد و كمّية واحدة فوحدتها ليست حقيقية لاشتمال العشرة على وحداتٍ متعدّدة و وحدة الواحد ان قصد بها العدد خرجت عن الحقيقية كما اذا قلتَ هذا واحد تريد به اوّل ما تتألّف منه كمّية العدد تقول واحد اثنان ثلاثة فالثلاثة تركّبتْ من وحدات عدديّة بخلاف ما اذا لم ترد ما تتألّف منه الكمية بل تريد واحدٌ لا نَظير له لان هذه الوحدة من الوحدة الحقيقية الجائزة على الحقّ تعالى من حيث التسمية فالواحد قد تكون وحدته من العددية و لايجوز حينئذٍ على الله تعالى و قد تكون من الحقيقيّة فتجوز عليه تعالى و هذا ما اشار اليه امير المؤمنين عليه السلام فى قوله للاعرابى الذى سأله عن الواحد يوم الجمل قال عليه السلام يا اعرابى انّ القول فى انّ الله واحد على اربعة اقسام فوجهان منها لايجوزانِ على الله عز و جل و وجهان يثبتان فيه فامّا اللذانِ لايجوزان عليه فقول القائل واحد يقصد به باب الاعدَاد فهذا ما لايجوز لانّ ما لا ثانى له لايدخل فى باب الاعداد اَما ترى انه كفر مَن قال ثالثُ ثلاثة و قول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس فهذا ما لايجوز عليه لانّه تشبيهٌ و جل ربّنا عن ذلك و تعالى و امّا الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل هو واحدٌ ليس له فى الاشياء شبه كذلك ربّنا و قول القائل انه ربّنا عز و جل احدى المعنى يعنى به انه لاينقسم فى وجودٍ و لا عقلٍ و

لا وهم كذلك ربّنا عز و جل هـ. اقول و انّما كان الواحد له وحدتانِ يصدق عليهماً لانه لم يدخل بذاته فى العدد كما هو رأى الاكثر و اوّل من ذهب الى هذا فيثاغورس و روى الصدوق فى توحيده عن الباقر عليه السلام الى ان قال و الواحد المباين الذى لاينبعث من شىء و لايتّحد بشىءٍ و من ثم قالوا انّ بناء العدد من الواحد و ليس الواحد من العدد لان العدد لايقع على الواحد بل يقع على الاثنين الحديث، فقال عليه السلام بقولٍ من افرد الواحد من العدد من الحكماء فالوحدة العدديّة تتحقّق فى شيئين :

احدهما الوحدة الّتى تتألّف منها الكمّية .

و ثانيهما الوحدة التى تحصل للكمّية بعد تألّفها و امّا وحدة الواحد الذاتيّة فهى من الحقيقيّة .

و المصنف يقول من استبعد كون العلم مع وحدته علما بكل شىء فانّما ذلك لظنه انّا نريد بوحدته الوحدة العدديّة اى الوحدة التى عرضت للكمّية بعد تألّفها و نحن انما نريد بالوحدة الحقيقيّة و اقول قد عرفتَ الوحدة العددية فينبغى ان تعرف النوعيّة و الجنسيّة و المراد منها انّ الجنس حقيقة واحدة تحتها انواع متعددة بمعنى ان تلك الحقيقة الجنسية مع وحدتها تنقسم الى حِصَصٍ كل حصّةٍ مادّةٌ لنوع من انواع ذلك الجنس فتلك الوحدة الجنسيّة لاتّحاد حصص انواعه فى رتبة الجنس كحصص الحيوان المأخوذة فى انواعه كالانسان و الفرس و الطير و ما اشبهها فانّها متّحدة فى رتبة الحيوان اى كل حصّة منها جسم نامى متحرك بالارادة فمن حيث لحاظ الحيوانية هى واحدة وحدة جنسيّة و من حيث لحوق الفصول لها تعدّدت الانواع بالمميّزات و كذلك الوحدة النوعيّة بالنسبة الى افراد النوع فالوحدة الجنسية متكثرة بفصول الانواع و الوحدة النوعية متكثرة بالمميّزات الشخصية فاذا عرفت هذا فارجع الى المصنف كما قلنا لك و اسئله ما يعنى بالوحدة الحقيقيّة بعد ما قرّر انّ حقيقة الوجود واحدة فما كان صرف الوجود العارى عن شوب النقائص و الاعدام هو الوجود الحق سبحانه و ما كان مشوباً بالنقائص و الاعدام فهى وجودات الممكنات و بعد ما

قرّر ان هذه النقائص و الاعدام لم تلحقها لذاتها و انما لحقتْها من عوارض مراتب تنزلاتها و هذه العوارض العارضة اللاحقة لها بواسطة مراتب التنزلات هى المميزات لتلك الافراد الوجوديّة بعضها من بعض لانّها هى المتمّمات للقوابل الشخصيّة و اذا نظرتَ بعين البصيرة المجرّدة عن التقليد و الاوهام لم تجد ما وصف المصنّف الا كالخشب فانه الاية المطابقة لتوصيفاته فانّه حقيقة نوعيّة و وحدته وحدة نوعيّة و الحصص المأخوذة منه للباب و السرير و غيرهما فانها باقية على صرف الخشبيّة لذاتها و انّما تميّزت الحصص بعضها عن بعض بما لحقها من الهندسة و الحدود الّتى هى عوارض لمراتب تنزّلات الوجودات و لاسيّما على رأى المصنف و اتباعه القائلين بان الموجود فى الذّهن الاشياء بماهيّاتها و حقائقها معرّاةً عن عوارضها الخارجيّة لا بصورها و اشباحِها و الموجود فى الخارج ما انحطّ من اشباحها و امثالها كذلك ان حقيقة الوجود هو الواجب الحق سبحانه و حضوره الذى هو العلم الذاتى حضور الاشياء للاولويّة المذكورة لانّه مشيّئها و محقّقها و تلك الحقيقة البَسيطة مع كمال وحدتها هى كل شىء من الاشياء بحقيقته و ما انْحطَّ عن هذه الحقيقة و تنزّل مِنْهَا فانّمَا هو شبح و ظلّ لحقيقته الّتى طوتْها تلك الحَقيقة الحقّة كَما انّ حُضور الخشب حضور السرير و البَاب فان حقيقة الخشب مَعْ وحدتِها هِىَ كلُّ شَىْءٍ منَ الْاَشْياءِ الّتى عُمِلَتْ منه و وحدته عَلَى ما يلزم من كَلام المصنِّف اوْ تكون وحدة الوَاجب جنسيّة اَوْ نَوْعيَّة اِذْ لَيْس للحَقِّ تعالى وحدة عَلى تقريره اِلّا جنسيّة اَوْ نوعيّة لا شخصيّة و لا اتّصَاليّة و لا غير ذلك لِانَّ جَعْله جميع حقائق الْاشياءِ الحادثة فى ذاته او فى علمه الذى هو ذاته و اَنَّ وجوداتها من سنخ وجوده يلزم من ذلك اَنّ وحدته وحدة نوعيّة و انّه كلّى تنزل من وجوده و حقيقته وجودات الْاشياء و حقائقها نُزُولَ الشّبح من الشَّاخِص و ليس لانّها ظلّ له تعالى ليكون قائلاً بالظّلّية بل لان حقائقها من سنخه و ذلك لان حقائقها فى ذاته فان كانت مغايرة لذاته لزمَهُ التكثر و التّعدّد المنافيين للوحدة و اِنْ لم يكن مغايرةً لذاته كان نزول هذه الحوادث من ذاته نزول النوع من الجنس و الشخص من النوع و

هو نزول الجزئيّ من الكلى فى الغيب الذهنى و فى الخارج نزول الجزء من الكل او النور من المنير و على كلّ حال يكون هذا القول قولاً بان للهِ سبحانه ولداً لصدق الولادة على خروج كل شىء من شىء باى نوع من الخروج روى الصدوق فى التوحيد باسناده الى الصادق عليه السلام عن ابيه الباقر عليه السلام عن ابيه عليه السلام انّ اهل البصرة كتبوا الى الحسين بن على عليهما السلام يسئلو نه عن الصمد فكتب اليهم بسم الله الرحمٰن الرحيم امّا بعد فلاتخوضوا فى القرءان و لاتجادلوا فيه و لاتتكلّموا فيه بغير علم فقد سمعتُ جدّى رسول الله صلى الله عليه و اله يقول مَن قال فى القرءان بغير علم فليتبوّء مقعدَه من النارِ و ان الله سبحانه قد فسّر الصمد فقال الله احد الله الصمد ثم فسّره فقال لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفؤا احد لم يخرج منه شىء كثيف كالولد و سائر الاشياء الكثيفة التى تخرج من المخلوقين و لا شىء لطيف كالنفس و لاتتشعّب منه البدوات كالسِّنَة و النوم و الخطرة و الهم و الحزن و البهجة و الضحك و البكاء و الخوف و الرجاء و الرغبة و السأمة و الجوع و الشّبَع تعالى ان يخرج منه شىء و ان يتولّد منه شىء كثيف او لطيف و لم يولد و لم يتولّد من شىء و لم يخرج من شىء كما تخرج الاشياء الكثيفة من عناصِرها كالشىء من الشىء و الدابّة من الدابّة و النبات من الارض و الماء من الينابيع و الثمار من الاشجار وَ لا كما يخرج من الاشياء اللطيفة من مراكِزِها كالبصر من العين و السمع من الاذن و الشم من الانف و الذوق من الفم و الكلام من اللسان و المعرفة و التمييز من القلب و كالنار من الحجر لا بل هو الله الصمد الذى لا من شىء و لا فى شىء و لا على شىء مبدع الاشياء و خالقها و منشىء الاشياء بقدرته يتلاشى ما خلق للفناء بمشيّته و يبقى ما خلق للبقاء بعلمه فذلكم الله الذى لم يلد و لم يولد عالم الغيب و الشهادة الكبير المتعال و لم يكن له كفؤا احد هـ. فتدبّر هذا الحديث الشريف يظهر لك انّ ما ذهب اليه المصنف و اتباعه من الولادة و ان كان الظاهر من كلام المصنف المغايرة لانّه ذاهب كما يأتى عَنْ قريب الى انّ نزول الحادثات الخارجيّة من حقائقها المتأصّلة القائمة بذاته و تلك الحقائق هى

المنشِئة لهذه الاشباح الخارجيّة بالله فاذا جرينا على ظاهر المستفاد من كلامه من المغايرة كانت تلك الحقائق المغايرة مباينةً للذّات لازمةً لها و بهذا تتحقق المغايرة الموجبة للتركيب فى نفس الامر و ان كان فى اعتقاده ان حصولها له حصول جمعي وحداني اذ هو كلّها فلاينافى حصولها و لزومها وحدته الحقيقية كما لاينافى تعدّد اغصان الشجرة و اوراقها و ثمرها وحدة الشجرة فانها فى نفس الامر شجرة واحدة فلحاظ وحدتها فى نفسها مستهلك لتلك الكثرات اذ حصول تلك الكثراتِ للشجرة حصول جمعِيٌّ عنده و قد ذكر فيما سبق فى قوله: فلايمكن تعدّد الواجب لانه لو تعدّد لكان المفروض واجبا محدوداً لوجود ثانى الاثنين فلم يكن محيطاً بكل وجود حيث تحقق وجودٌ لم يكن له و لا حاصلاً منه فائضاً من لدنه الىٰ اخره انتهى، و هو صريح انّ المغاير فى وجوده اذا كان الحق تعالى محيطاً به و هو حاصل من الوجود الحق فائض من لدنه داخل تحت حقيقة ذاته اذا حصل مع الحق تعالى لاينافى وحدته اذ حصوله كحصول الاغصان و الورق للشجرة و هو حصول جمعيٌّ لانه تعالى كل ما سواه من الاشياء و مادّة التأليف تحقِّقُ الكليّة و الوحدة المشار اليها هى وحدة الكل يعنى الوحدة الحقيقيّة، ثم قال بعد ذلك: و ان كل كمال وجوديّ رشح من كماله و كل خير لمعة من لوامع جماله فهو اصلُ الوجود الخ، انتهى، و هو يؤيّد ما ذكرنا فاذا كان الوجود فى الكل واحداً و علمه راجع الى وجوده فقوله فى هذه القاعدة لتقرير انه تعالى كلّ الاشياء فكما انّ وجوده تعالى لايشوب بعدم شىء من الاشياء فكذلك علمه الذى هو حضور ذاته لايشوب بغيبة شىءٍ من الاشياء الخ، مثل ما ذكرنا ان علمه عين وجوده الّذى هو ذاته و وجوده كل الموجودات و علمه عين وجوده فهو عين المعلومات على حدّ عينيّة الشجرة لاجزائها فوجوده وجودها و عدمُها عدمُه اذ ليست عند المصنف آثاراً له فلايلزم من عدمها عدمه بل فى الحقيقة يكون كلام المصنف راجعاً الى ان الاشياء اجزاؤه او جزئيّاته بل الاول اوجه بما يلزم من كلامه و تمثيلهم بالحروف اللفظيّة من النفس بفتح الفاء و بالحروف النقشية من المداد و

بالاعداد من الواحد و ما اشبه ذلك يشهد بانّ اللازم من كلامه هو الاول .

و قوله : «فما عند الله هى الحقائق المحصّلة المتأصّلة التى تنزل الاشياء منها منزلة الاشباح و الاظلال» صريح فى جميع ما اوردنا على كلامه من المغايرة و ان الذات محلّ لجميع تلك الذوات و ان الوحدة التى ادّعاها وحدة النّوع فى الاذهان و العقول و وحدة الكل فى الخارج و انها كوحدة الشجرة مع ما تألّفت منه و وحدة الخشب بالنسبة الى الحصص المأخوذة منه لان هذا العند الذى ذكره المصنّف اِنْ ارادَ به ما هو خارج الذّات كانت تلك الحقائق ممكنةً حادثةً بعد اَنْ لم تكن شيئاً مذكوراً و هذا دين ساداتنا محمد و اَهْل بيته الطاهرين صلى الله عليه و عليهم اجمعين اذْ دينهم انّ كلّ ما سوى ذات الحقّ سبحانه و تعالى حادث بعد ان لم يكن شيْئاً مذكوراً فكان مَذْكوراً بايجادِه و امكانه لا قبله و اِنْ ارادَ به ما هو الذات الحق عز و جلّ توجَّه ما سبق و نحوه من المطاعن و الاعتراضات .

و قوله : «الّتى تنزل الاشياء منها ، الخ» يعنى انّ الاشياء الموجودة فى عالم الاكوان منزلتها من حقائقها التى فى ذات الحق تعالى منزلة الشبح و الظل من الشاخص و الشبح هو الظل كما روى عن الصادق عليه السلام و المراد منه الصورة لان الصورة ظل ذى الصورة و الصورة معلقة بالشاخص كالظلّ و المراد من الشبَح الصورة المنفصلة بالاشراق عنه لا الصورة المتصلة العارضة القائمة به قيام عروض لانّ هذه يطلق عليها صورة الشخص و هى المتّصلة و امّا المنفصلة فهى التى تقع فى المرءاة فانها قائمة بصورته المتّصلة قيام صدور و نعنى بالشبح حيث يطلق فى الغالب الصورة المنفصلة فى المرءاة و معنى الانفصال هنا القيام بغير الموصوف كما مثّلنا و لمّا كانت الاشياء المكوّنة ذواتٍ متحقّقة عند المصنف و الاشباح و الاظلّة اعراضاً عنده قال انّ الاشياء كالاعراض فى التعلق و التقوّم و لذا قال منزلة الاشباح و الاظلال و ذلك اِمَّا اَنّهُ غَفَل عن ملاحظة سرّ الخَليقة اوْ انّه ماعرف كون المعلول بالنسبة الى علته الحقيقيّة عرضاً فان هذا حكم نفس الامر ان المعروض عرض لعلته الحقيقيّة و المراد من العلة الحقيقيّة

هی التی تحدث مادةَ معلولِها لا من شیء بخلاف العلة التی لاتصدر عنها الّا الصورة فان تلك ليست حقيقيّة كالبنّاء فی صنع الجدار فعلى قولنا يتّجه كونها اعراضاً لعللها و على قول المصنف العلل الازليّة هی الحقائق المتأصِّلَةُ و امّا الحوادث الكونية التی هی من تلك الحَقائق بمنزلة الاشباح و الاظلال فهل عند المصنّف يجعلها اَشِعَّةً انحطّت عن تلك الحقائق ام هی تلك الحقائق انفسها نزلت من اَوْج قدسها الی حضيض طبائعها بذواتها بحيث خلت اوجاتها منها ام هی باقية فی مرَاكزها و النّازل منها اَبْدَالُها او امثالها ام تكيّفت اوقاتها و اما كنها بِهَيْئَاتِ كَيْنُونَاتِها فعلى كل فرضٍ يرد عليه الموانع المنافية لقوله فعلى الاشعّة تكون اعراضا و لايلايم قوله منزلة الاشباح لان الاشباح اعراض و لاتكون الاعراض بمنزلة الاعراض و على نزول الحقائق يلزم انقلاب الحقائق لانّ تغيّر حال القديم يجعله حادثا و تكون الذّات فاقِدة و الابدال من انواع الولادة المنافية للازل و الامثال جمع مثلٍ فبِسُكون الثاءِ تَتعدَّدُ القُدَماء و بالتّحريك اشباح لا بمنزلة الاشباح و على التكيّف هی اثار الاشباح و اذا كانت الاشياء تعود فی عودها الی مباديها كانت المنحطّة عائدة الی ما منه بدئت فان كان عودُها عودَ مُجَاوَرةٍ تكثّرتْ على نحو التضعيف فيعظم الخطب و ان كانَ عودَ ممازجةٍ انتهی تنعّم السعداء و تألّم الاشقياء هذا كله ان كانت المنحطّة ذواتٍ و الّا فالصفات مباديها هيئات الموصوفات و افعالها لا ذواتها و لايتجاوز شیء من الاشياء مبدؤه و حينئذ يكون العود عود ممازجة و تنتهی الاوصاف العملية و اعلم انّی لوّحتُ بهذه الكلمات الی الدلالة على طريق معرفة سرّ الخليقة فی الذوات و الصفات ليبنی العارف بها حكمة معرفته على نمط كيفيّة بدؤ الاشياء لانه عز و جل خلق الاشياء موصوفات الاشياء و صفاتها مشروحة العلل مبيّنة الاسباب لتعرف العباد كيفيّة الاستدلال على ما اراد من طرق الهداية و الرشاد كما اشار فی الكتاب المجيد فی قوله يا ايّها الناس ان كنتم فی ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقَةٍ ثم من مضغة مخلّقة و غير مخلّقة لنبيّن لكم فقوله لنبيّن لكم اشارة الی ان كل شیء خلقه من صفة او موصوف

فانه دليل و مستدلّ عليه و علّة و معلول و غاية و مُغيّا و اذا سمعتَ انّه عز و جل انّه لايعرف الّا بما عرّف نَفْسَهُ فاعلم انّ المراد ان اسباب التعريف و آلَةَ البيانِ ما خلق من خلقه و ما بيّن من اسبابها و مسبّباتها فمن عرف سرّ الخليقة وصل الى معرفة الحقيقة و لذا قال صلى الله عليه و اله **اللهمّ ارِني الاشياء كما هي هـ.** فنبّهتُ بتلك الكلمات التى عارضتُ بها المصنف ليس لخصوص الاعتراض لا واللهِ و لكن بقصدِ ان بيان تلك الحقائق لاتعرف الّا بردّ ما يخالفُها من كلام المصنّف و غيره لانّى اذا ذكرتُ كلاماً قال المصنّف او غيره بخلافه لايعرف انّ كلامى حق بل و لايقبل منّى الّا اذا ابطلتُ كلامَ مَن خالَفَهُ **و حيثُ** كان ابطال كلام الخصم مع تقدّمه و شهرته و انس الاذهان بمذهبه و بعباراته يحتاج الى كلام طويل و تقديم مقدّمات و نقض كلامهم بعد ايراد حُجَجِهِمْ و الوقت لايسع ذلك لوّحتُ بالخلاف و عدم رضاى بقوله ليتنبّه مَن له رَويّةٌ عَلَى انّى و ان اطلتُ الكلام لاينتفع الّا اولوا البصائر و الافهام من العلماء الاعلام المنصفين الطّالبين بتعلّمهم وجه الملك العَلّام لان الرّد بعد القبول و لبس ثوب الجهل بعد الشهرة بالعلم صعب مستصعب لايحتمله الّا مؤمن امتحنَ اللهُ قلبه للايمان و شرح صدره للاسلام **و الحاصل** انّ هذه الحقائق التى هى حقائق الاشياء هى الّتى عناها بالكل فى قوله كل الاشياءِ و لايمكن ان يتكلّم بها احد و يحكم بانه كلها و انها عنده و فى علمه الذى هو ذاته و انّها فى ذاته بنحوٍ اشرف فى قولهم ان معطى الشيء ليس فاقداً له فى ذاته و لكنه بنحو اشرف و ان للاشياء وجْهَينِ وجهاً اجماليّاً و هو علمه بها و هى حقائق الاشياء و هى الصور العلمية اللازمة لذاته المتعلقة بها تعلّق النور بالمنير و الظل بالشاخص و انّها غير مجعولةٍ و انّما المجعول وجوداتها بمعنى تعلّق الكون بها يعنى اظهارها بعد الكمونِ كالنّار الكامنة فى الحجر تخرج بحَكِّ الزنادِ و امثال هذه من عباراتهم المختلفة لفظا و معنىً المتّفقة على قدمها و عدم مجعوليّتها الّا اذا كانَ عالماً بها مدرِكاً لها و حيثُ ذكر المصنف و اتباعه هذه الاوصاف دلّ على انّهم فى زعمهم مدركون لها مع انهم لم يأتهم وحى بذلك و لاتجاوزوا مشاهدة الملكوت فيكون وصفهم

ناشئا عن مقايستهم لذلك بما عَرفُوا مِنْ انفُسِهِمْ فلذا اخْطأوا في اقوالهم و اعتقاداتهم كيف و قد قال امير المؤمنين عليه السلام نحن الاعراف الذى لايعرف الله الّا بسبيل معرفتنا الحديث، و المراد ان الله سبحانه لا يعرف الّا بما وصفوه فى خطبهم و احاديثهم اَوْ لا يعرف الله الّا باعتقادِ اَنّهم عليهم السلام حُجَجُه و ابوابه و انّهم اولياء احكامِه و حفظة شرائع دينه اوْ لا يعرف اللهَ الّا من عرفهم لانهم عليهم السلام وصفُه الذى وصف نفسه به لعباده ليعرفُوه فالاول للمؤمنين و الثانى للعارفين و الثّالث للانبياء و المرسلين و قال الصادق عليه السلام فى الدعاء عقيب الوتيرة بعد العشاء كما رواه الشيخ فى المصباح قال عليه السلام: بدت قدرتُك يا الهى و لم تبد هيئةٌ يا سيّدى فشَبّهُوك و اتّخذوا بعض اياتك ارباباً يا الهى فمن ثَمّ لم يعرفُوك هـ.

و هؤلاء قولهم و اعتقادهم مخالف لاحاديث ائمة الهدى عليهم السلام و لكلامِ الله الّذى اَنْزلَهُ على نبيّه صلى الله عليه و اله و لما اقرّ رسول الله صلى الله عليه و اله عامّةَ المسلمين و اجرى احكام دينهم عليه فانه صلى الله عليه و اله اقرهم على المعارف المعروفة المتداولة و وعدهم على القيام به دخول الجنّة اذ ليس شىء مما نقلنا عن اولئك مطابقاً لشعائر المسلمين فان قول المصنّف «فما عند الله هى الحقائق المحصّلة المتأصّلة» الى اخر قاعدته، لايدلّ عليه كتاب و لا سنّةٌ و لا عقْلٌ.

قال: قاعدة علمه تعالى بالممكنات ليس صوراً مرتسمةً فى ذاته كما اشتهر عن معلِّم الفلاسفة و المشّائين و تبعهم ابو نصر و ابوعلى و غيرهما و لا كما ذهب اليه الرواقيُّونَ و تبعهم الشيخ المقتول و العلّامة الطوسى و المتأخّرون من كون علمه بالممكنات عين ذوات الممكنات الخارجيّة لانّ علمه قديم و الممكنات كلّها حَوادث و لا ما ذهب اليه المعتزلة لبُطلان شيئيّة المعدومات و لا ما توهمتْه الاشاعرة من ان العلم قديم و لم يتعلق بممكنٍ الّا وقت حدوثه و لا ايضا كما نسب الى افلاطون من انّ علمه تعالى ذوات قائمة بانفسها و صور مفارقة عنه تعالى و عن الموادّ و لا الى الذى نُسِبَ الى فرفوريوس من اتّحاده

تعالى بالمعقولات على ما فهمه الجمهور من الاتّحادِ و لا الّذى تجشّمه و اقتحمه بعض المتأخرين و لم يمكنهم تحصيله من العلم الاجمالى بل على نحوٍ اشرنا اليه و قررناه على وجهٍ محصّل مشروحٍ فى كتبنا المبسوطة.

اقول: قال المصنف فى كتابه الكبير المسمى بالاسفار: فصل فى تفصيل مذاهب الناس فى علمه تعالى بالاشياء:

احدها مذهب توابع المشّائين منهم الشيخان ابو نصر و ابو على و بهمنيار و ابو العباس اللوكرى و كثير من المتأخرين و هو القول بارتسام صور الممكنات فى ذاته تعالى و حصولها فيه حصولا ذهنيّا على الوجه الكلّى.

الثانى القول بكون وجود صور الاشياء فى الخارج سواء كانت مجردات او مادّيات مركّبات او بسائط مناطاً لعالميّته تعالى بها و هو مذهب شيخ اتباع الرّواقيّة شهاب الدين المقتول قدّس سرّه و من يحذو حذوه كالمحقّق الطوسى و ابن كمّونة و العلّامة الشّيرازى و محمد الشّهرستانى صاحب كتاب الشجرة الالٰهيّة.

الثالث القول باتّحاده تعالى مع الصور المعقولة له و هو المنسوب الى فرفوريوس مقدّم المشّائين اعظم تلامذة المعلّم الاوّل.

الرابع ما ذهب اليه افلاطون الالهى من اثبات الصور المفارقة و المُثُل العقليّة و انّها علوم الٰهيّة بها يعلم الله الموجودات كلّها.

الخامس مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها و هم المعتزلة فعلم البارئ عندهم بثبوت هذه الممكنات فى الازل و يقربُ من هذا ما ذهب اليه الصوفيّة لانّهم قائلون بثبوت الاشياء قبل وجودها ثبوتا علميّاً لا عينيّاً كما قالته المعتزلة.

السّادس مذهب القائلين بانّ ذاته علم اجماليٌّ بجميع الممكنات فاذا علم ذاته علم بعلمٍ واحدٍ كل الاشياء و هو قول اكثر المتأخرين قالوا للواجب تعالى علمان بالاشياء علم اجمالى مقدّم عليها و علم تفصيلى مقارن لها.

السابع القول بان ذاته تعالى علم تفصيلى بالمعلول الاوّل و اجمالىّ بما

سواه و ذات المعلول الاول علم تفصيلي بالمعلول الثاني و اجمالي بما سواه و هكذا الى اواخر الموجودات فهذا تفصيل المذاهب المشهورة بين الناس و ربّما قيل في وجه الضبط اَنّ مَن اثبت علمه بالموجودات فهو امّا ان يقول انه منفصل عن ذاته اولا و القائل بانفصاله اما ان يكون بثبوت المعدومات سواء نسبها الى الخارج كالمعتزلة او الى الذهنِ كبعض مشائخ الصّوفية مثل الشيخ العارف المحقق محيي الدين العربي و الشيخ الكامل صدرالدين القونوى كما يستفاد من كتبهما المشهورة ام لا و على الثاني امّا ان يقول بانّ علمه تعالى بالاشياءِ صور خارجيّة قائمة بذواتها منفصلة عنه تعالى و عن الاشياء و هي المثُلُ الافلاطونية و الصور المفارقةُ **او يقول** بان علمه بالاشياءِ الخارجيّة نفس تلك الاشياءِ فهى علومٌ باعتبارٍ و معلوماتٌ باعتبارٍ آخر لانها من حيثُ حُضورها جميعاً عند البارئ و وجودها له و ارتباطها اليه علوم و من حيث وجوداتها في انفسِهَا و لمادّتها المتجدّدة المتعاقبة الغائبة بعضُها عن بعضٍ بحسب الزمان و المكان معلوماتٌ قالوا فلا تغيّر في علمه تعالى بل في معلوماته و هذا ما اختاره شيخ الاشراق و متابعوه **و القائل** بعدم انفصاله امّا ان يقول غير ذاته و هو مذهب الشيخين الفارابى و ابى على او يقول انه عين ذاته فحينئذ اما ان يقول انّ ذاته تتّحد بالصورة العلية كفرفوريوس و اتباعه من المشّائين **او يقول** ان ذاته بذاته علم اجمالي بجميع ما عداه **او بما** سوى المعلول الاول على الوجه الذى اشرنا اليه فهذه ثمانية احتمالات ذهَبَ الى كلٍّ منها ذاهبٌ **انتهى كلامه**.

اقول ثم انه اخذ في الكلام على كل واحد منها على جهة البسط و نحن نقتصر في الكلام عليها على ادنى ما يحصل للفاهم الموفّق بما كتب من القول الحق في العلم **فنقول** قد ذكرنا مراراً انّا لا نتكلّم الّا في علمه الحادث المخلوق اعنى ما خلقه و سمّاه علماً له بنحو ما قالوا فيه ائمة الهدى عليهم السلام و امّا علمه الذى هو ذاته فلايجوز الكلام فيه لانه هو ذاته تعالى و انّما نتكلّم فيه بنحو التنزيه كما نتكلم في ذاتِ اللهِ اذ لا فرق الّا في الاسم بمعنى ان علمه و ذاته لفظان مترادفان لا بمعنى اختلافهما في المفهوم و انّما اتحدا في المصداق لان ما

اختلفا فى المفهوم يمتنع نفى التعدّد عنهما فى المفهوم و ما امتنع نفى التعدد عنه فهو متعدد و كل متعدّد فهو مركب و ان كان فى ظرف التحليل اعنى الذهن و التعقّل لصدق التركيب و الكثرة عليه في حالٍ و ان كان فى حالٍ هو متّحد فرضاً فقد اختلفت حالاه و ما اختلف حالاه فهو مركب حادث و قد تقدّم انّ مرادنا بكون الصفات عين الذات انّها الفاظٌ مترادفةٌ و انّ ما اريد منه تغاير المفاهيم هى الصفات الفعليّة التى هى مغايرة للذات و متغايرة فى المفهومات لانها اشياء حادثة وصف بها نفسه لتعرفوه بصفات افعاله كما تعرف زيداً بانه ضارب و المصنّف بسط الكلام على هذه المذاهب جرحاً و تعديلاً فالكلام على كلامه عليها احقّ بالكلام عليها لما فى كلامه من ايهام الصواب لاشتهاره بين مَن كان بعده حتّى ظنّ كثير منهم ان ليس وراء عبادان قرية و لكن لاجل طوله عدلنا عنه الى الكلام عليها على جهة الاختصار و الاقتصار الّا انّه يلزم منه ما ينبغى بيانه انشاء الله تعالى.

فنقول امّا المذهب الاول اعنى مذهب الشيخين ابى نصر الفارابى و ابى على بن سيناء و من ذكر معهم سابقا و هو القول بارتسام صور الاشياء فى ذاته تعالى فاصل مأخذه قياس صفات الخالق عز و جل على صفات المخلوق لشبهة انها اية صفات الحق تعالى و هو غلط لانها انما هى اية لصفات افعاله لا لصفات ذاته و لا اشكال فى بطلان هذا المذهب لانّه تشبيه بالمخلوق و للزوم كون ذاته تعالى محلّاً لتلك الصور المتغايرة المتباينة التى لاتعقل الّا حادثةً و هؤلاء جعلوا علمه تعالى فعلِيّاً لتقريرهم ان العلم ينقسم الى فعلى و انفعالى و قالوا الفعلى ما يكون سبباً لوجود المعلوم فى الخارج و الانفعالى ما يكون مُسَبَّباً عن المعلوم فى الخارج فعلمُ صانع البيت بالبيت الذى يريد بناءه من قبيل الفعلى لكنّه لَيْسَ سبَباً تامّاً لوجودِ البيتِ لانّ مادّته من الحجارة و الطين ليس فاعِلاً لهما و كذلك سائر ما يتكوّن منه و يتوقّف عليه بخلاف علم اللهِ بالاشياء فان كل شىء منها و لها صادر عن علمه تعالى لانه تام الايجاد و الفاعلية كما انه تام الوجود و التحصّل انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فقوله و كلامه الذى هو تابع

لارادته الذاتية هو تعقله للاشياء فكينونية الاشياء فى الخارج تابعةٌ لمعقولها الذى هو عبارة عن قوله و تلك الصُّور العقليّة هى كلماتُ اللهِ الّتى لاتنفد و امثال هذا من مقايساتهم بمدار كهم الحادثة التى لاتعقل الّا ما هو من نوعها.

و اعلم انّ الناس قد اختلفوا فى العلم فمنهم قال هو غير المعلوم مطلقا اى فى الغيب و الشهادة و استدلّوا على المغايرة بان العلم قد يكون موجوداً فى الذهن و المعلوم فى السوق فان علمك بزيد هو ما فى خيالك من صورته و هو فى السوق او فى الصحراء.

و منهم من قال عين المعلومِ مطلقاً فى الغيبِ و الشهادة امّا انّه عينه فى الغيب فلان صورة زيْدٍ التى فى خيالك هى صورة هيئته حين حضوره و اذا غابَ عنك و مضى الى السوق لم تكن عالماً به هل هو حيّ ام ميت متحرك ام ساكن و انّما تعلم صورة هيئة الحُضور التى هى هو فهى بعينها هيئة حضوره و لا شكّ انّها معلومةٌ لك فباىّ شيءٍ عَلِمْتَها بنفسِها اَمْ بصورة غيرها فاِنْ علمتَها بنفسِها ثبت اَن العلم عينُ المَعْلُوم و ان عَلِمْتَها بغيرِهَا لَزِم الدَّوْرَ او التَّسَلْسُل و امّا انه عينهُ فى الشَّهادة فَلِانَّ زَيْداً اِذَا حضر عندك تكون عالماً به فما علمُكَ به حين حضوره لا جائز اَنْ يكونَ علمُكَ صورتَهُ الخياليّة لانه اذا حضر عندك لم تكن عندك صورة غير حضوره بما هو عليه من صورة او لون او وضع اذ لو فرض وجود صورته فى الخيال انطبقت على الحضوريّة حتّى لو كنتَ تَتَخَيَّلُهُ على هيئةٍ و حضر بهيئةٍ مخالفةٍ لما فى خيالك انمحت ما فى خيالك و تكيّفت بالهيئة الحضوريّة فلاتنحفظ الّا الهيئة الحضوريّة و لهذا نقول انّما ينتزِع الخيال صورة الشيء عند غيبته فليس عندك علم به غير حضوره بما هو عليه من الحُضور عندك و هذا الحضور ليس شيئا مغايراً لما هو حاضر به فلو كان المعلوم بالحضور نفسَ هيئةِ جلوسِه او لونَ بَشَرتِه او نوعَ ملبوسِه او حالٍ من احواله او تحقّقِه و وجوده كان علمك به ما كان معلوماً لك مما حضر به زيد عندك من ذاته او سائر احواله فعلمُك بهيئةِ جلوسه حضور تلك الهيئة الخاص الجزئى الذى هو نفس هيئة جلوسه لا الحضور العام الكلى فانّ العلم بالخضرة التى فى الثوب حضور

الخضرة الذى هو نفس تلك الخضرة لا الحضور العام الذى هو ضدّ الغيبة الصالح للسواد و البياض و الصفرة فانه لو كان هذا العام هو العلم لَماجهل احدٌ شيئا و لماعلِم احدٌ شيئا لانه ليس مطابقاً بالمطابقة التى هى بالمميّزات اذ ما يطابق الخضرة من حيث خضريّتها غير ما يطابق البياض من حيث بَياضيّته اذ حُضور الخضرة حينئذ بخضريّتها و حضور البياض ببياضيّته اذ كلّ منهما انّما هو هو بما هو به متميّز و ذلك حقيقته بنفسِه بخلاف ما لو اريد الحضور العامّ فانّه شىء واحد فى الحاضرين.

و منهم من قال العلم عين المعلوم فى الغيب اى اذا كان المعلوم هو الصورة لئلّايلزم الدور او التسلسل و غير المعلوم اذا كان غير الصورة لانها حينئذ تابعة للمعلوم فيكون العلم بعضه عين المعلوم و بعضه غيره و هذا المذهب فى جعل بعض العلم غير المعلوم كالاوّل فى البطلان لانّ العلم لايكون فى حال غير مطابقٍ للمعلوم و لا شكّ انّ الصورة الخياليّة لاتطابق الا حالة الانتزاع لانك اذا تصورت حالاً من احوال زيدٍ كنتَ عالماً به و هو حال حضوره فاذا غاب عنك لاتعلم الّا الحال التى رأيته عليها لانّها هى حالة انتزاع الخيال لها منه فاذا رأيته قاعداً ثم غبتَ عنه لم تعلم الّا حال قعوده و لاتعلم هل قام امْ نام امْ مات اَمْ سار فلايكون ما عندك علماً به و الّا لكان مطابقا فاذا تحرّك تحركت الصورة التى فى خيالك او قام قامت او نام نامَتْ و هذا ظاهر و امّا الصورة العلميّة فلا شكّ انها معلومة بها و قد ثبت فيها ان العلم عين المعلوم و غيرها مثلها الّا انه قد خفى ذلك على كثيرٍ من جهة عدم ادراك الحضور الخاصّ الذى هو ذات الحاضر و من توهّم حصول صورةٍ خياليّة حال الْحُضُور و من عدم تعقّل العلم الاشراقى فان كون حضور زيد عندك علماً لك به قد خَفِيَ على كثيرٍ لعدم فهمهم للعلم الاشراقى النسبى الّذى يوجد بوجود المعلوم لانّه نفسه و ينتفى بانتفائه لانه نفس كونه و عدم معرفته بانه وجوده للعالم فى رتبة مكانه و وقته و لايلزم مِنْ قولِنا انّه يوجد بوجوده و ينتفى بانتفائه انّه يكون فى حالٍ غيرَ عالمٍ بها لما قرّرنا بانّه تعالى لم يفقد شيئاً من ملكه فى ملكه و هكذا شأنه جلّ شأنه لم

يجد شيئا من خلقه فى ذاته و لم يفقد شيئا من خلقه فى مُلْكِه و الحاصل ان الحَقّ فى المسئلة ان العلم عين المعلوم فى الحادث و القديم فمن لم يفهم ينبغى له اَلّاينكر ما لايدرك فكم خبايَا فى زوايا و حيث كان القديم لايدرك الحادث منه شيئا وجب على الحادث ان يقتصر فى معرفة القديم على ما تعرّفَ له به و وصف به نفسه و اما الحادث فقد كانت له مراتب متفاوتة متكثرة مثل زيد مثلا فان له ذكرا فى عالم الامكان و له فى عالم الاكوان مقامات يذكر فى كل مقام بنسبة رتبته فيه فله حصة نورانية فى عالم الامر المفعولى و معنى فى العالم العقلى و رقيقة فى العالم الروحانى و صورة جوهريّة فى العالم النفسى و طبيعة فى العَالم الطبيعى و ذَرّة فى العالم الهيولانى و صورة فى العالم المثالى و جسمٌ فى العالم الجسمانى مختلف المراتب و لاجل ذلك قال تعالى و ان من شىء الّا عندنا خزآئنه و قال فمن ثقلت موازينه فاخبر بكثرة الخزائن و الموازين للشىء الواحد و كلٌّ واحدٍ من هذه المراتب فهى علم اللهِ سبحانه بها من زيدٍ و فى كل رتبة منها و امثالها يكون العلم عين المعلوم و قد اشار تعالى لاهل الاشارة الى ذلك بقوله تعالى قال فما بال القرون الاولى قال علمها عند ربّى فى كتابٍ لايضلّ ربّى و لاينسى و بقوله قد علمنا ما تنقص الارض منهم و عندنا كتاب حفيظ فعلمه بذاته هو ذاته لفظا و معنى و علمه بما سواه هو ما سواه فذواتهم علمه تعالى بذواتهم و صفاتهم علمه تعالى بصفاتهم و كما لايوجد ما سواه فى ذاته لايوجد علمه تعالى بهم فى ذاته و اذا نفيتَ عنه تعالى الزمان و نسبته و مدده و نفيتَ الاستقبال ظهر لك انه لم يكن خلواً من ملكه فى ملكه و كانت ذاته خلواً من ملكه فى ذاته و ليس خلواً منه فى خارج ذاته اعنى الامكان كل شىء فى مكانه و وَقْتِه من الامكان فكان فى ازله عالماً بكل شىء منها حين كان بما به كان قبل ان يكون عند نفسه و عند من سواه من الحوادِثِ و تفهم هذا اذا رفعتَ الانْتظار و الاستقبال عن مقام اَزلِ الآزال سبحانه و تعالى ظهَر لَكَ ما اَشرْنا اليه من العلم المستفاد بيانه كما سمعتَ من مذهب ائمتنا عليهم السلام و امّا هؤلاء القائلون بانه صُوَر الاشياء المرتسمة بذات الحق تعالى فقد اخطأوا

الصّواب و طلبوا الرِّيَّ من السراب انّ الصور حوادث و لايكون الذات محلّا للحوادث مع ما ذكرنا مكرّرا انّ كل ما يكونُ ذكرا للحادث فهو حادث سواء كان صورةً ام غيرها و لذا منعنا ان يكون تعالى ذاكراً لها فى الازل لانّ كل ما له بها نسبة او ربط او تعلّق او مطابقة او شيء من انواع الذكرِ وَ التعلّق فهو حادث و انّما هو سبحانه ذاكر فى الازل لها فى الحدث بما هى مذكورة به فى تحقُّقِ ما فالصور لاتكون الّا حادِثة سواء كانت بهندسةٍ و حدودٍ حسّيّة ام معنويّة و لاتكون الّا متغايرةً و مغايرة للذات و ثبوت التغايُر فى التحقق و الخارج او فى الذهن و التعقل او فى الفرض و الاعتبار دليل الحدوث و صدورها عن علمه لايستلزم كون ما صَدرتْ عنه قديما بل يكون حادثاً يصْدر عنه الحادث فانّك تحدث فى نفسِكَ عزماً تحدِثُ به امراً و كذا كونه تعالى تام الايجاد و الفاعليّة لايستلزم ذلك و كون قوله و كلامه هو تعقّلهُ للاشياء موجب للتشبيه و الحدوث لانه سبحانه لايهمّ و لايروّى و لايفكّر و لايتصوّر و لايتعقّل لان هذه صفات المخلوقين و قول ان تعقّله تابع لارادته الذاتية باطل لان التّابع فى صفةٍ حادثة لشيء شاهد بحدوثه و حدوث متبوعه و لا ارادة ذاتِيّة للحق سبحانه لان الخلق لم يصلوا الى الازل حتى يخبروا بما شاهدوا من وجود ارادة ازليّةٍ له و لا اخبرهم بذلك و ليس له نظير و ندٌّ ليخبروا عنه بما فى نظيره و ندّه و انّما يعرف من جهة ما يصف به نفسه و هو تعالى خاطب العباد على لسان نبيّه و السنة اوصيائه و خلفائه صلّى الله عليه و عليهم اجمعين و ائتمنهم على سرّه و امرهم ان يؤدّوا الى عباده جميع ما اراد لهم من الهداية و اخبروا عليهم السلام بانه عزّ و جل ليس له ارادةٌ هى ذاتُه و ليست الارادة علماً له و انّما هى فعله لا غير فمن زعم انّ للهِ ارادة ذاتيّة هى ذاته و علمه تعالى فقد تقوّل على الله سبحانه و وصفه بما منع من اَنْ يُوصَفَ به و قد تقدّم ما رواه الصدوق فى توحيده عن الرضا عليه السلام انه قال المشية و الارادة من صفات الافعال فمن زعم انّ الله لم يزل مريداً شائِياً فليس بموحِّدٍ هـ. و القائلون بارتسام الصور ان قالوا باتّحاد العلم بالمعلوم لزمهم كون ذاته تعالى محلاً لذواتِ الاشياء و هو افضع (افظع ظ) من القول بالمغايرة و

ان كان ايضاً باطلاً.

و امّا المذهب الثانى و هو القول بوجود صور الاشياء فى الخارج كما تقدّم فان ارادوا بها المُثُل الافلاطونية بمعنى ان الصور الخارجيّة قائمة بذواتها منفصلة عنه و عن الاشياء اى المعلومات فهو باطل بارادة العلم القديم لان القديم لايكون خارجا عن الذات و لا صورا متغايرةً و لو ارادوا العلم الحادث كان صحيحاً ليس فيه الّا مغايرة العلم للمعلوم.

و امّا المذهب الثالث و هو القول باتّحاده تعالى مع الصور المعقولة له و هو المنسوب الى فرفوريوس و اتباعه و ظاهر كلام المصنف اختياره حيث قال فى الكتاب الكبير و امّا المنسوب الى فرفوريوس فقد بالغ الشيخ الرئيس و من تأخّر عنه الى يومنا هذا فى الردّ عليه و تزييفه و تسفيه عقل قائله كما يظهر لمن تصفّح كتب الشيخ كالشفاء و النجات و الاشارات و كتب الشيخ الاشراقى كالمطارحات و حكمة الاشراق و التلويحات و كذلك كتب غيرهما ككتاب بهمنيار المسمّى بالتحصيل و كتب المحقّق الطوسى و الامام الرازى و غير هؤلاء من اللّاحقين و قد تكلّمنا فى هذا المقام فى مباحث العاقل و المعقول من الفن الكلّى بما لا مزيد عليه و مَن اراد الاطّلاع على كيفيّة هذا المذهب و حقيّته و دقّتِه و لطافته فليراجع الى ما هناك حتى يظهر له علوّ مرتبة قائله فى الحكمة و رسوخه فى العلم و صفاء ضميره بشرط ان يكون ممن له قوّة خوضٍ فى العلم و شدّة غورٍ فى التّفكر و ذلك فضل الله يؤتيه مَن يشاء انتهى كلامه، و ذلك لموافقتِه له فى اتحاد العاقل و المعقول و قد بيّنّا بطلان القوْل باتّحاد العاقل و المعقول فى شرح المشاعر و انه يلزمه اتّحاد العالم بالمعلوم كما هو مراده بهذه العبارة فيكون غير الصور المجردة من سائر المعلومات المادّية الزمانيّة آمّا انّها غير معلومة او انّها فى ذاته متّحِداً بهَا و ما ذكره المصنف من رد المشائخ على فرفوريوس و تسفيه رأيه فهو فى محلّه و لكن كما قال الشاعر: و عينُ الرضى عن كلِ عيبٍ كليلةٌ، و كيف لايكون ما قالوا فى الرّد عليه صحيحاً و هو يثبت صُوَراً و لاتكون الّا متمايزة متغائرة باى فَرْضٍ اعْتُبِر و يجب ان تتميّز من

الذّاتِ و لو عنده تعالى بان يعلم انّ فى ذاته صُوراً غير ذاتِه هى صور غيره فان علم ذلك وجب التّغاير و التكثّر و اعتبار الاتّحاد بحيثيّةٍ او ملاحظةٍ ما ينافى الوحدةَ الذّاتيّة و البَساطةَ الحقّيّةَ و ان لم يعلم ان فى ذاته و حقيقته شيئاً مغائراً كان الحكم بوجود صورٍ و باتّحادِها ضلالاً مبيناً على ان قوله مع المصنّف و اتباعهما بانا نريد بالاتّحاد غير ما يفهمونه عامة الناس غلط و مغالطة لانّهم يدّعون على النّاس انّهم مايفهمون من الاتّحاد الا الامتزاج و هو غير مرادٍ بل مرادهم شيء آخر مايعرفونه الّا الخواصّ و هذا من تعظيم الحقير بابهامه و الّا فانهم يريدون به كاتّحاد الشجرة مع اغصانها فان الاغصان و ان تمايزت و تشخّصت فى انفسها لكنها غير متمايزة لا فى انفسها و لا فى الشجرة اذا قلتَ الشجرة و اردتَ بها الكلّ من حيث هى شيء واحدٌ اذ ليس شيء غير الشجرة و هذا الاتّحاد اسوء حالاً من الاتّحاد بالامتزاج لان المغايرة اضمحلّت بالامتزاج و هى باقية بذلك الاتّحاد المدّعى فبالامتزاج اقرب للبساطة مما بالفرض و الاعتبار فان قلتَ ان فى ما هو بالامتزاج مفاسد منها ان ما هو غير الذات يلزم منه انقلاب الحقائق ان كانت الصور حادثة الى قدم الكل او حدوث الكلّ و افتقار الغَنِى الى الاَجْزاءِ اِنْ كانت قديمة و منها اختلاف الحالات و منها الامْتزاج فانّه من صفات الخلق بخلاف ما هو بالاعتبار قلتُ هذا صحيح فيما بالامتزاج و من ثم انكرنا الكلّ الامتزاج و الاعتبار امّا الامتزاج فلمثل ما قلتَ و امّا ما بالاعتبار فاوّل ما فيه انه لايغيّر الشيء عن حكم ما هو عليه فى نفس الامر فانّك اذا اعتبرتَ ان شيئا موجوداً معدوم اوْ بالعكس او ان الفقير غنى او بالعكس او ان القديم حادث او بالعكس لم يكن ما اعتبرتَ مما هو خلاف ما هو عليه و ثانيا انك بعد ان عرفتَ ان الاعتبار لايغيّر ما هو الواقع كنتَ فى كلّ احوالك منكراً للتوحيد و لانعنى بالشرك الذى لايغفره الله الّا هذا و نحوه و ليس هذا الشِّرك اللّازم من هذا ممّا يخفى حتى يحتمل التسامح فيه فيكون ما يلزم من الاعتبار اقبح مما يلزم من الامتزاج و ان كانا من نوع واحد الّا ما من الامتزاج قد يخفى فى بعض الصور على بعض الناس فربّما لاينافى مطلق العفو.

و امّا المذهب الرابع و هو ما ذهب اليه افلاطون على ما نقل عنه من كون علمه صُوراً منفصلةً عن ذاته و عن الاشياء و هى المثل بضم الميم و الثاء اى مثل الاشياء فهى قديمة بها علم الاشياء الحادثة فلايكون جاهلاً لقدمها و منفصلة عنه فلايكون مركبا منها و عن الاشياء فلايتصل القديم و الحادث و نقل كثير من العلماء ان افلاطون اجل قدراً من ان يريد هذا المعنى المعروف و انّما يريد بالقدم القدم الامكانى و كأنه اشار الى علمه الامكانى الذى لايحيطون بشىءٍ منه الّا بما شاء كونه من الممكنات و انه جعلها فى العنصر الاوّل انّها فى الكتاب الاوّل الذى هو خزانة الاكوان او الامكان و هى منفصلةٌ عن ذاته لانها من جملة مخلوقاته و منفصلة عن خلقه لانّه خلقها و جعلها علّة لمن هو دونها و على هذا التوجيه يكون الكلام صحيحاً و اِنْ اُريد به العلم الازلى الذى يحكم اهل التوحيد بانه عينُ ذاتِ الله سبحانَهُ فهو باطل لانّ الحكم عليه بالانفصال عن الذّاتِ مع قدمه موجب لتعدّد القُدَماءِ و بالانفصال عن الاشياء تثليثٌ للقِسْمةِ بان يكون شىء ثالث لا خالق و لا مخلوق و ليس على حدّ الركن من الجملة الواحدة كما قال الصادق عليه السلام لحمران بن أعين فى العلم من كماله كيدك منك هـ. لان اليد غير منفصلةٍ و قوله فيما نقل من مذهب افلاطون و المثل العقليّة لايريد العقل الامكانى على ارادة العلم الازلى و انّما يريد به تعقّل الحقّ سبحانه للاشياء الذى هو عبارة عن قوله كن فان هذه الكلمة التامّة هى وقوع ارادته على المراد و الارادة هى ذاته تعالى هذا قول المصنف و هو خطأ بل الحق اَلّا يقال تعقّله تعالى اذ لايصحّ الاخبار بالتعقّل عنه و اذا قيل فالارادة الحق منه ان معنى التعقّل ايجاد معقوليّة الشىء المعقول و هو عبارة عن قوله و كلمته التامّة التى هى نفس ارادته و هى المعبر عنها بكن و قوله و انها علوم الهية بها يعلم الله الموجودات كلّها صالح بظاهره للمصنف و لَنَا مع اختلاف الارادتين.

و امّا المذهب الخامس مذهب المعتزلة فهو قولهم بثبوت الاشياء المعدومة فى الامكان لانهم يفرقون بين الوجود و بين الثبوت و عندهم ان ثبوتها فى الامكان ازلى و كذا قالت الصوفية بثبوت الاشياء قبل وجودها ثبوتا

علمياً لا عَيْنِياً و الحقّ ان القول فى الثبوت و الوجوب و القدم و عدمه فى هذه الاشياء المشار اليها هو ان الثبوت الذى يريدون به مغايرة الوجود معنى اصطلاحى و الانسب فيه ان يقال كان الله سبحانه و لا شيء و انما هو وحده ثم خلق المشيّة بنفسها يعنى بها الفعل اى خلق الفعل بنفسه ثم خلق الامكان و ما فيه من الممكنات علَى وجهٍ كلّىّ و هى الاشياء الثابتة اى الموجودة بالوجود الامكانى ثم اوجدَها بالوجود الكونى و هى صور علمية بالاشياء امكانية فى وجودها الامكانى و صور علمية اى ذوات و صفات علمية بالاشياء كونية فى وجودها الكونى ففى الرتبة الامكانية خلقها عز و جل كذلك و هى الخزائن التى لاتنفد ثم خلقها فى الرتبة الكونية و هى الخزائن المحتاجة فى حصولها و فى بقائها الى المدد من الخزائن الامكانية فالمعدومة فى الامكان موجودة بالوجود الامكانى الذى يقع علماً و معلوماً بخلاف المعدومة بالعدم الامتناعى فانها ليست شيئا و لايقع علماً و لا معلوماً و ليس لها لفظ و انّما اللفظ المستعمل فيما يتوهم انّه منها و هو ممكن اذ لايكون لفظ الّا بازاءٍ ممكن موجود امّا فى الامكان و اما فى الاكوان فلايكون بازاء القديم تعالى و الّا لزم الاقتران و الازاء اللذان هما من صفات الحوادث و لايكون بازاء الممتنع على ما يريدون لانه ليس بشيء و انّما يعبّر به عمّا يتوهمونه و ان كان انّما يذهبون الى الممكن لانهم يتصوّرونه و الممتنع لايمكن تصوّرهُ و انما يتصوّرون ممكِناً يُسَمُّونه ممتنِعاً و لو اطلقنا على هذه الممكنات الثابتة فى الامكان الذى هو من جملة ما خلق سبحانه القدَم فنريد به القدم الامكانى او اللغوى و هو السابق او الشرعى و هو ما كان له ستة اشهر فصاعداً و امّا القدم الذى هو المعنى الاصطلاحى فهو ذاتُ الله سبحانه بلا مغايرة فى حالٍ و من اعتبر المغايرة سواء كانت فى نفس الامر ام فى الخارج ام فى الذهن ام بالفرض و الاعتبار و ان كان بالمفهوم فانّه ماعرف القدم المعلوم و كذا الازل عز و جلّ فبهذا المعنى و هذا التأويل يكون قولهم صحيحا و حقّا و الّا فهو باطلٌ عاطلٌ و قول الصوفيّة بثبوت الاَشْياء قبل وجودِهَا ثبوتاً عِلْمياً لَا عيْنِياً عَلَى ظاهِره صحيح فى الثبوت قبل التكوين الّا انّه

على نحو الامكان امّا عَلى نحو القدم فليس بصَحيحٍ و امّا كونها علوماً لا اعيانا فيصحّ على الظاهر و امّا فى نفس الامرِ فهى علومٌ و هى اعيان و هى صفات و هى علل و هى معلولات و هى ادلّة و هى مدلولات و كذلك سائر الخلق كلّ شىء فى هذه الاعتبارات بحسب رتبته من الوجود الكونى.

و امّا المذهب السادس فهو القول بان ذاته تعالى علم اجمالى بجميع الممكنات فاذا عَلِمَ ذاته عَلِمَ كلّ شىء بعلم واحد و هذا العلم الاجمالى سابق على الاشياء لانه ذاته و ذاتُه سابقةٌ على كلّ شىء و له تعالى علم تفصيلى بالاشياء مقارن لها فى التّحقُّقِ و بعض اهل هذا القول جَعَلَ ذاتَهُ علماً اجماليّا بالاشياء كلّها و بعضهم جعل ذاته تعالى علماً تفصيليّاً بالمعلول الاول و اجماليّا بما سواه و هذا المذهب بجميع شقوقه متهافتٌ منافٍ لقواعد التوحيد و ضوابط القدم فان من جعل ذاته علماً اجماليّا بالاشياء او بالمعلول الاوّل او بما سواه يلزمه ان تكون ذاته غير عالمةٍ بالتّفصيليّة و التجاؤهم الى الاجمال فراراً مِن تغيّر العلم اذا تعلق بالجزئيّة الزمانية و التفصيليّة ثم تغيّرت بعد التّعلّق بخلاف ما اذا كان التعلّق على وجه كلّى و وقعوا فى ما يلزمهم من تبْعيض العلم و جعله عضين فان من جعل الذات اجماليّا فى كل الاشياء اخرج منه جهة التفصيل و مَن جعله اجماليا بالمعلول الاول اخلى من العلم تفصيله و اجمال ما سواه و من جعله اجماليا بما سوى المعلول الاول اخرج تفصيله و اجمال الباقى فلايكون علمه عامّاً لكلّ شىء مع تكثّر ذاته بتكثّرِ متعلّقاتها و اختلافها و قوله فاذا علم ذاته علم كل شىء يشير به الى ان الاشياء لوازم ذاته و يلزم من العلم بالملزوم العلم باللازم و فيه مع انّ اللازميّة و الملزوميّة و اللزوم صفات الخلق تكثر جهاته و اختلاف اعتباريّاته فانّ العلمَ باللّازم لازم للعلم بالمَلْزُوم لا نفسه و الاجمالى المقدّم عليها مقدّم على التفصيلى المقارن لها و مغاير له.

و امّا المذهب السابع و هو القول بان ذاته تعالى علم تفصيلى بالمعلول الاول و اجمالى بما سواه و ذات المعلول الاول علم تفْصيلى بالمَعْلول الثانى و اجمالى بما سواه و ذاتُ المعلول الثانى علم تفصيلىٌّ بالمَعْلُول الثّالث و اجمالى

بما سواه مما بعده و هكذا و يلزم هذا القول ما يلزم ما قبله و كون معلولاته علماً ذاتياً لَهُ قَديماً مع حدوثِهِ اذ المعلولات حادثة و كلام صاحب هذا المذهب فى علمه الذى هو ذاته فمعلولاته و معلولات معلولاته على اختلافها و اختلاف اطوارها فى الاجمال و التفصيل و التقدم و التأخر و العلّة و المعلوليّة هى علمه الذى هو عين ذاته فانا

اىّ شىء اقول ياابنَ وُدّى ما لهذا القول شرحُ (كذا)

عافانا الله من هذه الامراض المزمنة و الحاصل انّ المذاهب ما سمعتَ ذكرها بالاشارة فالاوّل ما اشتهر عن معلّم الفلاسفة بانه صور الممكنات كما تقدّم و حصولها فى ذاته حصولاً ذهنيّا جارياً على اصلهم فى ثبوت الوجود الذهنى بان الاشياء توجد فى الذهن بذواتها و حقائقها معرّاة عن العوارض الخارجيّة لا باشباحها و امثالها كما ذهب اليه بعض مشائخ الصوفيّة كابن عربى و غيره و الثانى ما ذهب اليه الرواقيون و المحقق الطوسى و الشيخ المقتول و من حذا حذوهم كما تقدم بانه صور الاشياء فى الخارج و كلٌّ على اصله فى الثبوت فمنهم من نفى الوجود الذهنى و انّ ما يُرَى فى الذهن هو ثابت بحقيقته فى الخارج الّا انها معدومة كالمعتزلة و منهم من اثبت الوجود الذهنى فى الحادث و نفاه فى القديم و اثبت هذه الصور فى خارج الذات صوراً علميّةً هى عين ذوات الممكنات فمنهم من جعل ذلك علمه بها القديم و منهم من جعل ذلك علمه الحادث و هذا مذهب ائمة الهدى عليهم السلام و امّا ما توهّمته الاشاعرة كما ذكره المصنف فى المتن من انَّ الْعِلْمَ قديمٌ و لم يتعلّق بممكنٍ الّا وقتَ حُدُوثِهِ فاعلم انّ ظاهر كلام المصنّف انّهم يزعمون انّ العلم الازلى مع تحقّقه فى نفسه بما هو علم اذا وجد الممكن ارتبط به امّا انّه قديم فظاهر فان صفة القديم من حيث هو قديم لاتكون حادثة و الّا لكانت حيثية القدم حادثة فيكون امّا حدوث القديم او الحيثيّة ليست له و امّا انّ العلم لايتعلّق بالممكن الّا وقتَ حدوثه فهو خلافُ ما يعرف من مذهب الاشاعرة لان المعروف من مذهبهم انه

سبحانه خاطب المعدومين و كلفهم و اَمرهُمْ و نهاهُمْ وَ مَعْلُوم من هٰذَا انّه علمهم حين كلّفهم فكيف لايتعلّق علمه بهم الّا وقت وجودهِمْ هذا خلاف المعروف من مذهبِهِمْ و على هذا لو صحّ عنهم فلا عيبَ فيه لانّ العلم القديم لاتصحّ نسبة التعلق اليه و لو صحّ فلا عيبَ فيه مثل بصرك فانه موجود و ان لم يوجد مرئيّ فاذا وُجِد المرئيّ تعلّق بَصرك به و كذلك سمعُك هو موجود قبل وجود كلامٍ فاذَا وُجِدَ كلام تعلّق به و كذلك العِلمُ و لو تعلّق بما لم يوجد له كان جهلاً لا علماً فلو قيل بان علم الله القديم لايتعلّق بالممكن الّا بعد وجودِه عنده لكان حقّا و هذا هو مذهب الحقّ و قد تقدّم حديثُ الصادق عليه السلام **كان الله ربّنا عز و جل و العلم ذاته و لا معلوم و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصر و القدرة ذاته و لا مقدور فلمّا احدث الاشياء و كان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم و السمع على المسموع و البصر على المبصر و القدرة على المقدور** هـ. و هذا ظاهر لا اشكال الّا فی شیء و هو نسبة الوقوع و التعلق و ما اشبههما الى القديم و هو ممتنع لان ذلك من صفات الممكنات فلا بدّ لَنا من التّأويل و هو انّ العلم القديم هو السّابق على المعلوم و امّا الوقوع و التعلق و المطابقة و ما اشبهها فالمراد بها العلم الحادث المساوق للمعلوم و لمّا كان فی حقيقته اثراً من فعلِ القديم نُسِبَ اليه فقيلَ وقع على المعلوم ای تعلّق اثر فعله بالمعلوم كما مثّلنا من تقدّم وجود سمعك على كلام زيد فلمّا تكلم وقع سمعك ای سماعك و ادراكُك لكلامه و هو اثر سمعك الذی هو انت فی قولی انت السميع و اذْراكك للكلام سَمْعٌ حادثٌ بحدوث الكلام و هو معنى فعلیٌّ اشراقی فتعلّق علم الواجب تعالى بالممكن حين وجوده لان هذا التعلّق اشراقی فهو من الذاتی كالنور من المنير و كالصورة التی اذا وضعت المرءاة مقابلة للشخص انطبعت فيها و قد ذكرنا الصورة مراراً متعددة و قلنا بانّها من المقابل للمرءاة اشراق و ظلّ منفصل فالاشراق المنفصل القائم بالصورة المتّصلة و هی التی فی المقابل قيام صدور هو مادة الصورة التی فی المرءاة و صورتها هيئة المرءاة و معنى كونها منفصلة انها قائمة بما فی الشخص قيام صدورٍ و ليست هی صورة

الشخص المرئيّة فيه لان هذه لاتتغيّر بتغيّر المرايا لقيامها بالشاخص قيام عروض و التى تقع فى المرءاة تتغيّر بتغيّر المرايا فهى منفصلة منه كالكلام من المتكلّم و كالنور من المنير فهى اشراق فعلى من الصورة القائمة بالشاخص تظهر بظهور المرءاة و تذهب بذهابها و هى اية العلم بالمعلومات الحادث بحدوثها اعنى تعلّق الذاتى و اشراقه فكما ان شرط ظهور اشراق النور من المنير وجود الكثيف المقابل و شرط ظهور الصورة من الشخص وجود المرءاة كذلك شرط تحقّق هذا العلم الاشراقى الذى هو تعلّق العلم الذاتى بالممكنات حين وجودها وجود الممكن المعلوم اى حضوره للعالم الحق و البسيط البحت بما به هو و ما به هو هو ظهور الحقّ تعالى به له و هو كنه المعلوم و كنه المعلوم هو ظهور الحقّ بذلك المعلوم لذلك المعلوم مثلاً حقيقة زيدٍ هى ظهورُ الله سبحانه لزيدٍ به و ظهوره سبحانه لزيدٍ به اشراقٌ فعلى لا ذاتى لانه لو كان اشراقاً ذاتيّاً لكان زيدٌ قديماً و لكنه اشراقٌ فعْليّ يعنى انه لمّا اراد ان يتعرّف الى زيدٍ ليعرفه وصف نفسه سبحانه لزيد و ذلك الوصف هو حقيقة زيد و نفسه التى من عرفها عرف ربّه و ذلك انه تعالى نقش زيداً على هيئةِ معرفته نقشاً فهْوانيّاً يعنى خاطبه به على جهة المكافحة و لا شك ان احداث ذاته اشراق فعلىّ و تلك الذات المحدثة هى المُتَجلَّى بها لها و هى النور الاشراقى و كان زيدٌ قبل هذا الاحداث غائباً لم يكن مذكوراً بالذكر الكونى ثم حضر بما هو به هو فنفس حضوره هو ما به هو و هو المتجلّى به و هو العلم به و هو اشراق فعلى صدر عن علمه تعالى الَّذى هو ذاته صدوراً اشراقيّاً فعلِيّاً لا ذاتيّا فافهم فقد ردّدتُ و كرّرت بما خرجْتُ به عن تهذيب العبارة و عن المقصود لتفهم المقصود و امّاما تجشّمه و اقتحمه بعض المتأخرين من امر العلم الاجمالى فى الذات او بالنسبة الى بعض المعلومات او كُلُّهَا فقد اشرنا قبل هذا الى بطلانه .

و اعلم انّ هنا مذاهب عجيبة كثيرة منها انه تعالى لايعلم الامور المستقبلة و شبّهوه بكونه مدركاً قالوا كما انه لايدرك المستقبلات فكذلك لايعلم المستقبلات و هو قول لبعض العامّة و نسبه الى هشام ابن الحكم و من اطلع على

كلمات هشام بن الحكم و احتجاجاته عرف بان هذه النسبة افتراء و كذبٌ و منها انه لايعلم الامور الحاضرة و شبّهوه بكونه قادراً قالوا كما انه لايقدر على الموجود فكذلك لايعلم الموجود و نسب ابن الراوندى هذا القول الى معمّر بن عبّاد احد شيوخ الاشاعرة و منها انه تعالى لايعلم نفسه خاصّة لعدم تناهيها فلايُحَاط بكنهها و يعلم ما عدا ذاته و نسب ابن الراوندى هذا القول الى معمّر بن عبّادٍ ايضاً فقال انه يقول انَّ العالم غير المعلوم و الشىء لايكون غير نفسِه و منها انّه تعالى لم يكن فيما لم يزل عالماً بشىءٍ اصلاً و انّما احدث لنفسه علما عَلِمَ به الاشياء و نسب هذا القول بعض العامة الى جهم بن صفوان و منها انه تعالى لايعلم كل المعلوماتِ على تفاصيلها و انما يعلم ذلك اجمالاً و هؤلاء يسمّونهم المسترسليّة لانهم يقولون يسترسل علمه على المعلومات اجمالاً لا تفصيلاً و هو مذهب الجوينى من متكلمى الاشعريّة و منها قول مَن قال انه يعلم المعلومات المفصّلة ما لم يفضِ القولُ به الى محال و زعموا ان القول بانه يعلم كل شىء يفضى الى المحال و هو ان يعلم و يعلم انه يعلم و هلمّ جرّاً الى ما لا نهاية له و كذلك المحال لازمٌ اذا قيل انه يعلم الفروع و فروع الفروع و لوازمها الى ما لا نهايةَ له قالوا و محال اجتماع كل هذه الغير المتناهية فى الوجود و هذا مذهب ابى البركات البغدادى صاحب المعتبر و منها قول من زعم انه تعالى لايعلم الجزئيّات الشخصيّة و انّما يعلم الكليات التى لايجوز عليها التغيّر كالعلم بانّ كل انسانٍ حيوان و يعلم نفسه ايضا و هو مذهب ارسطو و ناصرى قوله من الفلاسفة كابن سيناء و غيره و منها قول من زعم ان الله تعالى لايعلم شيئا اصلاً لا كلّيّا و لا جزئيّا و انما وُجِدَ العالم عنه لخصوصيّة ذاته فقط من غير ان يعلمه كما ان المغْناطيس يجذب الحديد لقوة فيه من غير ان يعلم بالجذب و هذا قول قومٍ من قدماء الفلاسفة و غير ذلك من المذاهب الباطلة و يمكن الاستدلال لهذه الاقوال بادلّة بعض من تقدّم من المذاهب السابقة و لا فائدة فيها.

قال: ثم ما اشدَّ فى السخافة قول مَن زعم انّ هذه الصُّوَرَ المادّية مع انغمارها فى الموادّ و امتزاجها بالاعدام و الاغشية و الظلمات اللازمة للامكنة و

الازمنة و الاوضاع صُوَراً علميّة حاضرة عنده تعالى حُضوراً عِلميّاً و البرهان قائم على ان هذا النحو من الوجود المادّيّ وجود ظلماني محتجب بنفسه عن نفسه و هو بحسب هذا النحو حضوره لذاته عينُ غيبة ذاته عن ذاته و جمعيّته عين افتراقه و وحدته عين قوّة كثرته و اتّصاله عين قبول انقسامه.

اقول ما اشدَّ سخافةَ قولِ المصنّف في الردّ على هؤلاء فانه بعد اعترافه بانه تعالى بكلّ شيءٍ عليمٌ و انّه خالقُ كلِّ شيءٍ و انه يعلم مَنْ خلق فما يقول في هذه الصور المادّية مع ما هي عليه من انغمارها في الموادّ و امتزاجها بالاعدام و الاغشية و الظُلمات اللازمة للامكنة و الازمنة و الاوضاع فان قال كانت شيئاً فالله سبحانه خلقها و الخالق يعلم خلقه و لاتكون مادّيتها و كثافتها مانعة من كونها معلومةً كما انها لاتمنع من ان تكون محدثة و ان كان الفعل ما في الامكان ما يساوي تجرّده و لطافته فكما ان فعل الله الذى هو مشيّة الله سبحانه و ابداعه يتعلّق بالمادّيات بواسطة اسبابها من الغيب و الشهادة على الترتيب الطبيعي كذلك يتعلّق بها العلم الامكاني بواسطة تلك الاسباب هذا على قول غيرنا و اما على قولنا من انّ العلم عين المعلوم فبالطريق الاولى و كلّ شيء من تلك الاسباب المتوسطة علم بنفسه و كلّها اشراقي فعلي و ترتّب وضع الاشراقات فيها كترتب الاشعة المتعددة المراتب بالنسبة الى منيرها فان الشمس مشرقة على الجدار و على مقابله بواسطة اشراقها على الجدار و على مقابل مقابله بواسطة المقابل الاوّل و هكذا و كلها اشراقات لِلشمس و ان كان بعضها بواسطة بعضٍ فكذلك العلوم الاشراقية فان العلم بعقل الكلّ مثلاً اشراق بواسطة الحقيقة المحمديّة و هي مع الفعل و بالنفس الكلية بواسطة عقل الكل و بطبيعة الكل بواسطة نفس الكل و بجوهر الهباء بواسطة طبيعة الكل و هكذا نزولاً مترتّباً الَى الثّرى كلّ واحدٍ علم و معلوم بتوسطه علّته في العِلميّة و المعلوميّة و كلّها اشراقي بواسطةِ اشْراقيٍ فانبساط العلمِ بها عليها نفسُ انبساط الايجاد عندهم و بانبساط الايجاد عندنا و الاعدام و الاغشية و الظلمات ربما صُوِّرَتْ و كوّنت به كالمجرّدات حاضرة عنده سبحانه حضوراً علميّاً و معلومِيّاً كلّ في مكان

حدوده و زمان وجوده حاضر عنده تعالى بما هو به هو من كونه فى تكوينه فاين سخافة هذا القول و البرهان القائم يقعد و يقوم البرهان الحقّ و ذلك انّ البرهان الذى ادّعى قيامه على انّ هذا النحو من الوجود المادّى يعنى الصور المادّية و الاجسام العنصريّة وجود ظلمانى الخ، يقعد قعود انقطاع و تهافتٍ و يقوم البرهان الحقّ على خلاف لازم القاعدِ بان العلم امّا صورة المعلوم او ذات المعلوم فان فرض انه صورة المعلوم و صفته لم يكن فى كون صفة الكثيف و صورته كثيفةً بأس بوجه اذِ الحكمة الالهيّة تقتضى كون الصفة وصف الموصوف و اتّصافه بما هو عليه فى نفسه من لطافةٍ او كثافةٍ فلو فرض كون صفة الموصوف الكثيف لطيفةً او الموصوف الطويل عريضةً او بالعكس فيهما او الابيض سوداء او بالعكس لم تكن تلك الصفة صفة و لا الموصوف موصوفا بها و لو كانت صورة العلم بالابيض سوداء لم تكن علما به من هذه الحيثيّة و لو كانت صورة العلم باللطيف كثيفةً او بالعكس لم تكن علماً به كذلك بل يجب ان يكون العلم مطابقاً للمعلوم فى جميع ما هو عليه و الّا لم يكن علماً بذلك المعلوم و اذا كان الحكم على الصور العلميّة بانها خارجة عن الذات فلا بد من كون صورة العلم بالطويل طويلة و بالقصير قصيرة و باللطيف لطيفةً و بالكثيف كثيفةً و امّا انّ المناسب للعلم ان يكون مجردا او لطيفا فانه يجرى فى المناسبة و فى التعلق و غيرهما مجرى الفعل كما قلنا سابقا فكما ان الجسم الكثيف صدر عن فعلِ الله الذى ليس فى الامكان الطف منه و لا اشدّ تجرّدا كذلك يتعلّق العلم به الذى هو فرع على الفعل فى جميع احواله فيكون مثل الفعل فى التعلق بالوسائط و عدمها فكما ان الجسم الذى هو ابعد الماديات قائم بالفعل قيام صدور هو و جميع اسبابه كذلك يكون تعلّق العلم به اى على نحو تعلّق الفعل به هذا اذا لم نقل بكون العلم عين المعلوم اما اذا قلنا به كما هو الحق فلا شبهة فى صحة كون المادّية منه مطلقا و الّا لم تكن معلومةً اذِ العلم به حضوره بما هو به هو و انّما هو حضورُه بما هو به هو و ما هو به هو هو ما هو عليه من الكثافة و الظلمة و ما اشبههما.

و قوله «وجود ظلمانی محتجب بنفسه عن نفسه» لاینافی صحة کونه علماً فان کونه وجودا ظلمانیّا هو ما هو علیه فی ذاته و لایعلم الشیء بغیره لانّ غیر کونِه ظلمانیّاً غیر حقیقته و لاتعلم حقیقة الشیء بغیر حقیقته فلو کان محتجباً بنفسه عن نفسه لماعلم الّا بانه محتجِب بنفسه عن نفسه و لو علم بغیر کونه محتجبا بنفسه عن نفسه لکان المعلومُ غیره علی انا لو لم نقل ان العلم عین المعلوم بل هو صورته لکانت صورة المادّی المظلم المحتجب بنفسه عن نفسه ای الصورة البسیطة المجرّدة هی صورته التی هو علیها من غیر زیادة و لا نقص اذ لو کان فیها زیادة لما کانت صورته البسیطة المجردة عن الغیر بل هی صورته التی هو علیها و زیادة فصورة الشیء البسیطة صورته لا غیر.

و قوله «و هو بهذا النحو حضوره لذاته عین غیبة ذاته عن ذاته» غلط بل هو بهذا النحو من الترکیب و الظلمة و الکثافة هو لا غیره **فحضوره** لذاته عین حضور ذاته لذاته فانا اسألك عمّا تعقل من فهمك و وجدانك اذا حضر عندك الحجر حضوره لك الذی به علمته هو حضوره لذاته ام لا بمعنی انه حین حضر لك بذاته لم تحضر ذاته لانه لو کان کذلك لماحضر لك شیء اذا لم یحضر بذاته فحضوره لذاته ای حضوره الذاتی عین حضور ذاته لذاته لا عین غیبة ذاته عن ذاته اذ لو غابت ذاته عن ذاته لم یحضر شیء و المصنف اراد عدم شعور ذاته بذاته و هذا لو سلمناه لما کان شرطاً لعلم العالم به اذ شرط علم العالم ان یکون العالم مشعراً بالمعلوم حاضراً عنده بما هو به هُوَ لا آنّ المعلوم یکون مشعِراً بنفسه عند نفسه او بکونه معلوماً عند العالم و این هذا من ذاك بل المعنی الحق ان الشیء لایکون حضوره لذاته عین غیبة ذاته عن ذاته بل حضوره لذاته عین حضور ذاته لذاته و الّا لم یحضر شیء اصلا و العلم حضور المعلوم للعالم لا للمعلوم مع ان حضور المعلوم بما هو به هو للعالم هو عین المعلوم فاذا کان حضوره عینه لم یکن حضوره غیبة عین ذاته عن ذاته بل هو حضور عین ذاته لذاته کما ذکرنا مکرّرا.

و قوله «جمعیته عین افتراقه» لیس کذلك لان الممکن لایکون اجتماعه

عين افْتراقه الّا باعتبارين و كذا وحدته عين قوّة كثرته و اتصاله عين قبول انقسامه اذ جميع الممكنات مشتركة في هذه اى فى ان اجتماعها لايكون عين افتراقها الّا بلحاظين فان زيداً المركب من وجود و ماهيّة كان اجتماعه من جهة وحدة زيد و افتراقه من تغاير الوجود للماهية و كذا الباقى على انا نقول هذه الاشياء المظلمة الغاسقة المادّية كيف لاتصلح ان تكون علما حادثا اشراقيا بانْ يكون العلم الحادث البسيط المجرد عن الموادّ كلّها و ذاتها او كلّ صفاتها و يصلح ان يكون الحق عز و جل كلها لانّها من الاشياء و بسيط الحقيقة كلّ الاشياء و عينها ان هذا الّا اختلاق.

قال: و قل لى ايّها الرجل العلمى اذا كان بما هو الوجود بالذات للبارئ حاضراً عنده بصورته المغمورة فى المادة الوضعيّة التى لاينالها الحسّ فضلاً عن الخيال او تعقل فكيف يكون المعقول بما هو معقول بالفعل صورة مادّيّة و قابلاً للقسمة المقدارية و الاشارة الوضعيّة و الوجود العقلى نحو من الوجود مخالف و مباين للوجود الوضعى فمحال ان يكون التّعقل تجسّما و المجسّم معقولاً.

اقول يريد انّ علم الله سبحانه بها حضورُها عنده بما هى وجود بالذات فلو قلنا بانّ صورتها المادّيّة المغمورة فى المادّة التى لها وضع من ترتيب اجزائها بعضها على بعضٍ او ترتيب اجزائها على اجزاءٍ خارجةٍ عَنْها الّتى يتعالى الحسُّ مع انحطاطه عن مقام التجرّد عن ملايمتها فضلاً عن الخيال او تلايمها المتعقِّلات التى لاتلايم الّا المجردات عن الموادّ كالمعانى بل لاتكاد تدرك الصور المجرّدة عن المَوادّ الّا بتوسُّطِ النفوس لكُنّا قائلين بملايمة المادّيّات للمجرّدات و مجانستِها لهَا لان هذا شىء لايكون و كيف يكون المعقول بما هو معقول بالفعل لا بالقوّة صورة مادّيةً و يكون قابلاً للقسمة المقداريّة مع تجرّده المنافى للقسمة و المقدار و قابلاً للاشارة الوضعيّة كذلك لكونها من لوازم الحيّز المنافى للتجرّد و اقول و فى هذا كله ما ذكرنا من صحة ذلك مع الوسائط كلّ شىء بحسبه فان حضور كل شىء عين ما هو عليه مما به هو هو و ما به الشىء هو وجوده بما تعيّن به و تحقّق فى مكانه و زمانه من مراتب الوجود و

هذا هو ما عليه كل شيء من الاشياء و كل شيء من الاشياء لايكون معلوما الّا بما هو عليه و لايعلمه العالم الّا بما هو عليه و تحققات هذه الاشياء و تميّزاتها بما به متعيّنة هي التي علمها الله تعالى بها و هي صور علمه بها و مجموعها كتابه المحفوظ فعلى ما اخترناه تكون كلّ صورةٍ علمه تعالى بها و كلّ جسمٍ علمه تعالى به فاذا تعقّلتَ صورة زيدٍ فانّ المدرك لها من مشاعرك العقل لكنّه بنفسه لايدرك الّا معنى زيدٍ المجرَّد عن الصورة و يدرِكُ الصورة بواسطةِ النفس و يدرِك جسم زيد بواسطة النفس و النَّفس بوَاسطة البصر فالعقل يدرك الجسم بواسطتين فعلى رأينا علمك بالجسم نفس الجسم الحاضر فى الخارج و بالصورة نفسُها الحاضرةُ فى خيالك و بمعنى زيد نفسُ معنى زيدٍ فى العقل و على القول بالمغايرة علمك بمعناه عقلك المدرك له و بصورته عقلك بواسطة النفس و بجسمه عقلك بواسطة النفس و البصر فعلمه تعالى بهذه الاجسام المادّية عندنا نفسها و عينها الحاضرة عنده تعالى فيما اقامها به من المكان و الزمان و عند اولئك علمه تعالى بها حضورها عنده تعالى بوسائط ايجادِها من فعله فكما ان فعله الذى هو اشرف الممكنات و اشرف من علمه بها لانّه احدثه تعالى بفعله انّما تعلّق بها بتوسط عللِها كذلك علمه بها يتعلّق بها بواسط علل ايجادها فلا محذورَ فى ان يكون المعقول بما هو معقول بالفعل لا بالقوّة صورة مادّية الى اخر ما قال اذ معقوليتها حضرت لعاقلها فى رتبة كونِها بوسائط ايجادها و انوجادها اذ حُضورها بما اَحْدثه به عليه فافهم و المصنّف لو انه التفتَ الى وسائط تكوينها و تكوّنها لماانكر ما قلنا.

و قوله «و الوجود العقلى نحو من الوجود مخالف و مباين للوجود الوضعى» فيه انه ليس مخالفاً اذ لو كان مخالفا لماصدر عنه ما هو مخالف له و انما هو الطف منه و الارتباط بين المجردات و الماديات ان لم يتحقق بالوسائط لم توجد الماديات اصلاً و ان تحقق بالوسائط ثبت المطلوب، فقوله «فمحال ان يكون التعقل تجسّما و المجسّم معقولا» ليس بشىء لانه اذا لم يكن التعقّل تجسّما و المجسّم معقولا بالوسائط لم تكن معلومة و لا محدثة امّا انها لاتكون

معلومة فلان العلم لايكون الا بالوجود العقلى و الوجود العقلى مخالف للاشياء المادّية مباين لها فلاتكون معلومة به فتبقى فى وجودها مجهولةً لايحاط بها علماً و امّا انها لاتكون محدثة فلان الاحداث لايكون الا بالفعل البسيط المجرّد عن جميع الموادّ و الماديّات لان المواد و الماديات اذا فرض وجودها انما توجد بالفعل و اذا كان المجرد مخالفاً للمادّى مباينا له و لو بالوسائط الملايمة للطرفين لم يتعلق بالمواد و المادّيات و بقيت فى امكانها غير محدثة هف.

قال: و لاتصغِ الى قول من يقول هذه المكونات الجسمانية و ان كانت فى حدود انفسها جسمانية متغيّرة لكنها بالاضافة الى ما فوقها من المبدء الاوّل و عالم ملكوته معقولات ثابتة غير متغيّرة و ذلك لان نحو وجود الشىء لايتبدّل بعروض الاضافة و كون الشىء مادّيا عبارة عن خصوصيّات وجوده و مادة الشىء و تجرّده عنها ليسا صفتين خارجتين عن ذات الشىء كما ان جوهرية الشىء الجوهر و وجوده الخاص شىء واحد و كذا عرضية العرض و وجوده فكما ان وجوداً واحداً لايكون جوهراً و عرضا باعتبارين كذلك لايكون مجرّداً و مادّيا باعتبارين نعم لو قيل هذه الصورة المادّية حاضرة عنده تعالى بصورها المفارقة بالذات و بتبعيّتها هى ايضا معلومة بالعرض لكان وجهاً و قد مرّ ان ما عند الله هى الحقائق المتأصّلة من الاشياء و نسبتها الى ما عند الله كنسبة الظلّ الى الاصل.

اقول يريد انك لاتلتفت الى قول مَن قال ان هذه الاشياء المادّية الجسمانية و ان كانت فى نفسها متغيّرة متبدّلةً لاتصلح ان تكون من حيث كونها متغيّرة معقولة لان تعقّله تعالى ليس متغيّراً الّا انها بالنسبة الى المبدء الاوّل سبحانه و الى ملكوته اى عالم ادراكاته للاشياء تكون هذه الجسمانية و امثالها معقولاتٍ ثابتةً غير متغيرةٍ لكونها حاضرة عنده بما هى به هى و اقول لك يا طالب الهداية لاتصغ الى نهى المصنف عن الالتفات الى قول هذا القائل فان قول هذا القائل متّجهٌ لان العالم عز و جل نسبته الى جميع الاشياء على السواء فلايكون العقول المجردة و الارواح القادسة عنده حاضرة قبل حضور الماديات

عنده و الّا لكان فی حالٍ غیر حالٍ ذاته المقدّسة فاقداً لشیء من علمه و منتظراً لشیء من ملکه و محتاجا فی حصول بعض ملکه و بعض علمه الی المفارقات تعالی الله عن الحاجة و الفقدان و الانتظار لما یأتی و عن ان یکون فیما له امکانٌ او استکمال و تعالی عن هذه العبارات و تعالی عن هذه العبارات التی یقولها المصنف مثل کونه تعالی عاقلا و متعقّلا لشیء الّا ان یکون ذلک من باب الحکایة کما انا نحکی عباراته و نوردها علی لفظه لا علی معناه فقول القائل انها عنده ثابتة غیر متغیّرة صحیح لانه تعالی هو المغیّر لها و المبدِّل لاوضاعها فلاتخرج بما یفعل بها عما هی علیه عنده و لا شیء من ذلک خارج عما وضعه فیه من ملکه و لم یتجدّد فیها ما لیس عنده فالحقّ فی هذا الکلام انّ هذه المادیات الجسمانیات معلومة له تعالی بما هی حاضرة لدیه فی اماکن حدودها و اوقات وجودها بما هی علیه فی ذوٰاتها فی حالتیها حالة تبدُّلِها و تغیّرها و حالة انحفاظها بما هی به هی فی کتابه الحفیظ و هذا الحضور الَّذی لدیه هو هی بکنه ظاهرها و باطنها و تبدّلها و انحفاظها لم یکن منها غیر ما حَضَر و لم یحضر منها غیر ما لم یکن فهی معلومةٌ لدیه مع معلومیة مبادیها و ملکوتِها جمیعاً بالذّاتِ و انّما تتوقف علی اُصُولها و مبادیها بالنسبة الی انفسها لا الی علمه بها الذی هو نفس حضورِها نعم تتوقف بالنسبة الیها فی انفسها و الی العالم بها من عللها و مبادیها کما مثلنا قبل هذا لانّ کلامنا هنالک فی العلم الحادث و فی محلّه الّذی هو الفعل و ما دُونَهُ فهذه المادیّاتُ معقولةٌ بما هی به هی و حاضرة کذلک و معقولیّتها بما هی علیه فی حالتی تَبدُّلِها و ثباتِها و مَع هذا فلیست بتبعیّةِ اصولها و عالم ملکوتها لما قلنا من اَنَّ مبادیها و اصولَها لم تحضر لدیه سبحانه قبلَ حضور هذه المادیّات و الفروع.

و قوله «و ذلک لان نحو وجود الشیء فی نفسه لایتبدّل بعروض الاضافة» فاقول ان کانت الاضافیة الیه فَلاتتبدّل و ان کانت الاضافة اضافته الی غیره فلا ریب فی انه یتبدّل.

و قوله «و کون الشیء مادّیا عبارة عن خصوصیات وجوده» یعنی ان

مادّيّته هى خصوص وجوده اى تحقّقه و تحصّله لانها جزء هويّته بان تريد بهذا الوجود المادّة بالمعنى الاول من الوجود كما تقدم و هو ان الوجود هو المادة و الماهيّة هى الصورة و كونه مادّيّا عبارة عن الماهية بالمعنى الثانى كما تقدم و هو ان الوجود هو انه صنع الله و نور الله و اثر فعل الله و الماهية هى انه هو و كونه مادِّيّاً هُويّته بحسب نفسه و انّيّته و لكن المصنف مايفهم من الوجود اِلّا مٰا يُريده من كونِه من سنخ الحقِّ و يُرِيدُ من كونه مادّيّا هُوَ مَا تَرَكَّبَ من الْعَنَاصِر اذ المجرّدات عندَهُ لا مادّة لها اصْلاً حتى انّه صرّح فى كثير من كتبه بان العقل بسيط الحقيقة بمعنى انه لا مادّة له و وجه غَلَطِهِمْ ان الحكماء المتقدّمين قالوا ان عالم العقول و عالم النّفوس وَ عَالم الطبائع و الملائكة العقليون و النفسيّون و الطبيعيون مجرّدة عن المادة و المدة و يريدون انها مجردة عن المادة العنصريّة و المدّة الزمانيّة و اتى مَن بعدهم و لم يفهموا مرادهم و حكموا بان تلك مجرّدة عن مطلق المادّة و الوقت حتّى انّ بعضهم كصاحب البحار الاخوند الملّا محمد باقر المجلسى رحمه الله ذكر فى اوّل كتابه البحار تفريعاً على هذا الفهم انّ مَن قال بانّ شيئا سوى الله سبحانه مجردٌ فهو كافر لعدم ورودِ ذلك فى الاخبارِ لانه قال على ما فهم من كلام المتأخرين الذين غلِطُوا على مراد المتقدمين و فهموا ان معنى كونه مجرّدا انه لا مادة له اصلاً و لا وقت وَ هذا لايصحّ الّا فى الحق المتعال سبحانه و حكم الاخوند على كلام المتأخّرين و نحن نريد بالمجرّد الحادث ما كان مجرّدا عن العناصر و الزمان و له مادّة نورانيّة جوهريّة و مدّة دهريّة كالعقول و ما دونها من المجردات على ان تعليل صاحب البحار غفلة لانه علّل ذلك التكفير بعدم ورود المجرّد لغير الله سبحانه فى الاخبار و قد روى هو فى كتاب الغرر و الدّرر للكراجكى قول اميرالمؤمنين عليه السلام و قد سُئِل عن العالم العلوىّ قال عليه السلام صورٌ عاليةٌ عن المواد عاريةٌ عن القوّة و الاستعداد تجلّى لها فاشرقت و طالعها فتلألأَتْ و الْقَى فى هويّتها مثاله فاظهر عنها افعاله الحديث ، و لانعنى بالمجرّد الا كون الشىء عاليا عن المَوادّ عارِياً عن القوّة و الاستعداد وَ فى بعضِ الحديث عارية عن المَوادّ

عالية عن القوّة و الاستعداد و الحاصل الظاهر ان المصنف على رأى المتأخّرين من ان المجرّد هو العارى عن مطلق المادّة و مطلق الوقت بدليل حكمه بكون العقل الكلّى كل الاشياء لانه بسيط الحقيقة كما صرّح به فى اوّل المشاعر.

و قوله «و مادة الشىء و تجرُّدُه ليسا صفتين خارجتين عَن ذات الشىء» يعنى به ان كون الشىء مادّياً اى مركّبا من العناصر و مجرّداً اى عارياً عن المادّة او العناصر ليسا عارضين للشىء بل ذاتيّين له و يجب عند اعتبار كونه صورة علميّة او معلوما بالذات ان يكون مجرّدا عن العناصر ليمكن اَنْ يُلَايم ذاتَ الحق سبحانه او ملكوته كما اشار اليه سابقا و كونه مادّيّا مخالفاً و منافِياً لمٰا يعتبر فى كونه علماً او معلوماً بالذّات و الشىء لايكون مجرّداً و مادّيّا و ان كان باعتبارين لانهما صفتان ذاتيتان هذا مراد المصنّف و هو غير صحيح من وجوهٍ منها انه لايشترط فى المعلوم بالذات التجرّد و الّا لماصحّ ان يكون المادّىّ لذاته معلوما و منها انه قد ثبت بالبرهان القطعى انّ العِلم عينُ المعلوم فلايشترط فى كون الشىء علماً به كونه مجرّداً و الّا لما كان المركبات و المادّيات علماً بها بالذاتِ مع قيام الدليل عقلاً و نقلاً عَلى ذلك و منها انه انما ذهب الى هذا لتكون الصور المجردة علماً له و علمه عيْن ذاته و لاتكون العينيّة الّا بالاتّحاد و العاقل عنده يتّحد بالمعقول اذا كان صورة مجردة لا اِن كان مادّية كما ذكره فى سَائِر كتبه وَ قَدْ ذكرنا فى شرح المشاعِر بطلان اتّحادِ العاقل بالمعقول و الّا لاتحد العَاقل بضدّه و لكانت المادّيّة غير معقولةٍ و منها انه لا مانع من كون الشىء بَسيطاً و مركّباً باعتبارَيْنِ كما قالوا فى عبداللهِ فَانّه باعتبارِ عَلَمِيّته بسيط و باعتبار جزئيّه مركّب و لهذا كانت صورة اعرابه بصورة اعراب المركّب و كالاجرام السّماويّة و بسائط العناصر كالماء و الهواء و النار و التراب فانها بسيطة باعتبار و مركّبة باعتبارٍ و كالمجرّد الاضافى و مثل ذلك قوله كما ان جوهريّة الشىء الجوهر و وجوده الخاص شىءٌ واحدٌ و كذَا عرضيّة العَرض و وجوده فكما انّ وجوداً واحداً لايكون جوهراً و عرضاً باعتبارين كذلك لايكون مجرّدا و مادّيّاً باعتبارين انتهى، اقول ان الشىء قد يكون جوهراً و عرضا باعتبارين فانّه يجوز

فانّهم يذهبون الى هذا فيما يرون انهم مختصّون به فان الشيء المتحرّك عرض لعلّته و هو جوهر للحركة و هي عرض له بل كل شيء جوهرٌ لحركاته و اثاره و هو عرض لعلته و هذا مما لا اشكال فيه بل الاخبار مصرّحة بان الشيعة انمّا سموا شيعة لانهم من شعاع الائمة عليهم السلام فذوات الشيعة شعاع ذواتهم و وجوداتهم شعاع وجوداتهم و ماهياتهم ذوات ماهيّاتهم الى الآن يعنى انهم الآن مع كونهم رجالاً شعاع الائمة عليهم السلام فمن لم يدرك ان ذوات الشيعة و ما هم عليه الآن فى كون الدنيا اعراض لائمتهم حقيقة فانّه ماذاق طعمَ العلْمِ و لا شرِبَ من الكوثر قطرةً فاذا كانوا اَعْرَاضاً باعتبار كونهم و تكوّنهم فى ذواتهم و احوالهم لائمتهم عليهم السلام مع انهم رجال و ذواتٌ باعتبار النظر الى هويّاتهم و ما هم عليه فقد كان الشيء جوهراً باعتبارٍ و عرضاً باعتبارٍ و لقد قال الشاعر فى مدح امير المؤمنين عليه السلام و نعم ما قال:

يَا جَوْهَراً قَامَ الوجودُ بِه النَاسُ بعدك كلّهم عرضُ

و الدّليل على هذا لمن يفهم قوله تعالى و من اياتِه اَن تقومَ السَّمآء و الاَرْض باَمْرِه، و قال الصادق عليه السلام فى الدعاء كلّ شيءٍ سواك قام باَمْرِك هـ. و ليس معنى قيام الاشياء التى هى بالنظر الى ذواتها جواهر بامر اللهِ الّا قيامَ الاعْرَاضِ بالجوهر فقيامُها بامر اللهِ الذى هو فعله قيامُ صدور و قيامُها بامر الله الذى هو اثر فعله اى مفعوله الاول اعنى الحقيقة المحمدية قيام تحقّقٍ اعنى قياماً ركنيّا.

و قوله «لايكون مجرّداً و مادّيا باعتبارَيْن» ان اريد بالمجرّد ما فهموه من انه عدم المادّة فشيء ممتنِع فى غير الواجب عز و جلّ اذ الممكن لا بد له من المادة و الصورة و هو قول الحكماء كلّ ممكن زوج تركيبى و انْ اُرِيد به انه مجرد عن المادّة العنصريّة و المدّة الزّمانيّة كالعقول و النّفوس و الطبائع و جوهر الهباء فالتجرّد بهذا المعنى متحقّق فى الممكن الّا انه ليس شرطاً فى المعلوميّة و ليس ممتنِعاً اَنْ يسمّى الشيء المجرّد بهذا المعنى ماديّاً بهذا المعنى

باعتبارين و إنْ كان لا فائدة كليّة فى صحّة التّسمية و عدمها بل لو نقول لايكون الشىء مجرّداً و مادّيّاً باعتبارَيْنِ و اذا لم يكن كذلك فما المحذور اللازم منه فان كان لايكون المعلوم بالذات الّا مجرّداً كان المادىّ غير معلومٍ بذاته لزم ان يتعلّق العلم القديم بالمجرّد قبل المادى فيكون فى حالٍ غير عالم بشىءٍ ثم يعلم به فعلى قولنا ان العلم المذكور حادث اشراقى يحدث بحدوث المعلوم يكون الفرض صحيحاً و على قولهم انّ العلم المذكور هنا هو القديم الذى هو الذّات البحت يلزم حدوثه لاختلاف نسبه فى التقدم و التأخّر و هو صفة الحادث.

و قوله «نعم لو قيل هذه الصورة المادّية حاضرة عنده تعالى بصُوَرِها المفارقة الى قوله لكان موجّها» فيه ما تقدّم من انّه غير موجّه و الّا لزم ما قُلْنَا مِنْ تقدّم حالةٍ للقديم عَلَى حَالةٍ أُخْرَى له و ذلك موجب للحدوث اَوْ انّ المراد بالعلم هنا العلْم الحَادِث.

و قوله «و قد مرّ انّ ما عند اللهِ هى الحقائق المُتأَصِّلَةُ مِنَ الْأَشياء، الخ» فيه ما تقدّم ممّا اشرنا اليه من ان هذا العند ان كان فى الذّات لزم كون اصول الاشياء مع تغايرها و تباينها و تكثرها فى ذاته فيلزم كونه محلّا لغيره او مركّبا منها و لزم من كونه عالما بها ما يتفرع منها افتقاره الى غيره و ان كان هذا العند خارج الذات فان فرض انه تعالى فى قربه اليها و الى فروعها على السواء بطل كلام المصنف كله فى جميع شقوقه و ان كان هو اقرب الى الاصول منه تعالى الى فروعها لزِم كونه حادثاً تعالى عن ذلك لاختلاف نسبة ذاته الى الاشياء فاذا كانت نسبة ذاته تعالى الى القريب و البعيد على السّواء كان عالماً بها اصولها و فروعها مجرّدها و مادِّيّها على السواء و امّا تفاوتُ قربها و بعدها اليه بالنسبة الى قوّة القبول و ضعفِه فليس موجباً لاختلاف علمه تعالى بها و معلوميتها له كما لايخفى على مَن له ادنى معرفة.

قال: قاعدة فى كلامه سبحانه الكلام ليس كما قالته الاشاعرة صفة نفسيّةً و معانى قائمةً بذاته تعالى سمّوها الكلام النفسى لانه غير معقولٍ و الّا لكان عِلْماً

لا كلاماً و ليس عبارةً عن مجرّد خلق الاصوات و الحروف الدّالّة على المعانى و الّا لكان كلّ كلامٍ كلام الله تعالى و لايفيد التقييد بكونه على قصد اعلام الغير من قبلِ الله او على قصد الالقاء مِن قِبَلِه اذِ الكلُّ من عنده و لو اريد بلا واسطةٍ فهو غير جائز ايضاً و الّا لم يكن اَصْواتاً و حروفا.

اقول ذكر الكلام بعد العلم لجَعْلِه ايّاهُ من الصّفاتِ الثبوتيّة و المستفاد من فحوى كلامه و كلام اتباعه مثل الملّا محسن انه قديم الّا انه ليس على ما ذهب اليه الاشاعرة الذين يجعلونه كلاماً نفسانيا بل لانّه بعض شؤنه الذاتيّة و شؤن الذّات لاتتغيّر قال الملا محسن فى الكلمات المكنونة فى ان شؤنه تعالى الذاتية لاتتغير لانها هى عين ذاته قال فى ذكر الاعيان الثابتة كما نقلنا عنه فيما سبق بل هى نسبٌ و شئون ذاتيّة فلايمكن ان تتغير عن حقائقها فانها حقائق ذاتياتٌ و ذاتيات الحق سبحانه لاتقبل الجعل و التغيير و التبديل و المزيد و النّقصان اقول و قد صرّح فى كتابه اَنْوَارالحكمة: و التكلّم فينا ملكة قائمة بِذَواتنا نمكّن بها من افاضة مخزوناتِنَا العلميّة على غيرنا و فيه سبحانه عين ذاته الا انّه باعتبارِ كونه من صفات الافعال متأخر عن ذاته قال مولٰنا الصادق عليه السلام ان الكلام صفة محدثة ليست بازليّةٍ كانَ اللهُ عز و جلَّ و لا متكلّم انتهى، فانظر بعقلك هَلْ قول الاشاعرة بقدم الكلام اصرح من قوله هذا فى كون الكلام قديماً لانّه قال انّه عينُ ذاتِ اللهِ ثم صرفَ كلام الامام الصادق عليه السلام عن ظاهره و باطنِه مع صراحةِ كلامه عليه السلام بالحدوث بما لايحتمل ضِدَّهُ.

قوله: «الكلام ليس كما قالَتْهُ الاَشاعِرَةُ» اصحاب على بن اسمٰعيل بن ابى بشر ابى الحسن الاشعرى منسوب الى جده ابى موسى الاشعرى او الى اشعر بن سبا بن يشجب بن يعرب بن قحطان و كان على طريقة المعتزلة يقول بحدوث القرءان ثم خطب و هو قاضٍ بالبصرة و عدل الى مذهب محمد بن عبدالوهاب القطّان فقال بقوله من هذه العظائم التى احدها القول بقدم كلام الله سبحانه لانه صفة القديم و حيث لزمهم بذلك امور شنيعة ذهبوا الى ان الكلام حقيقته كلام النفس و امّا هذه الالفاظ و الاصوات فانها ترجمة لذلك الذى فى نفس المتكلّم

كما قال الشاعر :

ان الكـــلام لفـــى الفـــؤادِ و انمـــا جُعِـل اللســانُ علـى الفـؤادِ دَلـيلَا

فلمّا قيل لهم ما هو قالوا هو صفة نفسيّةٌ و معانٍ قائمة بذاته تعالى سموها الكَلام النفسى فقال مخالفوهم من المعتزلة هذا المعنى الّذى تشيرون اليه غير معقولٍ لان المتبادر الى افهام العقلاءِ عند اطلاق لفظ الكلام انما هو الحروف و الاصْوات و امّا المعنى الذى ذكره الاشاعرة ليس هو الّا القدرة التى تصدر عنها الحروف و الاصوات مِن المتكلم اوْ انّه هو الارادة و ان اطلق لفظ الكلام على ذلك فانما هو مجاز لا حقيقة و اقول الذى يظهر لى انّ الاشاعرة اشاروا الى معنى لو كان ذلك فى حق الحادث لكان صحيحاً و لكن بطلان قولهم لا من حيث انه غير معقول بل هو معقول معروف الّا انهم عجزوا عن التعبير فى بيان ما ارادوا بعبارةٍ تدلّ على مطلوبهم فلمّا نظر مخالفوهم الى المفهوم من خصوص تعبيرهم عنه وجدوا شيئاً لايعرف العقل استقامته لا ان المراد ان العقل لايدرك معناه فانّهم قالوا انه معنى قائم بالنفس يعبّر عنه بالعبارات المختلفة المتغيّرة المتغايرة و ليس هو بحرفٍ و لا صوتٍ و لا امرٍ و لا نهيٍ و لا خبر و لا استخبارٍ و لَا شيءٍ من اساليبِ الكلام فقيل لهم هذا غير معقولٍ لانهم وصفوه بانه صفة نفسيّة و مَعنىً قائم بذاته الى اخر ما وصفوه و الله سبحانه يقول حتى يسمع كلام الله و لايصح ان يكون المعنى و الصفة مسموعاً و لعلّ مرادهم انه مسموع بعد ترجمته بالالفاظ او مسموع بالاذن النفسيّة الّا انه خلاف الظاهر و المراد اَنّ عباراتهم فى جوابهم عن سؤال الخَصْم لاتدلّ على مرادهم فلمّا اراد الخصم ان يجمع بين مدلول اللّفْظِ و بين مرادهم حصل التّنافى بينهما فى العقل فلذا قالوا ان ما ذهب اليه الاشعرى غير معقول و السبب فى ذلك عجز الاشعرى عن التعبير عمّا اراد بما يدلّ عليه لغةً و اصْطِلَاحاً و العبارة الدالّة على مرادهم هو ان النفس لها كلامٌ مثل كلام اللسان بحروفٍ و اصواتٍ الّا انها نفسيّة فالنفس تخاطب مثال غيرها و تأمره و تنهاه و تطلب منه و كذلك مثالها و هو قولهم مثل

حديث النّفس لانّ النفس قد تحدّث نفسَها و تُحَدِّثُ غيرها بكلامٍ مشتملٍ على كلماتٍ لفظيةٍ و حروفٍ صَوْتيّةٍ مثل الكلام المسموع بالاذان الّا انّه نفسى لا جِسْمَانى فَاِنّ الجسْمانى يظهر باللسان اللحمى و النفسى يظهر باللسانِ النفسى فالكلام النفسى مثل الكلام اللّفظى فى جميع ما يعتبر فيه من الترتيب و الاعراب و الوقوف و الوصل و الادغام و الاظهار و الجهر و الاخفات و الجهر و الهمس و جميع ما يعتبر فى اللفظى على جهة الوجوب و الندب و ما هو عليه من الامر و النهى و من اساليب الكلام و لمّا عجزوا عن التعبير عن الكلام بما هو عليه نفوا من الكلام النفسى ما لايتحقق الكلام الّا به فقالوا هو ليس هو بحرفٍ و لا صوت و لا امرٍ و لا نهى و لا خبرٍ و لا استخبار و لا شىء من اساليب الكلام و لكنه معنى قائم بالنفس يعبّر عنه بالعبارات المختلفة المتغيّرة المتغايرة و لا شك انّ ما وصفوه به ليس بكلام كما هو المعروف الذى يتبادر اليه اسمه عند الاطلاق فقال الخصم هذا شىء غير معقول من مطلق مسمى الكلام و لو اجابوا حين سئلوا عنه بما ذكرنا من صفة الكلام النفسى لكان صحيحا و كان معقولا و انّما نمنعه فى حقّ الواجب عز و جل لانه سبحانه لايكون محلاً لشىء و لايلجه شىء لصمديّته و لايشابهه شىء لاحديّته و لايفكّر و لايُروِّى و لايُهمُّ و لايوصف بشىء يصلح ان يوصف به خلقه فيكون كلامه مفعولاته و تكلّمه احداثه لكلامه فيما شاء كيف شاء و كلماته منها ذوات و صفات و منها معانى و اعيان و منها معانى و الفاظ و كلٌّ منها تام و غير تام و تأتى الاشارة الى بيان بعض ذلك.

و قول المصنف «و الّا لكان علماً لا كلاماً» وقع من غير علم بمرادِهم لانه يريد انّ الذى تشيرون اليه هو العلم لا الكلام اذ الصور التى فى النفس هى العلم و هو ما عنيتم و ليس كذلك لانّهم يعنون حديث النفس و هو كلام و امر و نهى و ايجاب و نفى و اضراب و استثناء و ما اشبه ذلك فانه مثلا يتصوّر زيداً و هذه الصورة من العلم ثم يقول له هل مضيتَ السوق امسِ فتقول صورة زيد بلى فيقول له هل اشتريتَ الثوبَ الفلانى لعمروٍ فيقول لا فيقول له لم تركتَ و قد امرتُك اذهب عنى فانك قد عصيتنى و خالفتَ امرى فيقول مثال زيد اعفُ عنى

و انا امتثل امرك بعد هذا و لااعصى لك امراً فيغضب و لايعفو حتّى تظهر على الجسد صورة الغضب من احمرار الوجه و الرعديدة لشدّة العزم على الانتقام او يرضى و يعفو حتى تظهر على ظاهره صورة الرضا و السكون و الطمأنينة فيظهر اثره على ظاهر الشّخص المتكلّم فى نفسه مع صورة زيد و مثاله كما يظهر اثر الكلام اللفظي المعروف على ظاهر المتكلّم و ليس شيء من هذا بعلمٍ و انما هو كلام و هذا ظاهر لمن فهم ما قلته و لكن الاشاعرة ماقدروا على التعبير عمّا ارادوا كما سمعت فانه شيء معقول صحيح الاتسمعهم يقولون انه تعالى يخاطب المعدوم و يأمره و ينهاه لانه تعالى عن ذلك يستحضر صورته و يخاطبُها لكن هذا لايصح نسبتُه الى الحق عز و جل فقد افتروا على الله و خالفوا كتاب الله حيث يقول **ماياتيهم من ذكر من ربهم محدثٍ الّا استمعوه و هم يلعبون، ما يأتيهم من ذكر من الرحمٰن محدث الّا كانوا عنه معرضين**، فالحق ان كلامه عز و جل ليس كما قالته الاشاعرة.

و قوله «و ليس عبارة عن مجرّد خلق الاصوات و الحروف الدالّة على المعانى» يشير به الى ما ذهب اليه المعتزلة و لكنهم يقولون كلام الله هو الاصوات المخلوقة الدّالة على معانيها لا انه خلق الاصوات لان هذا هو التكلّم لا الكلام فالاوفق ان يقول و لا عبارة عن مجرّد الاصوات و الحروف المخلوقة الخ، و الّا لكان كلّ كلامٍ كلامَ الله تعالى و مراده ان الله سبحانه هو الّذى خلق كلامَ زيدٍ فلو كان كلّ كلامٍ خلَقَهُ كلامه لكان كلام جميع المخلوقات كلامه تعالى و ليس كذلك اتّفاقا اوٍ يريد اَنَّ كلامَ زيدٍ مخلوق احدثه زيد فلو كان كل كلامٍ محدثٍ كلامه تعالى لكان جميع كلام الخلق كلامه فعلى فرض الارادة الاولى لايكون نقضاً على المعتزلة لانّهم لايرون ان الله خلق كلامَ زيدٍ و انّما يرى ذلك الاشاعرة فلايستقيم الرَّدُّ عليهم الّا ان يكون المراد بان الله سبحانه خلق كلامَ زيدٍ بزيدٍ فيستقيم الردّ على قول بعضٍ مَنْ يُقال انّهم من العدليّة و ربّما قيد بعضهم الالفاظ الْمَخْلوقة بكونِها صَادرةً على قصدِ اعْلام الغير من قبل الله او على قصد الالقاء من اللهِ تعالى لدَفْعِ ما يَرِدُ على قولهم من كون كلّ كلامٍ

كَلَاماً لِلّهِ سُبْحانه و انت خبير بانّ هذا التّقييد يفيد التخصيص لانه اذا قيل الاصوات و الحروف المخلوقة الصادرة لِإعلام الله سبحانه لمن سواه اَوْ لاالقائه كذلك لم يكن شيء مِنْها كلاماً لغير الله سبحانه في الظاهر لكن لَوْ لُوحظ كلام المبلّغ عن الله و الآمر بالمعروف و الناهي عن المنكر او كلام مَن خاطب بعض عباده على لسانِه صدق عليه التقييد مع انّه ليس كلام الله الّا اذا كان ذلك المتكلّم محلاً لِمشيّة اللهِ تعالى و امّا حديث مَن استمع الى ناطق فقد عبده فان كان الناطق ينطق عن الله فقد عبد الله و ان كان ينطق عن الشَّيْطَان فقد عبد الشيطان هـ. فعلى طريق المجاز و مقام المعرفة مقام الحقيقة فالتقييد بما ذكر لايكفي في دفع ما يرد على تلك العبارة كما ينبغي و على كل حالٍ فالظاهر انّ المصنف لم يرد خصوص المخلوقيّة و انّما يريد خصوص الحروف و الاصوات اللفظيّة و يكون وجه نفيه ان المعتزلة قائلون بان كلام الله سبحانه ليس الّا هذه الحروف و الاصوات الحادثة و ليس كما قالوا و لكن يرد على المصنّف كما يرد على المعتزلة مع انّ الظّاهر معهم و ذلك لانّهم قالوا لا معنى للكلام الّا ما كان اَصْوَاتاً و حروفاً لفظيّة و هو الظّاهر من اطلاق اسم الكلام و المصنّف قالَ ليس المراد من كلام الله حيث يطلق اسمه الّا انشاء كلماتٍ تامّاتٍ الى اخر ما ذكره فليس كلام الله تعالى مَحْصوراً في انشاءِ كلماتٍ بل منه كلمات تامّات و منه حروفٌ وَ اَصْواتٌ فورد عليه مَا ورد على المعتزلة مع انّه لاينكر ان من كلام الله تعالى ما هو اصواتٌ و حروف كيف و قد قال تعالى و ان احد من المشركين استجارَكَ فاجره حتّى يسمع كلام الله و لا ريْبَ ان غير الاصوات و الحروف الملفوظة لاتكون مسموعة خصوصاً للمشركين فالحق انّ كلام الله سبحانه منه كما قال المصنّف و منه كما قالت المعتزلة و من حصر منهما فقد حسِر و خَسِرَ لوُرودِ المعنوي و اللفظي في صريح الايات و الروايات و الحاصر رادّ لكلام اللهِ فقد قال تعالى في عيسى و كلمته القاها الى مريم و قال مصدِّقا بكلمة من اللهِ و قال تعالى يسمعون كلام الله ثم يحرّفونه و الاصل في الاستعمال الحقيقة و قد انعقد الاجماع من المسلمين على ارادة هذين المعنيين من الآيتين و الحاصر من

المصنف و المعتزلة منكر لمحكم الكتاب و رادّ له.

و قوله «اذِ الكلّ من عنده» يريد انّ المقيد و غيره من عنْد اللهِ و هـذا مبنـى على اصله من انّ معطى الشيء ليس فاقداً لـه فـى ذاتـه و قـد سـمعتَ فيمـا تقـدّم بطلانه.

و قوله «و لو اريد بلا واسطةٍ فهـو غيـر جـائز ايضـاً و الّا لـم يكـن اصـواتا و حروفا» يريد به انه لو فرض ارادة عدم الواسطة من التقييد ليخرج ما ليس بكلام الله لم يصحّ ايضا لانه كان اصواتا و حروفا لم يصح صـدورها مـن البَسـيط الحـق تعالى بغير واسطة بل لا بد من توسّـط العلـل الفاعليّـة و الماديّـة و الصـوريّة لان الكلام بالصوت و الحروف من عالم الاجسام و الزمانيات فلايمكن صدوره من بسيط الحقيقة لامتناع الطفرة في الوجود و ان صحّ صدوره منه تعالى بلا واسـطة ثبت انه ليس باصوات و حروف هكذا يريد بناء على اصوله مـن ان المجـردات الصرفة نشأت من ذاته تعالى و الماديّات يستحيل صـدورها منـه تعـالى ربـى اَن يَلدَ فان ذاته اذا كانت محلاًّ للصور العلميّة و الاعيـان الثابتـة بمعنـى انـه سـبحانه كلّ الاشياء المجردة و انّ ما يظهر من تلك التى هى ذاته بمعنى انـه كلهـا كانـت مناسبة له في الذات و هذا بعينه قول الصابئة و المشركين ان الملائكة بنـات اللـه لان الملائكة ذواتٌ منفعلة فهى اناثٌ و صدَرت عنه فهـى بناتُـه فـانزل اللـه فـى الردّ على اهل هذه المقالة و تصدق على مقالة المصنف و جعلوا بينه و بين الجنّة نسَبا اى مناسبة ذاتية بدليل قوله تعالى فى هذا المعنى و جعلوا له من عباده جزءاً ان الانسان لكفور مبين و انما قلنا انهـا تصـدق علـى قولـه لانـه يقـول اَنّ حقـائقَ الاشياءِ الْمتَأصّلة من الاَشيْاءِ عندَ اللهِ و انّ الموجـودةَ فـى عـالم الكـونِ اَظِلّتُهَـا و اَشْباحُها وَ اَنَّ ما عِنْدَ اللهِ هى الاَعْيَان الغير المجعولة و اَنّها شُؤنه الذاتيّة التى هـى عين ذاته و فى الكلمات المكنونة لملّا محسن ما يَدُلّ علَى اَنّ هذه الاعيان الغيـر المجعولـة هـى الّتـى اَحْـدَثَتْ اظلّتهـا و اشـباحها الكونيّـة بـاللهِ تعـالى اَو بـالحقّ المخلوق به فاذا كانت هى عين ذات اللهِ تعالى و الاشياء نَزلَـتْ منهـا الَـى عـالمِ الكونِ فقد كانَتْ كامِنةً فى ذاتِه تعالى ثُـمَّ بـرزت منـه الـى عـالم الاكـوانِ فـاىّ

معنىً للولادةِ غير هذا.

قال: بل هو عبارة عن انشاء كلماتٍ تامّاتٍ و انزال آيات محكماتٍ و اخر متشابهاتٍ فى كسوة الفاظٍ و عبارات و الكلام قرءانٌ و فرقان باعتبارين و هو غير الكتاب لانه من عالم الخلق و ماكنتَ تتلو من قبله من كتاب و لاتخطّهُ بيمينك اذاً لارتاب المبطلون و الكلام من عالم الامرِ و منزله القلوب و الصّدور لقوله نزل به الروح الامين على قلبك باذن الله و قوله بل هو ايات بيّنات فى صدور الذين اوتوا العلمَ و الكتَابُ يدركه كل احدٍ و كتبنا له فى الالواح من كل شىء موعظة و الكلام لايمسّه الّا المطهّرون من ادناسِ عالم البشريّة.

اقول: قوله «ان كلام الله عبارة عن انشاء كلمات، الخ» و الانشاء هو الايجاد و الاحداث و الكلام ان اراد به التكلّم صحّ له انه انشاء كلماتٍ و ان اراد المفعول وجب ان يقول هو عبارة عن كلماتٍ تامّاتٍ منشَئاتٍ و هذه هى عبارته فى سائر كتبه فيشكل كونه غافلاً فى كل عباراته و المقام الذى فيه البحثُ ليس هو التّكلم بل هو الذى تكلّم به المتكلّم و لو رضينا بارتكاب المجاز فى جميع عباراته و انه لايريد احداث الكلام و انما يريد الكلام المحدث فما فائدة تخصيص الكلمات التّامات و هل الكلمات الناقصات احدثها غيره و ان اراد ان الناقصات احدثها بواسطة التّامّات قلنا و التّامات احدثها بواسطة فعله و قد قال سبحانه قل الله خالق كلِّ شىء و هو الواحد القهار فاخبر باحداثه لكل شىء على حدٍ واحدٍ و ان كان بعض الاشياء يتوقّف على بعضٍ بان يكون عضداً للاخر كما اذا اخذت مادته من العضد او الصورة و مراد المصنف ينافى ما تدلّ عليه الاية اذ ظاهر عباراته ان الكلمات الناقصات لاتكون كلاماً و كذلك الالفاظ التى هى كسوة لتلك المعانى مَع انّه عز و جلّ انشأ الكلمات التّامات و الايات المحكمات و المتشابهات وَ مَا خلق لَها من كسوة الالفاظ و لكن المصنف اسند الانشاء الذى هو الاحداث الى الكلمات التامات يريد انّها هى الاصول و اسند الانزال الذى هو عنده الاهباط من العالى الى السافل الى الايات المحكمات و المتشابهات يريد انّها نزلت من تلك الاصول لانّها حدثت بتبعيّة ايجادِ اصولها وَ

لم يكن لها ايجاد مستقلّ فلذا نسب الانزال اى الاهباط من العلو الى السفل اِلَيْها و ظاهر عبارته انّ كلامه تعالى عبارة عن انشاء الاصول و انزال فروعها فى كسوة الالفاظ و هذا معنى قشرى و لبّ المعنى و حقيقته انه عز و جل خلق تلك الاصول و خلق منها فروعها فكلّ مخلوق على الحقيقة على حدّ قوله تعالى خلقكم من نفسٍ واحدة و هى ادم عليه السلام و خلق منها زوجها اى خلق من ادم حوّاء فكما ان خلق حواء مستقل و ان كان مترتبا على خلق آدم كذلك خلق الايات المحكمات و المتشابهات مستقلّ و ان كان مترتّبا على خلق الكلمات التّامات و كذلك الالفاظ و فى اللغة الحقّية قد يطلق الانزال من الشىء الى رتبةٍ دونه على خلقه منه الّا ان المصنف لايريد هذا المعنى و الّا لَماوَرَدَ عليه اعتراضٌ فى تعبيره لان ذلك هو المعروف من مذهبه فكلامه تعالى فى الحقيقة معانى اى ذوات و صفات و الفاظ و تكلّمُه بها ايجادُها و قبولها الايجاد متوقّف على وضع كلّ منها فى مكانه و وقته المناسب له فالكلمات التّامات خلقها فى البرزخ بين السرمد و الامكان الراجح و بين الدهر و الامكان الجائز وجهها الى السرمد و خلفها الى اوّل الدهر و هذه هى التامات حقيقة و هم ذوات محمد و اهل بيته الطيبين صلَّى الله عليه و عليهم اجمعين و الكلمات التّامات الاضافية خلقها فى الدهر منها ذاتيات كلّية اضافية و هى ذوات الانبياء عليهم السلام و هى اعراض للتامات الحقيقيّة و منها ذوات جزئيّة و هى ذوات المؤمنين و هى اعراض للتامّات الاضافية و هذه الاضافية كلّيّها و جزئيها جواهر عقلية و روحيّة و نفسيّة و طبيعيّة و هيولانية و منهااشباح مثاليّة و هى ابدان نورانية لاارواح لها بل هى محض مقادير هندسيّة و هذه الاشباح اظلّة لما قبلها و ما بعدهما فهى برزخيّة بين الدهر و الزمان و بين المجرد و المادّىّ و بَيْن الكلية الاضافية و الجزئيّة الحقيقية و الكلمات الناقِصَة منها ذوات كلية كالافلاك و منهاذوات جزئيّة كزيد و الشجر و كالفرس و الجدار و منهااعراض و كلٌّ منها بنسبة معروضه و اماالكلمات اللفظية فنسبتها من الكلمات المعنوية نسبة العرض مِن المعروض و هى عالم تام بعرضيته مطابق لعالم الذوات فى كل شىء بمعنى ان

فيه الكلمات التامات الحقيقية و التامات الاضافية كليّها و جزئيّها و البرزخيّة و الكلمات الناقصة كلّيّها و جزئيّها معروضها و عرضها فما من شيء مما سوى الله عز و جل الّا و له اسم نسبته اليه نسبة الظّاهر الى باطنِه و لقد لوّح على عليه السلام الى ذلك بقوله الروح في الجسد كالمعنى في اللفظ و الاخبار يشير الى ذلك باطوارٍ عجيبة غريبة تكشف لمن عثر عليها عن كنوزٍ مستورة بالرموز و المصنف يحوم حول الحمَى فمرّة يعثر على شيء و مرّة يخطئ و العلّة في صوابه ما اخذه بفطرته و في خطائه مَا جَمد فيه عَلى قاعدته فتخصيصه الكلام بالكلمات التامات من جموده على قاعدته و جعله الاشياء فيما اقيمت فيه كتابا بعد تفريقه بين الكلام بانه القائم بفاعله قيام الفعل بالفاعل و بين الكتاب بانه القائم في محله من فطرته الّا انّ الكلام على ذلك فيه تفصيل تأتي الاشارة اليه.

في قوله «و الكلام قرءان و فرقان باعتبارين، الخ» يشير الى ان الكلام باعتبار انّه معانٍ مجملة غير متمايزةٍ بل هي في القلب لانه محل المعاني المجردة عن المادة العنصريّة و المدّة الزمانية و الصورة الجوهريّة و الشبَحيّة و القلب هو العقل الجوهري عندنا و العقل الفعلي الذي هو تعقّل المعاني المذكورة و الكلام بهذا اللحاظ قرءان و باعتبار انه صور مجردة عن المادة العنصريّة و المدة الزمانية متمايزة بمشخّصاتها في النفس التي هي الصدر اي صدر القلبِ و مقدّمُهُ و مركبه بفتح الميم و سكون الراء فرقان و المروي انّ القرءان كل الكلام المعجز و الفرقان ما كان فارقاً منه بين الحق و الباطلِ فالكلام قرءان في القلب و فرقان في الصدر فاذا تنزل بمعنييه الى اللفظ و النقش كان كتابا و الحق انّ الكلام منه ما يقرأ و يتكلّم به في النفس كما وجّهنا مَا اشار اليه الاشاعرة من حديث النفس و منه ما يقرأ بالالفاظ و الفرقان هو ما من ذلك في المحلَّيْن فارقاً بين الحقّ و الباطل فعموم القرءان في الكلمات التامات كنبيّنا محمد صلى الله عليه و اله و خصوص الفرقان في الكلمات التامات كإمامِنا امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام قال عليه السلام انا

كتاب الله الناطق فالناطق بالكلام و الحافظ بالكتاب قال تعالى و عندنا كتاب حفيظ .

و قول المصنّف «و هو غير الكتاب» يعنى القرءان و الفرقان او الكلام لانه اى الكتاب من عالم الخلق و الخلق هو الكتاب المسطور فى رقّ منشور يعنى انه مبثوث باحرفه و كلماته التى هى اعيان الموجودات فى الكون فى الاعيان او فى جعله لها كذلك لانها قائمة بجعله قيام صدور فهى فى قيامها الصدورى كتاب مسطور كلّ فى مكان حدوده و وقت وجوده و ما منا الّا له مقام معلوم ثم استشهد على كون الكتاب من عالم الخلق و انه مدرك للخلق بقوله و ما كنتَ تتلو من قبله من كتابٍ و لاتخطّه بيمينك اذاً لارتاب المبطلون فالكتاب الاشياء القائمة فى امكنة تحققها و اوقات بقائها و اعلم انّى مزجتُ بيان عبارته ببعض رأيى و التمييز بين الرأيين يعرف من الكلامين .

و قوله «و الكلام من عالم الامر» و يريد بعالم الخلق و عالم الامر المقتبَسَيْن من قوله تعالى اَلا له الخلق و الامر ان عالم الخلق عالم المـوادّ فكل الاشياء المادّية و صفاتها عنده من عالم الخلق و عالم الامر عنده هو الاشياء المجردة كالعقول و النفوس و الطبائع بل و جوهر الهباء من عالم الامر لان المجرّدات هى الفعّالة و الماديات هى المنفعلات و عندنا عالم الامر هو عالم الفعل بجميع اصنافه كالمشية و الاختراع و الارادة و الابداع و الجعل و التقدير و القضاء و الامضاء و الاذن و عالم الخلق سائر المفعولات من جميع الاشياء و قد يطلق عالم الامر على ما كان مَحلّاً لفعْلِ اللهِ من سائر الاشياء و هى فى انفسها مختلفة باعتبار قربها من المبدء و عظمها فما كان لايتحقق الفعل الّا به صدق عليه الامر و يقال انه من عالم الامر لكونه محلّا للامر كالحقيقة المحمديّة لانها محل مشيّة الله و لاتتقوّم المشيّة الّا بها و ان كانت بالمشية كانت فيتحقّق فيهما التساوق و التضائف كالكسر و الانكسار فالفعل عالم الامر الذى قام كل شىء من الممكنات قيامَ صدورٍ و النور المحمدى صلى الله على محمد و اله عالم الامر الذى قام به كل شىء من الممكنات قيام تحقّقٍ فالفعل كحركة يد الكاتب

قامت بها سائر الكتابة قيام صدور و النور المحمدى صلى الله عليه و اله كالمداد قامت به سائر الكتابة قيام تحققٍ لكن لتعلم ان الذى قامت به الاشياء كلها من الحقيقة المحمدية هو شعاعها لا ذاتها هذا ما نذهب اليه تبعاً لائمّتنا عليهم السلام و اما المصنف و اتباعه و الاكثر يذهبون الى ان الاشياء حصص من ذاتها و ما كان وجها لها كالعقل الكلى اعنى عقل الكلى فهو بها اى بواسطتها يكون محلا للفعل و قول امير المؤمنين عليه السلام فى شأن الملأ الاعلى و القى فى هويّتها مثاله فاظهر عنها افعاله صريح فى ان الله سبحانه لما كان لاتدركه الابصار و لاتحويه خواطر الافكار و حيث كان لاتقدر الاشياء على التلقى منه تعالى جعل بعضها اسباباً لِبَعْضٍ ففعَل بهٰا ما شاءَ من مُسبّباتها.

و قوله «و منزله القلوب و الصّدور لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك باذن اللهِ و قولِه بل هو آيات بيّناتٌ فى صدور الذين اوتوا العلم» يشير بهذا الى ما ذهب اليه من ان الكلام من عالم الامر و هو على قسمين قسم منزله القلوب و هو ما كان من الكلمات التّامّات لانّ القلوب اعلى من الصدور الّتى هى منزل الايات المحكمات و المتشابهات لِانَّهَا اَنْزَلُ من الكلمات التّامات و ليس هذا امراً مقرّراً لايتبدّل لانه ذكر فى الكتاب الكبير فى القاب القرءان انّه الذكر و الله سبحانه يقول انّ الّذين كفروا بالذكر لمّا جآءهم و انّه لكتاب عزيزٌ فسمّى القرءان كتاباً فتفصيل المصنّف بان القرءان غير الكتاب انّما هو لمناسبةٍ لبعض الايات و ما ذكر فى الايات من تسمية القرءان و الكتاب ليس لان القرءان من عالم الامر و الكتاب من عالم الخلق كما توهّمه بل باعتبار القراءة و التلاوة يسمّى قرءاناً و باعتبار نقشه فى القراطيس و فى القلوب و فى الصدور يسمى كتابا و هو شىء واحد تختلف تسميته باختلاف اعتبار احواله امّا نقشه فى القراطيس و الصدور فظاهر فكونُهُ كتاباً فيها ظاهر و امّا كونهُ فى القُلُوب كتاباً فى القلوب باعتِبارِ كونه فيها فهو اَيْضاً كذلك لانّ القلوب لاتحلّها الصُّوَر و انّما تحلّها المَعانى و كونُها فيها هو نقشُهَا لانّ المعانى مجرّدة و تمايزها بمميّزات معنويّة توجد بملاحظة العَقْل لهٰا من غير تحديدٍ وجوداً محقّقاً لا

اعتبارياً كما توهّمه بعضهم فالحقّ انّ الكلام عبارة عن كلماتٍ صادرة عن المتكلّم بِاِحْدَاثِه لها اوْ تِلاوته لها سواء كانت ذوات ام صفاتٍ امْ الفاظٍ اذا لُوحِظَتْ قائمة بالمتكلّم اى المحدِثِ لها قيامَ صُدُورٍ فليس بين الحقائق النوريّة التى هى الكلمات التّامّات و بين الالفاظ التى هى اَسْماءُ اسمائِها فرق فى قرب اللهِ سبحانه بفعله اليها و ان كانت الكلمات التّامّات فى انفسها اقربَ الى الله سبحانه و الى فعله من اسمائها الّتى هى النذر و الرُّسُل عليهم السلام و هم اقربُ اليه تعالى و الى فعله من اسمائهم التى هى المؤمنون و هم اقرب الى الله سبحانه و الى فعله من اَسْمائِهم الّتى يُعْرَفُونَ بهَا اعنى سيماهم وَ الْحانُ حقائقهم و احوالهم و هى اقرب اليه تعالى و الى فعلِه منْ اَسْمائِهم اللفظيّة فذاته عز و جل نسبتها الى كل شىء فى كل شىء سواء لانه عز و جل لايَنتظِرُ و لايَستقبل و لايستكمل و الاشياء مختلفة فى انفسها فى القرب اليه و البعدِ منه فالكلمات التامات كلامُه الذى احدثه و اقامه فى مقامه من الكون منها فى السرمد و العمق الاكبر الراجح و منها فى الدهر و الممكن و الامكان المتساوى و الالفاظ كلامه الذى احدثه فى بعض خلقه حيث كان هو مقامه من الكون كالكلام الذى ظهر لموسى عليه السلام فى الشجرة و منه القرءان الذى نطقَ به نبيّنا محمد صلّى الله عليه و اله مما يترجم به ما اوجده الحق عز و جل فى قلبه و على لسانه بواسطة جبريل عليه السلام فانّ جبرئل عليه السلام يتلقّى من ميكايل و ميكائيل (ع) من اسرافيل (ع) و اسرافيل (ع) من اللوح و اللوحُ عليه السلام من القلم و القلم عليه السلام من الدواةِ و الدواةُ صلى الله عليه و اله من اللهِ عز و جل بواسطةِ مشيته و اختراعه و ارادته و ابداعه و قدره و قضائه و اذنه و اجله و امضائه فالملائكة النازلة عليه بالوحى هى منه صلى الله عليه و اله بمنزلة الخواطر الواردة عليك من قلبك فانّك ربّما تُسْئل عن الشىء ثم تنساه او لاتعرفه ثم تعرفه فتقول جاء على خاطرى اوْ ورَدَ على قلبى و بالى كذا و كذا فان هذا الوارد على قلبك و بَالِك خاطرٌ ورد من قلبك اى من المعانى المخزونة فيه على قلبك اى على وجه قلبك الذى هو صدرهُ و هو نفسك و خيالك بصورة ذلك المخزون فجبريل

الامين عليه السلام نزل على قلبه صلى الله عليه و اله من قلبه اى نزل بما تلقّى من صورة معنى قلبه الذى هو القلم يعنى تلقّى صورة ذلك المعنى من نفسه الكلية التى هى اللوح المحفوظ على علمه الذى هو روح المشترى الى خياله الذى هو روح الزهرة و التلقّى بالوسائط الاتى ذكرها على روايةٍ فالملائكة النازلة بكلّ شيء من الوحى من قبَلِ الله عز و جل كلهم بمنزلة الخواطر الواردة من القلب على الخيال و القرءان قبل الكتاب من جهة ان ما يقرأ يكتب و بالاعتبار قد يكون الكتاب قبل القرءان بمعنى ان ما قرئ كان مكتوباً قبل قراءته كما اذا اعتبرتَ ان القلم الذى هو اللوح الكلّى استمدّ من النور الذى تَنوّرتْ منه الانوار و هو الدواة و هو عندهم عليهم السلام هو الحقيقة المحمديّة فان الوحى و سائر الفيوضات الكونية الالهية تكلّم بها فعل اللهِ لها و قرأها عليها فكانت اى الحقيقة المحمدية (ص) هى الكتاب الثانى لانها اوّل الكتب الكونية و قبلها كتاب الامكانات فالقلم استمدّ منها فكان كتابا ثالِثا و قرأه قرءاناً على اللوح المحفوظ فكان اللوح هو الكتاب الرابع و قرأ ما استُحفِظ قرءانا على اسرافيل عليه السلام فكان اسرافيل كتاباً خامساً و قرأ اسرافيل ما بلغه قرءاناً على ميكائيل عليه السلام فكان ميكائيل كتابا سادساً و قرأ ميكائيل ما بلغه قرءانا على جبرئل عليه السلام فكان جبرئل كتابا سابعاً و قرأ ما بلغه جبرئل عليه السلام قرءاناً على محمد صلى الله عليه و اله فكان صلى الله عليه و اله بظاهره كتاباً و كان بباطنه ام الكتاب و انّما كان بظاهره هو الكتاب لان ما وقع فى صدره هو الكتاب قال تعالى و ما كنتَ تتلو من قبله اى من قبل الكتاب الذى فى صدرك و لاتخطه بيمينك يعنى ان هذا الكتاب الذى تتلوه قرءانا عليهم ما كنتَ تخطّه بيمينك بل نحن كتبناه فى صدرك بوحينا اذاً لارتاب المبطلون بل هو اياتٌ بيّناتٌ فى صدور الّذين اوتوا العلم و هى صدره و ما فى صدور اهل بيته الطاهرين صلى الله عليه و عليهم اجمعين مما كان تلاه عليهم فكان الايجاد كلاماً و القرءانُ هو المتلوّ من الموجود فى الكتب و الثابت فى الالواح سواء كان اللوح ماء ام عقلاً ام روحاً امْ نفساً ام طبيعة ام شبحاً ام جسماً ام جسمانيا

جوهراً او عرضاً فاذا عرفتَ ما اشرنا اليه ظهر لك بطلان تقسيم المصنف من ان الكتاب من عالم الخلق و انه يدركه كلّ احد كيف يدركه كل احدٍ و العلم بجميع انواعه من الكتاب لان العلم ليس هو انشاء للمعلوم و الله سبحانه يقول و لايحيطون بشيء من علمِه الّا بما شآء و لا جائز اَنْ يكُونَ هذا العلم الذى لايحيطون بشيء منه قديماً لانّ قوله الّا بما شاء معناه انهم يحيطون بما شاء من علمه و لايجوز ان يكون ما لايحيطونَ بشيء منه قديماً لانّ القديم هو ذاته فيلزم اذا كان الَّذى لايحيطُونَ بشيءٍ منه ذاته ان يكون المستثنى الذى يحيطون به جزءَ ذاتِه و لايجوز ان يكون شيءٌ من ذاته مُحاطاً به و مدرَكاً لغيره سبحانه فاذا ثبت انّ العلم من الكتاب لا من القرءان كما قال تعالى قال علمُها عند رَبّى فى كتَابٍ لايضلّ ربّى و لاينسى و قال تعالى قد علمنا ما تنقص الْاَرْضُ مِنْهُمْ و عندنا كتابٌ حفيظٌ لم يصحّ قوله و الكتابُ يُدْرِكهُ كلّ اَحَدٍ و هذا ظاهِرٌ لايحتاجُ بَعْدَ ما سمِعتَ من آياتِ القرءان الى ذكر برهانٍ و قوله و كتبنا له فى الالواح لايصلح دليلاً على كون الكتاب يدركه كلُّ اَحَدٍ و انه من عالم الخلق و انت تعلم انّ اللوح المحفوظ كتاب و لايمسّه الّا المطهّرون و نفُوسُ الكروبيّين و نفوس من فوقهم من العَالينَ كما اشرنا اليه سَابقاً كُتبٌ و لايدركها كلّ احدٍ بل قد يكون القرءان و الكلام متأخِّراً عن الكتاب رتبةً كما سمعتَ و كذا قوله «و الكلام لايمسّه الّا المطهّرون» فانا قد اشرنا الى انّ من الكلام ما يسمعه المشركون كما قال تعالى و ان احد من المشركين استجاركَ فَاَجِرْهُ حتّى يسمع كَلَام اللهِ فَقدْ اَخْبرَ انّه عزّ و جل بجواز سَماعِ كلامِه تعالى للمشركِ المُنْغَمس فى ظلمات اَدْنَاسِ عَالَمِ البَشرِيّة فلايصلح استشهاد المصنّف بهذه الايَة على تعريف مطلق الكلام بانه لَايدركه كل اَحَدٍ و الله سبحانه يقول فى شأن المشرك حتّى يسمعَ كلامَ الله .

قال : و القرءان كان خلق النبيّ صلى الله عليه و اله دون الكتاب و الفرق بينهما كالفرق بين ادم و عيسى عليهما السلام ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من ترابٍ ثم قال له كن فيكون و ادم كتاب الله المكتوب بيَدَى قدرته

و انــــت الكتـــــاب المبـــــين الــــذى

باحرُفِـــــــــه يظهـــــــــرُ المُضْـــــــمَرُ

و عيسى قوله الحاصلُ بامرِهِ و كلمتُـه اَلْقاهـا الـى مـريم و روحٌ منـه و المخلـوق باليدَيْنِ فى باب التّشريف ليس كـالموجود بحـرفين و مـن زعـم خـلاف ذلـك اخْطأ.

اقول يريد اَنَّ القرءان احدثه الله سبحانه شرحَ طبيعة النبى صلى الله عليـه و اله و خُلُقه بضم الخاء و اللّام و هو الطبيعة و هى ما ركّب فى الشـىء مـن اَحَـدِ ركنَيْه مادّته او صورته او منهما او من متمّماتِ قابليّته كالكم و الكيف و الوقـت و المكان و الرتبة و الجهة و الوضع او من الكل كما قال فى شأنه صلّى الله عليه و اله المشار اليه فى قوله تعالى و انّك لعلى خلق عظيم و ذلك مـن صـفاء جوهريّـة مادّته و اخذها من اعلى مراتب الامكان و حسن تصويره و كمال تعـديل مزاجـه على حدٍّ لايحتمل الامكان فوقه فى تقدير الاجزاء و الاركان و فى غايـة نضـخها (نضجها ظ) و عدل وزنِها و كمـال وضـعها فـى اَحْسنِ تقـويم يحتملـه الامكـان فخلقه عز و جلّ بمبلغ علمه الكونى و ادّخر له بمبلغ علمه الامكانى من الامـداد المعدّلة فى المراتب المعتدلة المستقيمة ممّا لايحتمل الامكان ابـدع منـه حتّـى ظهر صلى الله عليه و اله بكسوةٍ من الوجود لو لم يرد عليه امر و لا نهى مـن اللـه لكان بجوهريّة ذلك المكمّل و استقامة ذلك التصوير المعدّل لا يقع منه الّا ما هو عينُ مرادِ اللهِ عز و جلّ وَ ذلكَ مقتضى طبيعته و تعـديل فِطْرَتـه المشـار اَلَيْـه فـى قوله تعالى يكاد زيتها يُضيَ‌ء و لو لم تمسسـه نـار اى يكـاد يكـون قبـل التكـوين يكاد يعلم قبل التعليم يكاد ينطق بالوحى قبل اَن يوحَى اليه و هكذا سَائر جهـات الكمالات الكونيّة و القرءان الشريف شرح ما اشرنا اليه على جهة الاجمـال لان الرّوح الذى هو من امر الله هو القلم الذى كتب فى اللوح باذن الله كل ما كان و ما يكون و ما هو كائن و هو عقله صلى الله عليـه و الـه و هـو القـرءان قـال تعـالى مشيراً الى ذلك لاهل التّعرف منه و كذلك اوحينا الَيْكَ رُوحاً مـن امرنـا ما كنـتَ

تدرى ما الكتاب و لا الايمان و لكن جعلناه نوراً نهدى به من نشآء من عبادنا و انك لتهدى الى صراطٍ مستقيمٍ فاخبر سبحانه انه اوحى الى نبيه صلى الله عليه و اله روحاً من امره و هو القلمُ و هو الملك اى العقل الكلّى و ماكان يعلم ما الكتاب و لا الايمان قبله اى قبل القرءان كما قال تعالى ماكنتَ تعلمها انت و لا قومُك من قبل هذا اى القرءان و هو الملك اى الروح من امر الله يعنى العقل فالعقل هو الروح الذى هو من امر اللهِ و هو عقل النبى صلى الله عليه و اله و هو القرءان فالقرءان طبعه و خلقه لانه نور واحد يسمّى بكلِّ مَا ذكرنا و بغير ما ذكرنا و يظهر بكل طورٍ من اَطْوَاره فالقرءان شرح خلقه و طبيعته عليه السلام.

و قوله: «دونَ الكتاب» ليس بصحيح لان الكتاب هو القرءان و انّما يفرق بينهما بالاعتبار فمن حيث كون الكلمات محدثة هو كلام و من حيث كون المحدث متلوّاً هو قرءانٌ و من حيث كونه محفوظاً فى شىء هو كتاب كما قال تعالى انه لقرءان كريم فى كتاب مكنون لايمسّه الا المطهّرون.

و قوله: «و الفرق بينهما اى بين القرءان و الكتاب كالفرق بين ادم و عيسى عليهما السلام» يريد انّ القرءان لايتعيّن و لايتشخّص بخلاف الكتاب فانه متشخّص ظاهر يدركه كل احد و قد قدّمنا انّ الحقّ انهما شىء واحد تختلف اسماؤه باختلاف احواله و يريد ان الفرق بينهما كالفرق بين ادم و عيسى عليهما السلام و التشبيه فى الفرق يقتضى ان يكون ادم اشرف من عيسى عليهما السلام على فرض ارادته من ضمير خلقه يعود الى عيسى عليه السلام لكون خلق ادم عليه السلام من ترابٍ معلوماً و لقوله تعالى فى حق عيسى عليه السلام اذا قضى امراً فانّما يقول له كن فيكون و يعلّمه الكتاب و الحكمة الاية، و يشهد لهذا ظاهر قوله «و المخلوق باليدين» يعنى يدى قدرته فى باب التشريف بمعنى انه شرّفه اى ادم حتى انه خلقه بيدَيْه ليس كالموجود بحرفين اللّذَيْنِ هما بمنزلة اصبعين اقلّ من اليدين فيستفاد من هذا و نحوه انّ ادم كالقرءان و عيسى كالكتاب و قد ذكر اشرفيّة القرءانِ على الكتاب فيكون ادم اشرف من عيسى و يؤيّد هذا قوله و من زعم خلاف ذلك اى خلاف انّ المخلوق باليدين كادم

اشرف من الموجود بحرفين كعيسى فقد اخطأ لانّ المسلمين متّفقون على ان عيسى افضل من ادم بلا خلاف بين احد من الفريقين و لم يوجد لاحدٍ من المسلمين و لا غيرهم قول بان ادم افضل لتصرف قوله فقد اخطأ اليه و اذا نظرنا الى قوله و ادم كتاب الله المكتوب بيدى قدرته و استشهاده بما ينسب لامير المؤمنين عليه السلام من قوله :

و انت الكتاب المبين الذى

باحرفه يظهر المضمَرُ

و الى قوله فى عيسى عليه السلام «و عيسى قوله الحاصل بامره و كلمته القاها الى مريم و روح منه» دلّ على عكس المعنى السابق فانّ القول و القرءان اشرف من الكتاب فيكون عيسى اشرف من ادم الّا انّ فهم هذا المعنى من كلامه مرجوح لان احداً لم يقل بانّ آدمَ اشرف من عيسى ليصح قوله «و من زعم خلاف ذلك فقد اخطأ» و يؤيّد الثانى قوله فى حق ادم المخلوق باليدين فان ما ينسب اليه الخلق خصوصاً على طريقة المصنف فانه مفضول مرجوح و قوله فى حق عيسى عليه السلام الموجود بحرفين فانه فاضل راجح لانّه نسب اليه الوجود فعبارته و ان كانَتْ ظاهرة فى المعنى الاوّل الّا انّها محتملة للثانى فيكون كلامُهُ مضطرباً و مأخذ دليله على الاحتمالين مدخول فانّ توهم الشمول فى ادم لايستلزم الاشرفيّة و معارض بمحمد صلّى الله عليه و اله و عيسى من اولى العزم و فى ادم نزلت و لم نجد له عزماً و لارادة الكاف و النون من اليدين و ضمير خلقه عائد الى ادم الذى هو اقرب فيكون هو الموجود بالامر فكما يجوز ان يكون بالحرفين عيسى يجوز ان يكون ادم و كما يحتمل الحرفان كن يحتمل اليدان كن .

قال : قاعدة مشرقيّة المتكلّم مَن قام به الكلام و الكاتب مَن اوجد الكلام اى الكتاب و لكل منهما مراتب فكلّ كتابٍ كلام من وجهٍ و كل كلام ايضاً كتاب من وجهٍ آخر اذ كل متكلم كاتب بوجه و كل كاتب متكلّم ايضاً بوجهٍ

مثال ذلك فى الشاهد الانسان اذا تكلّم بكلامٍ فى المعهود و قد صدرَتْ عن نفسه فى الواحِ صدره و منازل اصواته و مخارجِ حروفِه صورٌ و اشكال حرفيّة و هيئات فنفسه ممّن اوجد الكلام فيكون كاتبا بقلم قدرته فى لوح نفَسِه بفتح الفاء ثم فى منازِل اصواته و شخصُهُ ممّن قام به الكلام فيكون متكلّما فاجعل ذلك مقياساً لما فوقه و كن من الناصحين المصلحين و لاتكن من المتخاصمين».

اقول: قوله المتكلم «من قامَ به الكلام» ما يريد به فان القيام يراد به اذا أُطلِق احد معانٍ اربعةٍ:

احدها قيام الصدورِ كقيام نور الشمس بالشمس و معناه قيام الشىء بايجاد موجِدِه بحيث لايتحقّق فى مدةٍ اكثر من مدّة ايجادِه و ذلك كنور الشمس و كالصورة فى المرءاة.

و ثانيها قيام الظهور كقيام الكسر بالانكسار فان الكسر سابق بالذات و لكنه لايمكن ظهورُهُ فى الاعيان الّا بالانكسار لان الانكسار هو قبول الكسر للايجاد و لهذا قيل الكسر وجِد اوّلاً و بالذات و الانكسار وُجِدَ ثانياً و بالعَرَض.

و ثالثها قيام التحقّق كقيام الانكسار بالكسر بمعنى انه لايتحقّق لا فى الخارج و لا فى الذهن الّا مسبوقاً بالكسر لانّه انفعال الكسر لفعل الفاعِل اذ لاتعقل الصفة قبل الموصوف و قد نطلق عَلَى هٰذَا اَعْنِى الْقيامَ الثّالث القِيام الركنى بمعنى انّ الانكسار فى الحقيقة مادّته من نفس الكسر من حَيْثُ هُوَ هو لا من حيث فعل الكاسر و ذلك كقيام السرير بالخشب قياماً ركنيّاً لان الخشب هو ركنه الاعظم الذى تقوّم به و الركن الثانى الاسفل الأيسر هو الصورة فلَكَ ان تقول انه تَقوّم بالخشب التقومَ الركنى و ان تقول انه تقوّم بالخشب تَقَوّمَ التحقّق.

و رابعها تقوّم عروضٍ كتقوّم الصبغ بالثوب فهذا التقوّم الذى ذكره المصنّف ايُّها و الظاهر من سياق كلامه حيث جعل الكاتب مَن اوجد الكلام ان مراده بهذا التقوّم فى قوله المتكلم مَن قامَ به الكلام هو قيام العروض المسمّى بالحلول فى قولهم العرض هو الحالّ فى المتحيّز لانّه لو اراد ان المتكلم من قام

به الكلام قيام صدور لكان معناه مَن اوجد الكلام فلايكون فرق بين المتكلم و الكاتب فعلى تفسيره يكون الله قد قام به كلامه اى حلّ فى ذاته فيكون محلاًّ لغيره لان كلامه غيره اذ لا يريد انّ المتكلم مَن حَلّ به المتكلِّم على ان المسلمين اجمعوا على انّه متكلّم عزّ و جل من قوله تعالى و كلّم اللهُ موسىٰ تكليماً فسُمِّى متكلماً بما اوجد من كلامه لموسَى فى الشجرة اى بما انطَقها به من كلامه و يلزم على مراده ان يكون الله سبحانه كتاباً لانّ الكتاب هو الذى يقوم به الكلام و المعانى و النقوش كما تقدم و لو اراد هو او غيره ان الله سبحانه هو الذى احْدَث الكلام بالشجرة لموسى عليه السلام كانت الشجرة كتاباً لما اقام فيها من كلامه فالمُكلِّم موسى من الشجرة من هو فان كان المتكلّم من قام به الكلام فالشجرة هى المتكلّم و ان كان المتكلّم هو مَن احدث الكَلامَ فالمتكلّم هو الله سبحانه لانّه خلق ما نطقت به الشجرة و انطقها بما خلق فيها من كلامه و بذلك وصَف نفسه بكونه متكلماً لانه احدث الكلام و عن ابى بصير قال سمعت اباعبدالله عليه السلام يقول لم يزل الله جل اسمه عالماً بذاته و لا معلوم و لم يزل قادراً بذاته و لا مقدور قلتُ جعِلتُ فداءك فلم يزل متكلّماً قال الكلام محدث كان الله عز و جل و ليس بمتكلمٍ ثم احدث الكلام هـ. اقول سمّاهُ متكلّما بما احدث من الكلام و هذا ظاهر.

و قوله «و الكاتب من اوجد الكلام» اى الكتاب يرد عليه مثل ما ورد على ما قبله فان الكاتب مَن اثبت شيئا فى شىء فيصدق على من اثبت المعانى فى العقول و الرقائق فى الارواح و الصُّوَر الجوهرية فى النفوس و الصور الشَّبَحِيّة فى الاجسام و الاجسام فى المكان و الزمان و الالفاظ فى الهواءِ و النقوش فى الاجسام و الجسمانيات فاذا اردنا تصحيح كلامه فلا بدّ إمّا من تقدير مضافٍ مثل الكاتب مَن اوجَد صور الكلام فى شىء مع تضمين اوجد معنى وضع و نقش او ارادة المتكلم من الكاتب و هذا لايصح فى مقام التقسيم و امّا اذا قال مَن اوجد الكلام فهو المتكلم فكلامه اذا عكِس صحّ فى المتكلم فانّه هو من اوجد الكلام و اما من قام به الكلام لايصح ان يكون متكلّما و لا كاتبا و انّما يصحّ ان يكون

كِتاباً لان الكتاب هو الذى قام به الكلام امّا بصورته كالهواء و القوّة السامعة و امّا بصورته و نقشه كالقراطيس و الالواح و قوله و لكلٍّ منهما مراتب اى لكلِ واحدٍ من الكلام و الكتاب مراتب يسمى كل واحدٍ باعتبار مرتبته باسمٍ مع اتّحاد اصلِهما فبلحاظ الفَيَضانِ يسمى كلاماً و بلحاظ قيام الفائض بشيء يسمى كتاباً فكل كتاب باعتبار تقوّمه بافاضةِ فاعله تقوُّمَ صدورٍ كلام و كلّ كلامٍ باعتبار تقوّمه فى مكانه تقوّم عروضٍ كتاب فيكون كلّ محدِثٍ من حيث هو مفيضٌ متكلِّما و من حيث هو واضع ذلك المفاضِ فى محلٍّ كاتباً و هذا على ما اعتبرناه لا علَى ما اعتبره المصنف كما بيّنا قبل و يأتى فى مثاله من انّ الكاتب هو من اوجد الكلام و قد بيّنا لك انّ مَن قام به الكلام قيام صدور هو المتكلّم و هو الذى اوجد الكلام و لهذا ورد فى شأن القلم انه كتب فى اللوح ما كان و ما يكون فسمّى كاتبا باعتبار ما اثبت فى اللوح وَ ورد ثم ختم على فمه فلاينطق ابداً و الختم على الفم و عدم النطق للمتكلم لا للكاتب و ذلك باعتبارِ اِفاضتِه لما كتب فى اللوح و قد قال فى حق نبيه صلّى الله عليه و اله و ماينطق عن الهوى ان هو الّا وحى يوحىٰ فنسب اليه لوازم التكلم دون الكتابة و ما ذكره المصنِّف تمثيل يوجّهه على اعتباره و مع ذلك لاينافى ما ذكرناه.

فقوله «و قد صدرت عن نفسه، الى اخره» باعتبار كون الصادر واقعاً بصُوَرِه فى الواح صدره تكون تلك الالواح كتاباً و اثبات تلك الصور فيها كتابة و كذلك تلك الاصوات المقطعة فى مراتب اصواته باعتبار كونها منْقوشة فيها كالتى فى الحلق و الفم و الخارج القائم فى الهواء على نحو ما ذكر فنفسُه بسكون الفاء ممّن اوجَد الكلام باعتبار كونه فائِضاً يكون متكلّماً لايجاده الكلام و نطقه به و باعتبارِ اثباته فى لوح نفسه بفتحِ الفاء اى الهواء الممتد من جوفه الى الهواء الخارجى فى منازل صوته يكون كاتبا.

و قوله «و شخْصه ممن قامَ به الكلام، الخ» فيه ما قلنا من ان المراد بالقيام هو الحُلول فيكون الشخص كتاباً لا كاتباً و لا متكلّما.

و قوله «فاجعل ذلك مقياساً لما فوقه» فيه ما قلنا من انه اذا قسنا عليه

الواجب لزم مع التشبيه بالخلق انّه انّما سُمّيَ سبحانه بمتكلّمٍ لانّه ممن قامَ به الكلام و الكلام عند هؤلاء الجماعة اصحاب وحدة الوجود هو ذاته كما ذكره الملا محسن فى انوار الحكمة و يسمّى ايضاً كاتباً لانّه اوجد الكلام و امّا عندنا فقد عافانا الله سبحانه و له الحمد ممّا ابتلَى به هؤلاء فنقول لايكون شيء من الخلق مقياساً لشيء من الحقّ تعالى و ما يوجد فى خلقه فهو آية معرفته و الكلام حادثٌ و المتكلّم مَنْ اوجدَ الكلام و هو تعالى متكلّم لانّه احدثَ كلامَهُ فى ما شاء و كلّم به مَن شاء كيف شاء فلاتجعل للشاهد مقياساً للواجب فى شيء و اَمّا ما ارى الخلق من آياته فى الافاق و فى انفسهم فهو آياتُ معرفته و لا كذلك قياس المصنّف لانه يقيس ذات العبد فيما ينسب اليها و يطلب نظيره فيما ينسبه الى ذات الربّ سبحانه عما يشركون .

قال : قاعدة عرشيّة كل معقول الوجود فهو عاقل ايضاً بل كل صورةٍ ادراكيةٍ سواء كانت معقولةً او محسوسة فهى متّحدة الوجود مع مدركها و برهانه الفائض من عند اللهِ هو ان كل صورة ادراكيّة لها ضرب من التجرد عن المادة و ان كانت حسّيّة مثلاً فوجودُها فى نفسه و كونها محسوسة شيء واحد لا تغاير فيه اصلاً و لايمكن اَنْ يفرض لتلك الصورة المخصوصة نحو من الوجود لم تكن هى بحسبه محسوسة .

اقول : يريد فى هذه القاعدة يقرر مسئلةً قد ملأ كتبه منها و هى اتّحاد العاقل بالمعقول و تجرى فى اتّحاد الحاس بالمحسوس و الفاعل التّام بالمفعول و هى مسئلة عويصة على اذهانهم و الشبهة دخلت عليهم من دعوى انّ وجودها ادراكى و لهذه اذا سُلِّمت انما يلزم منها اتّحاد العقل بالمعقول على توجيهٍ نذكره و الباب الذى دخلت عليهم منه الشبهة توهّم انّ العاقل يعقل غيره بنفس ذاته كما يسمع بذاته و يرى بذاته و قد بيّنّا فيما تقدّم ان الادراك معنى فعلى لان السمع الذى هو الذات و كذا البصر و العلم المعبر عنه بالعقل هو الذات فسمّه باسمه الحَقّ و هو الذات ثم انظر هل تقدر ان تنسب اليه ادراك مسموع او مرئى او معلوم لانّه تعالى انما هو هو فلا مَسْمُوع و لا مبصر و لا مدرك فاذًا وجد

المسموع و المبصر وَ المُدْرَك حَصَل الإشْراقى بها و هو الوجُودُ الادراكىّ النِّسبى و هو ظهورُ المدرِك بكسر الراء بالمدرك بفتح الراء و الظهور اثر الظاهر فالاتّحاد فى الظهور اذ ليس للمدرك بفتح الراء حقيقة غير الظهور اذ هو الظهورُ به لانّ مادّته ذلك الطارئ المتجدّد الذى هو تأكيد الفعل و صورته ظلّ هيئة الفعل كما ان صورة الكتابة ظل هيئة حركة يد الكاتب و كما اَنّ هيئة حركة يد الكاتب ليست هى يد الكاتب و لا ذات الكاتب و انّما يُحدثها الكاتب عند ارادة الكتابة بنفسها كذلك الوجود الادراكى ليس هو نفس الفعل و لا ذات الفاعل و كلام المصنف يلزم منه ان تكون هيئة الكتابة القائمة فى القرطاس التى هى بمنزلة الصورة المعقولة هى نفس حركة يد الكاتب و نفس يد الكاتب بل نفس الكاتب و مع هذا كله يدّعى انّ برهان ما ذكره فائض عن الله سبحانه اخذه من الاياتِ الافاقية و الانفسيّة فانظر ماذا ترى.

و قوله «كل معقول الوجود فهو عاقل ايضاً» يدخل فيه كل معلومٍ ليصح للمصنف قوله بسيط الحقيقة كلّ الاشياء لانه اذا خصّص المعقول بالمجرد عن الموادّ لَمْ يبق عنده شىء اذ كلُّ مخلوق فمن مادّة خلقه خالقه تعالى و انّما مَعْنى انّه خلقها لا من شىء اى لا مِن شىءٍ مَعه قديم لا انّ معناه انّه خلقه لا من مادّةٍ و لو سكتنا عن هذا لزِمَهُ انّ بسيط الحقيقة بعضُ الاشياءِ لان المادّيّات من الاشياء مع انّه اخرجها من الاتّحاد و لو سكتنا عنه ايضاً لزمه ان الاشياء المجرّدة هى الَّتى معه فى صقعِه فى ازله فهو كلها لِبَساطَتِهَا و لَايلزم التّركيب و التّغيير بالمتبايناتِ لانها فى انفسِها مجرّدةً و امّا المادّيّات فلكونها خارجة عن صقعه و واقعة فى الامكان لم يصح اتّحادُها به فلاتكونُ معلومةً له لان المعلوم الحادث بجميع اقسامه يجب ان يكون وجودهُ اِدراكيّاً لانه غاية الفعل فلاينقص فى تحقّقه بالفعل عن كون تحقّقه ادراكيا فاذا لم تكن بذاتها معلومةً له لم تكن مفعولةً له قال الملّا محسن فى رسالة العلم التى وضعَها لابنه علم الهدى اعلم ان العالمية و المعلوميّة هما عين الفاعلية و المفعوليّة او لازمتانِ لهُما لانّ العلم عبارة عن حصول المعلوم للعَالم و ليست الفاعلية ايضاً الّا حصول المفعول

للفاعل او تحصیل الفاعل للمفعول فانك اذا تصورتَ صورة فی نفسك فعین تصوّرك ایّاها عین حصولها لكَ و عَین علمِك بها و تصوُّركَ ایّاها لیس الّا انشاؤك لَها فی ذاتِك و ابداؤها ایّاها مع انّك لستَ مستقِلّاً لها فی هذا الانشاءِ و الابداء بل انت محلّ لها و انّما یفیض علیك مما فوقك حین حصول شرائطِها فیك و استعدادك لها فلو كان الانشاء منك بالاستقلال لكان اولی بان یكون علماً لكَ بها انتهی ، فاذا كان عندهم ان العالمیة عین الفاعلیّة و المعلومیة عین المفعولیّة دارت المعلومیّة مدار المفعولیّة وجوداً و عَدماً فیلزم امّا معقولیّة المادیّات او عدم مفعولیّتها و اعتبار الوسائط فی المادیّات فی المعلومیّة و المفعولیّة دون المجردات یلزم منه اختلاف نسبة الذات الحق تعالی الَی بَعْضِ الاشیاء و هذه صفة الخلق علی ان المصنّف لایفرق بین الوجودات فكیف جعل هنا بعضها معقولاً كالمجردات و بعضها غیر معقولٍ كالمادّیاتِ فیلزمه ان یكون بعض الوجودات مجردة و بعضها مادّیّة فلایصح قوله بكونِ الوجود صادِقاً علی جمیع افراده بالاشتراك المعنوی فمرّة قال هكذا و مرّة قال انّ الحقّ وجودات الاشیاء ممّا شابها من النقائص و الاعدام لیس لذاتها و انّما هی عوارض مراتب تنزلاته و ذاته بریئةٌ من هذه الاعدام و النقائص و مرة قال انّ ما كان منها معقول الوجود فهو متّحد بالعاقل المعبود تعالی و ما كان مادیّا فلاو مرّة قال تفریعاً علی هذه القواعد القاعدات انَّ بسیط الحقیقة كلّ الاشیاء و الّا لزم تركّبه من وجود و عدم و مرّة قال الّا ما كان من النقائص و الاعدام یعنی ان بسیط الحقیقة لایُسلب عنه شیء الّا ما كان من نحو النقائص و الاعدام و كل هذه المناقضات و الاضطرابات منشاؤها القول بوحدة الوجود و انا اقول للمصنّف لایتعب نفسه فانه ان صعِدَ السماء او نزل الارض او قتل نفسه او غیر ذلك لایكون ربّاً و لایكون قدیماً و لا اصل له فی الازل ابداً و لایقبل منه الّا من كان یرید هذه المرتبة و هم معه مثل ما قیل فی ذم ابی الحسین الجزّار :

اِنْ تاهَ جزّارُكم علیكم بفِطنةٍ فی الوری و كَیْسِ

فلــيس يرجــوهُ غيــر كلــبٍ و لــيس يخشــاه غيــر تَــيْسٍ

و ايضاً قوله «فهو عاقل ايضا» يشير به الى دليل الاتحاد من انا اذا لم نقل بالاتحاد لزم امر محالٌ فقال فى بيان لزوم المحال فى كتابه المشاعر لانا اذا نظرنا الى الصورة العقليّة و لاحظناها و قطعنا النظر فهل هى فى تلك الملاحظة معقولة و الّا لم يكن نحو وجودِها بعينها معقوليتها بل كانت معقولة بالقوة لا بالفعل و المقدّر خلاف هذا و هو انّ وجودها بعينه معقوليتها و ان كانت تلك الملاحظة ايّاها الّتى هى تكون مع قطع النظر الى ما سواه معقولة فهى لا محالة فى تلك الملاحظة عاقلةٌ ايضاً اذِ المعقولية لايتصوّر حصولها بدون العاقليّة كما هو شأن المتضائفين و حيث فرضنا وجودها مجرّدةً عما عداها فتكون معقولةً لذاتها ثمّ المفروض اوّلاً انّ هنا ذاتاً تعقل الاشياء المعقولة له و لزم من البرهان ان معقولاتها متحدة مع من يعقلها و ليس الّا الذى فرضناه انتهى، و يريد انا اذا نظرنا الى الصورة المعقولة لم نجد منها الّا كونها معقولةً لعاقِلها لانها هى حظها من التحقق فتكون هى بذلك عاقلة اذ كونها معقولة لاينفك عن عاقلٍ لها كما هو شأن سائر المتضايفات و هذا فى حال قطع النظر عن عاقلها و انّما فهمنا العاقلية من المعقوليّة فلولا تحقق الاتحاد لمافهمنا العاقليّة من المعقوليّة مع قطع النظر عن عاقلية عاقلها و اقول اذا تأمّلتَ هذا الكلام وجدته مغالطةً خفى التخلّص منها على المصنّف و على اهل الاتحاد و بيان التخلص منها هو انّ فهمك العاقلية انّما هو لاجل مأخذ الاشتقاق بمعنى ان تحقق المعقولية مَأخوذ فيه لحاظ العاقلية كالابوّة و البنوّة فان تحقّق كل منهما مأخوذ فيه لحاظ الاخر و لكن كما لاتتّحد الابوّة بالبنوّة مع اخذ لحاظ احدهما فى تسمية الاخر بل الابوة منسوبة للاب و البنوّة منسوبة للابنِ ليس بينهما اتّحاد و انّما اعتبر لحاظ الجهة الملايمة يعنى انّ جهة الاب الى الابن دون غيرها من جهات الاب جعلت صفةً لجهة الابن الى الاب فى اخذها لجهة الابن و جعلت جهة الابن الى الاب صفةً لجهة الاب فى اخذِها لجهة الابِ فالابوة صفة الاب الموصوفة بجهة الابن و البنوّة صفة الابن

الموصوفة بجهة الاب كالضارب صفة لزيد باعتبار فعله الموصوف بالضرب و ليس صفة لذات زيد فالابوة مركبة من صفة هى جهة الابن و موصوف هى جهة الاب و البنوّة مركّبة من صفةٍ هى جهة الاب و موصوف هو جهة الابن و ليس بينهما اتّحاد بل الابوة غير البنوّة كذلك المعقوليّة و العاقليّة فان المعقولية التى هى صفة الصورة المعقولة لحظ فى الاتّصاف بها تعقّل عاقلها و هو فعل العاقل و العاقلية التى هى صفة فعليّة للعاقل كذلك فالصورة فى نفسها هيئة المحدث و المتصوّر لها امّا بان انتزعها من صاحبها او اخترعها لصَاحِبها و على كل حالٍ هى صفة غير العاقل لها امّا فى التّسمية فاخذ فيها هيئة تعقل عاقلها كما قلنا فى المتضايفين بل هذانِ متضايفان و امّا فى الذات فلان الصورة لم يكن لها تحقّق فى التقدير الّا هيئة تعقّلِ عاقلها لانها عبارة عن ظهوره بها اى عبارة عن تعقّله لها فحيث قام الدّليل القطعى على انّها ممكنة و كلّ ممكنٍ زوجٌ تركيبى وجب ان تكون الصورة المعقولة مركبة من مادة هى هيئة صاحِبها سواء كانت منتزعة من موجودٍ امْ مخترعة لما يوجد و من صورةٍ هى هيئة محلّها الذى هو الخيال او النفس او ما يشابه ذلك لان الصورة المعقولة لا بدّ لها من محلٍ تقوم فيه كالصورة فى المرءاة فان محلّها زجاجة المرءاة بما هى عليه من بياض و صفاء و كبَرٍ و استقامةٍ و اضدادِهَا فالمصنف فيما هو فيه لا بدّ له ان يجعل للصورة التى فرض ان عاقلها هو الحق سبحانه محلاًّ امّا ذاته او علمه انْ فرضه غيرَ ذاته او شيئا خارجَ ذاتِه و الحاصل لا بد للصورة المعقولة من محلٍ تقوم به و هيئته كما قلنا فى زجاجة المرءاة هى صورتها فلا بد للصورة المعقولة ان كانت ممكنة من مادة و صورة فمادّتها نفس ظهوره بها و هو تعقله لها و صورتها محلها منه و كلّ هذه المراتب لم تكن نفس العاقل اذ غاية ما يسامح فيه اَن يقال هى ظهوره بها و ليس ظهوره بها ذاته لانه كان قبل اَنْ يتعقّلها فلمّا تعقّلها اتّحدَتْ به كيف يكون و قبل ذلك تكون حاله مغايرة لحال الاتّحاد و ايضا اذا تعددت الصور المعقولات و هى لا شك انها لمتعددةٍ من الحوادث متغايرة وجب ان تكون كل صورة معقولةً بما هى به هى من التعدّد و التمايز و اعتبار التعدّد و التغاير ينافى

الاتّحاد و اعتبار الاتّحاد ينافى ما هى عليه اذ لايتعقل المختلف بغير الاختلاف و الّا كان المتعقل غيره اَلَاترى ان نور الشمس الواقع علـى الزجاجات المختلفة الالوان لايكون ما فى الزجاجات و ما انعكسَ عن كلٍّ منها متّحداً بنور الشمس الواقع عليها لا فى لونه و لا وحدته و لا فى اوضاعِ ما فيها و لا المنعكس عنها و ان كان نور الشمس واحداً و باشراقٍ واحدٍ بل وجب التعدد و الاختلاف لاختلاف القوابل و الاوضاعِ على ان نور الشمس الذى هو بمنزلة تعقّل العاقل للصورة و ان جوّزنا كونه فى ظاهر النظر متّحداً بالواقع عَلَى الزجاجات او بالمنعكس عنه لايكون متّحدا بالشمس و كيف يتّحد ما فى السّماء الرابعة بما فى الاَرْض وَاِنْ عوِّلَ الى مفاهيم الالفاظ الاشتقاقيّة فليس فى معرفتها معرفة الحقّ و لا صفاته لانه عز و جل هو و صفاته ليس من الالفاظ و لا مفاهيمها و انّما نتكلّم فى الموجود فى الخارج المتحقق فى نفسه قبل ان نتكلّم و قبل اَن نفهم الاترى المصنّف كيف استدلّ على كون الصورة المعقولَةِ عاقلةً انّك اذا لحظْتَها مع قطع النظر عن عاقلها انها تكون عاقلةً اذ لايتصور معقول بدون تصوّر عَاقلٍ له فلاجل انّ ملاحظتها من حيثُ هى معقولةً تستلزم حُضور عَاقلٍ لَهَا فى ذِهْنِ مُلاحظِها تكون عاقلةً لحضور عاقلٍ لَها و لاجل فهمِ كونِها عَاقلةً يكون وجود عاقلها وجودها و الّا لمافهم من نفس وجودها العاقلية فانظر كيف هذا الاستدلال الذى يزعم انه فائض من اللهِ تعالى و لاادرى هل يريد انه فائض من الذات البحت ام من فعله و هذا البرهان الذى ذكره هو قوله «ان كل صورة ادراكية لها ضرب من التجرّد عن المادّة و ان كانت حسّيّة مثلا فوجودها فى نفسه و كونها محسوسة شىء واحد لا تغاير فيه اصلاً» اقول: امّا كون وجودها من حيث هى مدركة و كونها معقولة و كذلك المحسوسة من حيث الاحساس شيئا واحداً فظاهر من حيث ان وجودها ظهور المدرِك لها بها و اَمّا انّ ظهور الشىء بشىء هو نفس ذلكَ الظاهر فشىء لايوجد فى الاذهان و لا فى نفس الامر و لا فى الخارج بل الموجود فيها خلاف ذلك و الله الحق سبحانه لايفيض عنه الّا الحق و الله يقول الحق و هو يهدى السبيل.

و قوله «و لايمكن ان يفرض لتلك الصورة المخصوصة نحوٌ من الوجود لم تكن هى بحسبه محسوسة فيه» انه لايقول به الّا فيما فيه نحو من التجرّد و امّا الماديات فانه يقول انّ لها نحواً من الوجود لم تكن هى به محسوسة و نحن نمنع التفاوت فى خلق الرحمٰن فانَّ المادّيات انْ كانَ لها نحو من الوجود غير ما هى به معلومة كان للمجردات و الّا فلا لان الصانع واحد و الصنع واحد و المصنوع واحد و هذا الكلام محكم قطعى كلّ من له معرفة بدليل الحكمة يقطع به و لايخفى الا على اهل الظواهر و قد دلّ على هذا ادلّة العقل و ادلّة النقل بانّ الاشياء انّما تختلف فى نسبها الى انفسها فتقرب منه تعالى بنسبة قوابلها و تبعد بنسبة قوابلها و كل ذلك نسبُها الى ذواتها و امّا هو تعالى فليس عنده قريب و لا بعيد لا فى علمه بها و لا فى ايجادها و لا فى قيّوميّتِهِ لها و لا غير ذلكَ على انّه ذكر فى قاعدة حدوث العالم ان الوجود كما جاز ان يكون كيفا اَوْ غيره من الاعراض فجاز ان يكون جوهراً صُوريّاً مادّيا متجدّد الذات و الهويّة انتهى، و نقول كما جاز ان يكون الوجود جوهرا صورِيّاً مادّيّا متجدّد الذّات و الهويّة جاز ان يكون للصورة المعقولة و المحسوسة نحو من الوجود مادّى لم تكن به مدركةً لان التّعقل عنْده لايجريه فى الماديات و انّما يجريه فى المجرّدات و المعقولة و المحسوسة لا بد لها من نحو وجودٍ مادى امّا فى محلّها او فى شىء من اركان ما تتقوم به اذ لايمكن ان تعقل الصورة لا فى محلٍ و لا لمتصوّر و لا على نوع التّأليف لان الممكن المصنوع لايكون الّا هكذا خصوصاً الصّور التى لاتتقوّم بدون الحدود و الهندسة و الى هذا النحو قلتُ انّا نمنع التفاوت فى خلق الرحمٰن فارجع البصر هل ترى من فطورٍ.

قال: لان وجودها وجود ادراكىّ لا كوجود السماء و الارض و غيرهما فى الخارج فان وجودها ليس وجوداً ادراكيا و لاينالها الحس و لا العقل الّا بالعرض و تبعيّة صورة ادراكية مطابقة لها فاذا كان الامر كذلك فنقول تلك الصورة المحسوسة التى وجودها نفس محسوسيتها لايمكن ان يكون وجودها مبايناً لوجود الجوهر الحاس بها حتى يكون لها وجود و للجوهر الحاسِ وجود

آخر قد لحقتهما اضافة الحاسّية و المحسوسيّة كما للاب و الابن اللذين هما ذاتانِ و وجوب كلٍ منهما غير عارض الاضافة و قد يعقلان لا من جهة الابوّة و البنوّة لان ذلك ممتنع مثله فيما نحن فيه لان هذه الصورة الحسّية ليست ممّا يتصوّر ان يكون لها وجود لاتكون هى بحسبه محسوسة فتكون ذاتها بذاتها غير محسوسة كالانسان الذى ليس فى وجود ذاته بذاته اَباً و لكن صار بالعرض حالة اضافيّة تعرض لوجود ذاته بل ذات الصورة الحسيّة بذاتها محسوسة .

اقول : قوله «لان وجودها ادراكى» هو ما ذكرناه مِنْ اَنّ وجود الصورة المعقولة ليس شيئا غير ما هى به مدركةٌ و معناه ان نفس وجودها ظهورَ عاقلِها بها و ظهور عاقلها بها هو نفس تعقله لها و هذا ظاهر .

و قوله «لا كوجود السماء و الارض و غيرهما» يعنى به ان وجود المادّيات بمادّياتها و يرد على هذا انّه يلزمه انّ تكونَ وجودات الاشياء قديمةً غير مخلوقة و انما صنعه تعالى لها كصنع البنّاء للجدار فان الحجارة و الطين لم تكن من صُنعه و انّما احدث الهيئة و المصنف هو و اتباعه قائلون بذلك كما ذكره فى سائر كتبه من ان وجودات الاشياء و ماهياتها ليست محدثة و انّما الحادث افاضة الوجود عليها و قد تقدّم ما نقلنا عن صهره الملا محسن من الكلمات المكنونة و منه قوله : و سرّ سرّ القَدر اَنَّ هذه الاعيان الناشية ليست اموراً خارجيّة عن الحقّ بل هى نسبٌ و شؤن ذاتيّة فلايمكن ان تتغير عن حقائِقها فانها حقائق ذاتياتٌ و ذاتيات الحق سبحانه لاتقبل الجعل و التغيير و التبديل و المزيد و النقصان فبهذا علم انّ الحق لايعيّن من نفسه شيئا لشىء اصلاً صفةً كان او فعلا او حالاً او غير ذلك لان امره واحد كما انه واحد و امره الواحد عبارة عن تأثيره الذاتى الوحدانى بافاضةِ الوجود الواحد المنبسط على الممكنات القابلة له الظاهرة به المظهرة اياه متعدِّدا و متنوّعاً مختلف الاحوال و الصفات بحسب ما اقتضته حقائقها الغير المجعولة المعيّنة فى عالم الازل انتهى ، و انما اكرّر كلماتهم لتتأمّل ايها الناظر فيها فى كل موضع و ان استلزم التطويل فاذا كانت حقائق كل شىء ذاتياته تعالى و هى غير مجعولة لاتقبل التغيير و التبديل و هو تعالى لميعيّن

من نفسه شيئا لشيء اصلاً بل هي متعيّنَةٌ في نفسِها بنفسِها و وجوداتها من وجوده و هي غير مجعولة بل هي باقية على تقدّسها في ذواتِها عن رَذائل النقائص و الاعدام و الطبائع فما الّذي صنع سبحانه و اي شيء احدث الّا افاضة الوجود و ارساله على تلك الاعيان الثابتة فاذاً كان حاله تعالى عندهم هكذا فالسمٰوات و الارضون و غيرهما لم يُحدث منها شيئاً الّا كما يُحْدِثُ البنّاء فلاتكون وجوداتها ادراكيّة فلاتتّحد بوجود مدركها و ينبغي ان تكون الصور المعقولة ايضاً كذلك لانها ايضاً بموجب كلامهم ليست وجوداتها ادراكيّة فلاتتّحد وجودها بوجود مدركها الاتسمع كلام الملا محسن ان الحق لايعيّن من نفسه شيئا لشيء اصلاً صفة كان او فعلاً او حالاً او غير ذلك لانهم اذا حكموا بكون ماهيّات الاشياء و حقائقها كلها ذاتيّاتٍ له غير مجعولة و لا فرق بين الذوات و الصفات و الافعال و الاحوال و وجوداتها من وجوده و هي غير مجعولة فالصور المعقولة من الاشياء لانها امّا ذوات او صفات او افعال او احوال فان قالوا بان وجوداتها ادراكية كان قولهم انه لايعيّن من نفسه شيئا لشيءٍ اصلاً باطلاً لانّه ان لم يعيّن لها شيئا كان لها نحو بل انحاء من الوجود لم تكن بها معقولة و ان كانت بها معقولة لان تلك الاعيان و الحقائق صور علمية له تعالى كما قاله في الوافي في باب السعادة و الشقاوة فلا فرق بينها و بين السماء و الارض فعليه ان يجعل وجودها متحدا بوجود عاقلها العالم بها علَى ان الذي قام عليه الدليل القطعي من العقل و النقل و الاجماع من المسلمين ان كل ما سوى الله حادث و كل حادث فهو بجميع اجزائه و ما ينسب اليه او يتقوّم به فهو حادث ليس فيه شيء لم يكن بمخترعٍ لا من شيء و كل شيء منها فهو قائم بامره الفعلي قيام صدورٍ و بامره المفعولي قيام تحقّق فايّ شيء من السواء مستثنى و ايّ شيء ليس بسوى الله تعالى لَايكون معْقولا له فنحو السّماءِ و الارض اِذَا جعله غير ادراكي لزمه انه غير مصنوعٍ لهُ و كونه غير مصنوع له تعالى يلتزمه و لايبالي و لكن حكم الصور المعقولة حكمه في النّفي و الاثبات كما ذكرنا و قوله «و لاينالها الحس و لا العقل الّا بالعرض و تبعيّة صورةٍ ادراكية

مطابقةٍ لها» قد ذكرنا سابقاً اتّحاد العلم و المعلوم و اشرنا الى دليله و لكن المصنف ذهب فيه الى رأى المشائين من حصر العلم فى الصور و جعل الذوات معلومةً بالعرض و هو قوله و تبعيّة صورة ادراكيّة مطابقةٍ لها و قد بيّنّا ان العلم اذا كان هو الصورة فالصّورة العلميّة معلومة للعالم بنفسها ام بصورة اخرى فان كانت بصورة اخرى لزم التسلسل او الدور و ان كانت معلومةً بنفسِهَا فما الفرق بينها و بين زيد الذى هو ذو الصورة مع انّهم يفسّرون علمه تعالى بالاشياء انّه عبارة عن حضور الاشياء و انكشافها فلاادرى هل يرون انّ الصور المعقولة حاضرة لديه دُون الذّوات المادّيات ام المادّيات غائبة عنه الّا بصورة ادراكية مطابقة لها فكيف قال تعالى لايعزب عنه مثقال ذرة فى الارض و لا فى السماء ام جميع الاشياء المجردة و المادية كلّها لديه على حد واحدٍ فى الحضور فان رأوا الوجه الاوّل جهّلوه تعالى باكثر الاشياء لجعلِهم المجردات حاضرة لدَيْه دون غيرها و ما علمه بالاشياء الّا حضورها لديه و ان رأوا الوجه الثانى جعلوه تعالى فى علمه بالماديّات محتاجاً الى الصور الادراكية المطابقة لها و اِنْ رأوا الوجْهَ الثّالثَ و هو انّ جميع الاشياءِ مجرّدها و مادّيها حاضرة لديه على حدٍّ واحدٍ كل فى مكان حدودِهِ و زمانٍ وجوده وجب عليهم التّسوية بينها كما ذكره سبحانه فى قوله و ما يعزب عن ربّك من مثقال ذرّة فى الارض و لا فى السماء و قوله اَلايعلم مَن خلق لان الجميع حاضر لديه و عندنا انّما نعلم بصورة زيدٍ التى فى خيالنا حالة حضوره لانه حالة حضوره لم تكن عندنا صورة خياليّة الّا نفس حضوره فانه علمنا به فاذا غاب عنا انتزع خيالُنا صورة حضوره المنفصلة كما فى المرءاة و لانعلم منه شيئا فى غيبته الا صورة الحضور فلو تحرّك فى غيبته عنا اوْ سكن او قام او قعد او ماتَ لم نعلم به و لو كانت الصورة التى فى خيالنا هى علمُنا به مطلقاً لَماجهِلْنَا فى غيبته حالاً من احواله فلمّا لم نعلم من احواله شيئا غير حالة حضوره عندنا دَلّ بانّ الصُّورة لانعلم بها احْوَالَ زيدٍ امّا فى غيبته فلانعلم بها الّا هيئة حضوره لانها هى هيئة حضوره و امّا فى حضوره فلا صورة عندنا غير حضوره المدرك بابصارنا و الواجب عز و جل لم يغب عنه شىء و لم

تكن عنده صورة فى ذاته و لا خيال له كما فى خلقه و كلّ شىء يعلمه بنفس حضوره فالصور التى فى سائر كتبه كالكتب العَقْليّة و الرّوحيّة و النفسية و الطبيعيّة و المادّية و المثالية و الجسمانية و الجسميّة معلومة بانفسها و هى علمه تعالى بتلك الاعيان لان تلك الاعيان لاتغيب عنه و لكن لمّا كانت تغيب عنا و قال الكافر ائذا كنا ترابا ذلك رجع بعيد قال سبحانه فى جوابهم قد علمنا ما تنقص الارض منهم و عندنا كتاب حفيظ فخاطبهم بنمط ما يعرفون من ان الشّىء اذَا غَابَ عنهم من مكان و طورٍ و كان فى موضع اخر محفوظاً يكون معلوماً بحكم الحاضر و الّا فانّ الاشياء اذا تغيّرت عن اماكنها و اوقاتها و اطوارها لم تتغيّر عنده تعالى عما هى عليه اذ لاتغيب عنه تعالى حالتها عما هى عليه قبل التغيّر ليكون انما يعلمها بما فى كتب اطوارها بل اذا تغيّرت عندنا و عند انفسها لم تتغيّر عنده اذ كل شىء عنده فيما اقامه فيه لان كلّ ما دخل فى ملكه و سلطانه لايخرج عنه بل هو فيما اقامه عنده و الّا لفاتّه شىء او حال.

وَ قوله «فاذا كان الامر كذلك فنقول تلك الصورة المحسوسة الّتى وجودها نفس محسوسيَّتها لايمكن ان يكون وجودها مبايناً لوجود الجوهر الحاسّ بها».

فيه ما قلنا من انّا انّما نثبت انّ ادراكه لها هو نفس وجودها بناء على ان الادراك لها هو ظهور الحاس بها و تجلّيه صفة فعليّة و ظهوره بها نفس تجلّيه لها و ذلك على تسامحٍ منّا و لو سلكنا الحقيقة قلنا للمصنف هذه الصورة الادراكية و المحسوسة هى نفس فعل المدرك و الحاس الذى هو الحركة الايجاديّة ام هى اثر الحركة فان قلتَ انّها هى الحركة نفسها كابرتَ عقلك ان كنتَ تفهم و ان قلتَ هى اثر الحركة فمرحباً بالوفاق ثم اسألك الاثر عين المؤثّر ام غيره فان قلتَ الاثر عين المؤثر كابرتَ مقتضى عقلك و ان قلتَ الاثر غير المؤثر فهو حقّ و لكن الادراك فعل المدرك و هو غير الفاعل و الصورة اثر الفعل و هو غير المؤثر فمن اين طَفَرتِ الصُّورة حتّى اتّحدَتْ بالْفَاعِلِ بل لا شكّ انّ لها وجوداً و للحاسّ وجوداً آخر و لو كان وجودهُ وُجودها لَمافقدَها و لكانت موجودة

قديمة بقدمه و المصنف لمّا جعل الصورة المحسوسة علماً للحاس و العلم عين العالم قال بقدمها و انه تعالى مافقدها مع انه لم يحصر هذا الحكم فى القديم لقوله الجوهر الحاس فنقول انت بعد اَن مضى من عمرك خمسين سنة تخيّلْتَ صورة فلمّا تخيّلتها كانت موجودة بوجودك لم تفقدها من اوّل كونِك ام كانت كامنة فى ذاتك ثم تولّدَتْ منك فكانت لك حالتان فانت اذا اختلفت احوالك فانت مختلف الاحوال و امّا اذا قستَ هذا فى شأن الحق كان مختلف الاحوال تعالى عن اختلاف الاحوال و عن هذه الاقوال.

و قوله «قد لحقتهما اضافة الحاسّية و المحسوسيّة الى قوله من جهة الابوة و البنوّة» يريد به ان ما يدّعيه لايكون بينهما الاضافة المشار اليها مدركةً بل يكون فيهما الاتّحاد الذاتى بمعنى انه شيء واحد لا تعدّد فيه الّا بحسب المفهوم لان الصورة هى العلم و العلم هو العالم على قاعدته و قد بيّنّا بطلان ما ذكر بانّ الصورة الادراكية يراد منهما صورة موجود محدث او صورة لما يوجد و هى بعينها هى العلم و هى المعلوم لانها حقيقةً هى هيئة حضور صاحبها عند العالم و هو علم اشراقى يوجد بوجود المعلوم و ينتفى بانتفائه فكيف تكون هيئة حضور زيدٍ عندك التى هى الصورة نفسَك و وجودها وجودك و نحن قلنا لك انّ هذه الصورة حقيقتها ظهور فاعلها و نعنى بالظهور الاثرى اى الذى هو اثر فعل الفاعل و هذا الاثر ظل الفعل المنفَصِل و نعنى بالمنفصل انه هو الهيئة المشرقة من المتجلى على القابل و ليس نريد بالمنفصل انه مقطوع عنه و مثاله الصورة الموجودة فى المرءاة فانها هيئة الشخص المنفصلة المشرقة على المرءاةِ لا الهيئة المتّصلة التى هى القائمة بالشخص العارضة فيه و انما نعنى بالمنفصلة التى فى المرءاة و هى قائمة بالشخص قيام صدورٍ و هذه المنفصلة المشرقة على المرءاة هى مادة الصورة التى فى المرءاة و صورتها هيئة المرءاة من صفاء و بياض و كبر و استقامةٍ او اضدادِها و قد ذكرنا هذا مراراً و نذكره كما يذكر الله سبحانه قصة موسى عليه السلام مثلا فى القرآن فى مواضع متعددة و اعلم انا قد نقول ظهور الشيء و نريد به فعله اعنى الحركة الايجاديّة و قد نقول ظهور

الشيء و (يريد كذا) به اثر فعله و هو الذى احدثه بفعله و الصورة الادراكيّة من الظهور الثانى فكما ان القيام الذى هو اثر زيد القائم لايكون وجوده وجود زيد و لايتّحد به بل فعل زيدٍ الذى حدث القيام به لايكون وجوده وجود زيدٍ كذلك الصورة الادراكية الّتى هى اثر فعل المدرك لايكون وجودها وجود فعله فضلاً عن ان يكون وجودها وجود الفاعل و اين وجودها من وجوده و قولنا سابقاً انّ الصورة هى ظهور الظّاهر بهَا بعينه نريد بالظهور الظهور الثانى الذى هو اثر فعله فراجع حتّى لايلتبس عليك المراد.

و قوله «لان ذلك ممتنع فيما نحن فيه» يريد ان كون الصورة المحسوسة هى و وجود الحاس لها متغايرين انما يكون لو كانا شيئين متغايرين فى ذاتيهما و انما لحقتهما الاضافة كما فى الاب و الابن لكن الصورة ليس كذلك اذ ليس لها وجود تحسّ به غير ما هى به محسوسة فلذا قلنا انّ المغايرة ممتنعة و اقول قد بيّنّا فى نقض كلامه ما سمعتَ من ان الصورة انما يمكن فرض اتّحادها بنفسها اذ لايتّحد شيء بغيره و الحاسّ غيرها قطعاً و انما تتّحد بظهورها الثانى اعنى الاثر الذى ظهر به الحاسّ لانه فى الحقيقة هو الصورة و امّا المصوِّر فهو غير الصورة لان الشيء لايُصَوِّرُ نفسه و لا ما يكون نفسه و كذلك المتصوّر فَلَاتتوهم فرقاً اذ الصورة فى العبارتين محدثة بهما و الشيء لايحدث نفسه و باقى كلامه كاوّله لايحتاج الى كلامٍ اكثر مما ذكرنا بل بعض ما ذكرنا كافٍ فى بيان فساده و انّما اكرّر للبيان.

قال: فاذا كانت نفس وجودها محسوسة الذّات سَواء وجد فى العالم جوهر حاس مباين لها ام لا حتى انّه لو قطع النظر عن غيرها او فرض ليس فى العالم جوهر حَسّاسٌ مباينٌ كانت هى فى تلك الحالة و فى ذلك الفرض محسوسة الذات فتكون ذاتُها محسوسةً لذاتها فتكون ذاتها بذاتها حِسّا و حاسّة و محسوسةً لان احد المتضايفَيْن بما هو مضاف لاينفكّ عن صاحبه فى الوجود و لا فى مرتبة من مراتب ذلك الوجود و على قياس حكم الصورة المتخيّلة و المعقولة فى كونهما عين المتخيّل و العاقل.

اقول قوله «فاذا كانَتْ نفسُ وجودها محسوسةً، الى اخره» تفريع على ما ذكر قبل و المعنى فى الكلّ واحدٌ فانّ مُلَاحظة الصورة مع قطع النظر عن ملاحظة الحاسّ انّما يلزم منه حضور الحاس فى الذهن لا انّ الصورة حاسة كما توهّمه كما اذا تصورتَ البصر حضر العمى و اذا تصورتَ الاب حضر الابن و بالعكس و لايلزم من حضور اللازم فى الذهن من ملاحظة ملزومه او ذكره كونُه ايّاهُ و ما اشبه هذا الوهم بما نقل عن بعض الاشاعرة حيث قال القرءان قديم و جلده قديم لانّه تعلّقَ به و كيسه قديم لاحاطته به و خيطه قديم لانه يربط الكيس عليه فقوله فتكون ذاتها محسوسةً لذاتها غلط بل انما لزم من كون المحسوس له حاس و هو مقتضٍ للمغَايرة و امّا انه يلزم من كونها محسوسة كونها حاسّةً فانما يلزم عند مَن ليس له حاسّة و لا شعور و تعليلهُ عليل فانّ احد المتضايفَينِ بما هو مضاف لاينفك عن صاحبه فى التضايف و التلازم و فى الوجود الذى هو التحقق و الثبوت لكن لا مع الاتحاد فى الذات بل مع المغايرة فى الذات.

و قوله «و لا فى مرتبة من مراتب الوجود» غير صحيح لانّه لو اريد بالمراتب اطوار الملزوم لم يلزم وجود اللّازم فى جميع ذلك الّا اذا لازم الماهيّة بان يكون جزءها اذ قد يكون لازما خارجاً عنها فيكون من المعقولات الثانية كالزوجيّة للاربعة و هى مع هذا التلازم الشديد لم تتّحد مع الاربعة بل جزؤ الماهيّة كالحيوان و الناطق اللذين منهما يكون انسان واحد لايكونان متّحدَيْن لانّ الاتّحاد الذى يريده المصنّف و ان صحّ فى شىء من الخلق لم يصح فى الخالق تعالى و ما يدّعونه اصحاب وحدة الوجود لايصحّ لهم و لايوصلهم الى شىء من العلم الّا نفى التوحيد و انكار الصانع لانهم يقولون مثلا هو واحد باعتبارٍ و كثير باعتبارٍ و لذا يقولون هو واحد فى كثرةٍ و هو الكل فى وحدته فيا سبحٰن اللهِ كيف طاوعتهم انفسهم حتّى جعلوه من مفاهيم متعدّدة و هو واحد لان هذه بوجُودٍ واحدٍ و قد قبلوا هذا التوحيد و جعلوه غير منافٍ للبساطة الحقيّة مع ان المفاهيم انما تتعدّد و تختلف ليس لان الاختلاف اعتبارى فلايضرّ بل اذا

كانت مفاهيم متعددة و وجودها واحد بيان هذا انّ مادتها واحدة كالباب و السرير و الصندوق فان وجودها الذى هو الخشب واحد و لكن صورها متعدّدة و لولا تعدّد الصور و اختلافها لمااختلفَتْ كذلك ما ذهبوا اليه حرف بحرفٍ.

قال : و قول بعض المتقدّمين من الحكماء باتّحاد العاقل و المعقول لعلّه رامَ بذلك ما قرّرناه و من قدح على مذهبه و طعن فيه من الاتحاد بين العاقل و المعقول و هم اكثر المتأخرين فلم يدرك غوره و لم ينل طوره و لم يصل الى شأوِه و الذى أُقيمَ البرهان على نفيه من الاتّحاد بين امرين هو ان يكون هناك امران موجودان بالفعل متعددانِ ثم صار موجوداً واحداً و هذا ممّا لا شبهة فى استحالته و اما صيرورة ذاتٍ واحدة بحيث يستكمل و تقوى فى ذاتها و تشتدّ فى طورِها الى ان تصير بذاتها مصداقاً له من قبل و تنشأ منها امور لم تنشأ منها سابقا فذلك غير مستحيل لسعة دائرة وجودها.

اقول : انتصاره لمن اقتدى به من الحكماء حيث وافق رأيه زعماً منه انه من البرهان الفائض عن الله تعالى و قد اشرنا و نشير الى ان كلّ برهانٍ لله تعالى اظهره من كتم الامكان لعباده من الانبياء و المرسلين و الاولياء الصالحين و الحكماء المتقنين و العارفين من المؤمنين و العلماء الراسخين و سائر عباده اجمعين فقد اظهره على اكمل وجه و اتمّ بيان لايمكن ازيد منه فى الاحكام و الاتقان فى ما اراهم من اياته فى الافاق و فى الانفس و بيّنّا فى عدة مواضع و نبيّن انّ ما ذكره المصنف مخالف لما اراه الله عباده من اياته فى الافاق و فى انفسهم الّا انه جعل ما فاض من نفسه فائضاً عن الله و تعالى و تقدّس عن نسبة ما صدر عن الظنون و التخمينات و ما تهوى الانفس الّا ان انتصاره على نحو ما ذكر و يذكر هنا و فى سائر كتبه ، فكلّ اناءٍ بالذى فيه ينضح ،و اعلم ايها الناظر انّى ماافرطتُ فى ردّى عليه فانى واللهِ ليس بينى و بينه شىء الّا انّى واللهِ مارأيتُ له اعتقاداً و لا دليلاً يوافق ما عليه ائمة الهدى عليهم السلام و لايطابق دليل عقلى لان عقلى يحكى عنهم عليهم السلام و كلّ ما اقول فقليل فى حق من لايقول كلمة على ما ينبغى مع ما هو عليه من العلم و دقّة النظر و حصر همّه فى علم

واحد و افتتان الناس بكتبه.

و امّا قوله «و امّا صيرورة ذاتٍ واحدةٍ بحيث تستكمل و تقوى في ذاتها، الى اخره» فان صحّ في الجملة في الظاهر في الذات الحادثة كالشاة الضعيفة ترعى و تسمن و اجريناه له على ظاهره لم يصح في شأن الحق تبارك و تعالى لانه عز و جل لاتختلف احْوال ذاته لا في الذهن و لا في الخارج و لا في نفس الامر.

و قوله «لسعة دائرة وجودها» يعني به انّها بسعته تتناول اشياء تحيلها اليها و هذا في الذوات الناقصة التي تستكمل تدريجا و امّا في الذات الكاملة التي لاتحتمل الزيادة و النقصان فدون اثباته خرط القتاد.

قال: و ليس اتحاد النفس بالعقل الفعّال الا صيرورتها في ذاتها عقلا فعّالاً للصور و (وحدة ظ) العقل ليس يمكن تكثّرها بالعدد بل له وحدة اخرى جمعيّة لا كوحدة عدديّة لشخص من اشخاصِ نوعٍ واحد بالعموم فالعقل الفعّال مع كونه فاعلاً لهذه النفوس المتعلقة بالابدان فهو ايضاً غايةٌ كماليّة مترتبة عليها و صورة عقلية لها محيطةٌ بها هذه النفوس كأنها دقائق منشعبة عنه الى الابدان ثم راجعة اليه عند استكمالها و تجردها و تحقيق هذه المباحث تستدعي كلاما مبسوطا لاتسعه هذه الرسالة.

اقول: ذكر هنا العقل و انه يتّحد بالنفوس المنشعبة عنه استشهاداً للصورة العلميّة بالعالم و الحسّيّة بالحاس بانّ العقل الفَعّال و هو العقل الكلّي اعني عقل الكل و تسميته بالفعّال غير ما يقصدون اصحاب العقول العشرة فان العقل الفعّال هو العقل العاشر عقل العناصر لان مطمح نظرهم الاجسام و طبايعها و عقل الكل هو الاول من العشرة و هو عقل الفلك الاطلس و امّا غيرهم فينكرون العشرة و يثبتون واحدا و هو عقل الكل و هو اول ما خلق الله من الوجود المقيّد و الحق في هذه المسئلة مع هؤلاء بدليل ان الانسان يوجد فيه جميع ما يوجد في العالم الكبير لانه انموذج منه و آيةٌ له و ليس للانسان الّا عقل واحدٌ و هؤلاء يقولون هذا الفعّال امره الله سبحانه فقال له اَدْبِر فادبر فنزل فكوّن باذن الله ما شاء

تكوينه ثم قال له اقبل فاقبل الى مقامه من الكَون فكان ممّا كوّن النفوس قال المصنف فى الاستدلال على مطلبه ان العقل الفعّال كوّن النفس فلمّا كملت بنظره كانت عقلاً فعّالاً للصور و استدلاله غير مسلّم امّا اوّلاً فلان العقل الكلى الفعّال هو المشار اليه بالالف القائم كنايةً عن بَساطته و عدم تعدده بالصور الجوهرية و المثالية و انّما هو معنىً و لايكون فيه الّا ما كان معنى مجرّداً عن المادة العنصريّة و المدّة الزمانية و الصور الجوهريّة و المثاليّة فلاتكون ذاتُه صورة و لا محلاّ للصور فتنزّل من رتبته المعنويّة بفعله لا بذاته فاحدث باذن الله النفس و هى الجوهر المجرد عن المادة العنصريّة و المدّة الزمانية و عن الصور المثالية بذاته و هى الالف المبسوط لانها الكتاب المسطور و لايكون فيها الا ما كان صورة مجردة مثلها و به تكون متخيّلةً للصور فالعقل هو الطور و الالف القائم فليس فيه كثرة صوريّة و انما كثرته معنوية لا تعدّد فيها بالتمايز المقدارى الهندسى و النفسُ هى الكتاب المسطور فى رقٍ منشور و هى الالف المبسوط كناية عن الكثرة و التعدّد ففيها كثرة صوريّة و تمايز هندسى لانها كتاب مجموع من الصور المختلفة حسّا كالكتاب المجموع من الخطوط و الحروف و الكلمات المختلفة حسّا و لايكون المتكثر فى ذاته بسيطاً و بالعكس و امّا ثانياً فلان النفس انما هى تتصوّر الصور المقداريّة الهندسيّة فاذا كملت فى فعلها فانما يصدر عنها ذلك او ما يرتبط به و لهذا تسمعهم يقولون العقل مفارق لا تعلق له بالاجسام و الجسمانيات لا فى ذاته و لا فى فعله و امّا النفس فهى فى ذاتها مفارقة كالعقل لا فى فعلها بل فعلها مقترن بالاجسام و الجسمانيات فبكونِ احداثها للصور بامداد العقل و اذنه لاتكون عقلا كما ان العقل بكونه محدثا باذنِ اللهِ تعالى لايكون هو الله تعالى و انّما تشبهه فى مطلق الفعل لا انها تكون مفارقةً فى افعالها كما ان العقل مفارق فى افعاله و اين هذا من ذاك و كما قال ايضا وحدة العقل ليس يمكن تكثّرها بالعدد يعنى الصورى بل له وحدة اخرى بسيطة جمعيّة يعنى لا تعدّد فيها الا بالمعنى لا كوحدة عدديّة يكون لها تعدّد صوريّ مثل ما لِشخص من اشخاص نوع واحدٍ كزيد و عمرو فان لهما تعدّد

صوری و تمایز بالهیئات الحسّیة و ان جمعهما الانسان و العقل اذا اعتبر السکنی من معنی البیت و الزینة من معنی الخاتم لم یکن فیه بین السکنی و بین الزینة تمایز حسّی صوری بل تمایز معنوی و امّا النفس اذا اعتبرت صورة البیت و الخاتم کان فیها بینهما تمایز حسی صوری لان صورة البیت تنتقش فیها بهیئته بما فیه من الصور وَ الحجر و المنازل و صورة الخاتم تنتقش فیها بهیئته من کونه ذا حلقة واسعة او ضیّقةٍ و ذا فصّ یاقوتٍ او عقیق کبیر او صغیر فتمایزهما صوری و العقل لایکون نفساً صوریة و الّا لما کان معنویا مفارقاً و النفس لاتکون عقلاً معنویاً و الّا لما کانت صوریّة مقارنَة فی افعالها.

و قوله «فالعقل الفعّال مع کونه فاعلاً لهذه النفوس المتعلقة بالابدانِ، الخ» یریدُ ان کونه فاعلاً لها غایة کمالیّة له تترتب علی فعلها و هذا کمال اکتسابی استکمالی اذا صلح للحادث لایصلح للقدیم.

و قوله «و صورة عقلیة» فیه تناقض فان الصورة لاتکون عقلیة اذ لیس فی العقل الّا معانٍ لانّها من نوعه و الصّورة نفسیّة فلاتکون العقلیة التی هی مجردة عن الصورة مطلقا صورة و لاحظ ما ذکرنا قبل هذا من المعنی من العقل و النفس و ادلة امثال هذه الامور یطول ذکرها خصوصا عند من لیس له انسٌ بطریقتِنا.

و قوله «مُحیطةٌ بها هذه النّفوس» یعنی به کما تحیط الاشعة بالمنیر و قد بیّنّا نحن فیما سبق و فی سائر کتبنا و نُبیّن ان الاشعة لاتحیط بنفس النار التی هی الفاعلة و هی مثال العقل الذی هو الفاعل و انما تحیط بما تستمدّ منه و هی الشعلة و قد بیّنّا انها دخان احالته النار بحرارة فعلها من الدهن فاستنار الدخان بمس النار و فعلها و الاشعة خلقت منه و تستمد منه ای من هذه الشعلة المرئیّة و لا تعلّق لها بغیر الشعلة التی هی الدخان المستنیر بمسّ النار کما قال ابن سیناء فی الاشارات قال: اعلم ان استضاءة النار السّائرة لما وراءها انما تکون اذا عُلِفت شیئا اَرضیّا ینفعل بالضوء عنها انتهی، فالعلف المشار الیه فی السراج هو الدهن فانه بمس النار یکون دخاناً ینفعل بالضوء عن النار و هذا مما لا اشکال فیه و

الاشعة التى هى مثل النفوس المتعلقة بالابدان محيطة بالشعلة التى هى من الدهن استنار من فعل النار فالاشعة لم تحط بالفاعل الذى هو النار التى هى مثال العقل الذى هو فاعل النفوس فالنفوس محيطة باثر فعل العقل لانّها انما تستمد منه لا من النار فكما لاتكون الاشعّة باستكمالها و استمدادها من الشعلة هى الشعلة فضلاً عن ان تكون هى النار الفاعلة كذلك لاتكون النفوس التى هى متقوّمة باثر فعل العقل باستكمالها و استمدادها هى ذلك الاثر فضلا عن ان تكون هى العقل و لكن اكثرهم لايعقلون و كونها كأنها دقائق منشعبة عنه الى الابدان ثم هى راجعة اليه عند استكمالها لايكون ما اراد بل هى مثل الاشعة فانها منشعبة عن اثر فعل النار كما بيّنّا الى الجدار مثلا فاذا استكملت فانّما استكمالها بصفاءِ قابليتها كالجدار اذا صقل حتى كان كالزجاج فان الاشعّة تستنير كمال استنارتها و لاتخرج عن كونها اشعة و ان حكت صورة السراج كالمرءاة لاتكون هى السراج المحرق و المنير و ليس رجوعها اليه الّا الى حيث بدئت و مابُدئت من ذاته و انّما بُدئت و صُنِعت بفعله من اثر فعله فافهم ان كنت تفهم و الّا فاَمْسِك.

قال: قاعدة فى اسمائه تعالى قال و علم ادم الاسماء كلها الاية، و قال الله و لله الاسماء الحسنى فادعوه بها الاية، اعلم ان عالم الاسماء الالهيّة عالم عظيم الفسحة فيه جميع الحقائق متّصلة و هى مفاتح الغيب و مناط علمه تعالى التفصيلى بجميع الموجودات لقوله و عنده مفاتح الغيب لايعلمها الّا هو اذ ما من شىء الّا و يوجد فى اسمائه تعالى الموجودة اعيانها بوجود ذاته على وجهٍ اشرف و اعلى الواجبة بوجوب ذاته.

اقول لمّا فرغ من ذكر الذات و ذكر الصفات شرع فى ذكر الاسماء و هى على اقسامٍ فعلية و صوريّة و لفظية و الفعلية عين افعاله و اثارُها معانى افعاله و هى اسماء افعاله اى اسماء اسمائه و الصوريّة هيئات افعاله منها هيئات متّصلة و هى هيئاته فى تقلُّبَاته فى تأثيراته و هيئات منفصلة و هى ما تتصوّر آثارُهَا به كتصوّر الحروف بهيئات حركة يد الكاتب و اللفظية اسماء للنوعَيْنِ من الاَسْماء

الفعلية و الصوريّة ثم ذكر ان عالم الاسماء عالم عظيم الفسحة و ذلك لانّه طبق الامكان الراجح الوجود اعنى العمق الاكبر و ما نيط به من فعله الذى هو المشيّة و الاختراع و الارادة و الابداع لصدق الاسماء على كل ما يصدق عليه اسم الشيء من الذوات و الصفات و الافعال و الاقوال و الاحوال و الاعمال الامكانية و الكونية ممّا تسمّى بها عز و جل صريحا و ضمنا فى قوله تعالى و له كل شيء منها اسماء حيث يحبّ و اسماء حيث يكره فاسماؤه التى حيث يحبّ فروع اوليائه و اهل طاعته و صفاتهم و اسماؤه التى حيث يكره فروع اعدائه و اهل معصيته و صفاتهم و مرجع النوعَيْنِ الى افعاله امّا الاولى الحسنى العليا فبامتثال اوامره و اجتناب نواهيه على وفق محبّته تكون و لا غاية لها و لا نهاية و امّا الثانية السوءى السفلى فبمخالفة اوامره و نواهيه على وفق كراهته تكون و لا غاية لها و لا نهاية و الكل من الامكان الراجح الغير المتناهى فلذا كان اهل الجنة خالدين و نعيمهم دائما و اصحاب النار خالدين و تألمهم دائماً و الكل قسمان اسماء و تجلّيات اسماء و المكوناتُ منها تخرج من بابٍ باطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب و ذلك الباب معانى افعاله و هو صفة الرحمٰن التى تجلّى بها الرحمٰن عَلى عرشه باركان الوجود الاربعة و هى الخلق و الرزق و الممات و الحيوٰة التى ذكرها تعالى فى كتابه فقال الله الذى خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركآئِكم مَن يفعل من ذلكم من شيء سبحانه و تعالى عمّا يشركون فاعطى كلّ ذى حقٍ حقّه و سَاقَ الى كل مخلوقٍ رزقه و قول المصنّف و علم ادم كلها فى هذا المقام غلط عند اهل البيت عليهم السلام لانّ الاسماء التى علّمها آدم هى اسماء الكائنات فى رتبته حين التعليم و هى رتبة اسماء الاسماء سواء اريد منها المعنويّة ام اللَّفْظيّة اِذْ ليس كلّ اسمٍ له سبحانه علّمه ادم و ليس كلّ مسمّى عرضه على الملائكة و انّما علّمه ما كَانَ منها رتبة كونه تحت جوهر الهباء ممّا فى عالم المثال فما دونه ممّا كان فى وقت التَّعْليم لا مطلقاً فانّه لم يعرض ما فى اللّوح عليه و لايعلم كل ما فى اللوح الذى هو النَّفْسُ الالهيّة التى قال فيها عيسى عليه السلام تعلم ما فى نفسى و لا اعلم ما فى نفسِك و عيسى

اعْلَمُ من آدَمَ و اذا كان عيسى من اولى العزم و اعترف بعدم علمه بما فى النّفس الكلّيّة فأدمُ لايعلم ذلك بالطريق الاَوْلَى فكيف بما فى الروح الكلية و كيف بما فى العقل الكلّى و هو غصْن من نور الانوار و الحقيقة المحمديّة و الى ما ذكرنا يشير قوله تعالى مَاوَسعَنى ارضى و لا سمائى و وسعنى قلبُ عَبْدِى المؤمن هـ. يعنى ان الارض و السماء و هو كناية عن الكلِّ ماوَسِعَتْ ما اُريدُ من اَحْكامِ تكاليف عبادى و اَسْرار افعالى و ما يتعلّق باركان الوجود الاربعة الخلق و الرزق و الممات و الحيوٰة و انّما يسعه قلب محمد و قلوب اهل بيته الطاهرين صلّى الله عليه و اله اجمعين و اين ادم ممّا ذكر المصنف من مراده نعم هو تعالى علّم ادم ما يحتمله و قولنا اى كل ما يحتمله مما هو قد كان حين التعليم و الكلّيّة عرفيّة.

و امّا قوله «و لله الاسماء الحسنى فادعوه بها» فلها اطلاقان اطلاق عامّ يصلح لاستشهاده لانها ح فى مقابلة السوءى الّا ان مراد المصنّف كلّ اسمٍ و ربّما انه لايعلم ان الاسماء السوءى له من حيث يكره لانّ المراد بالاسماء الفعليّة اذِ الذات ليس لها اسم و لايكون بازائها شيء غيرها فاذا كان المراد بالاسماء الفعلية صحّ نسبتها اليه كما فى الحديث القدسى المشير الى ذلك قوله تعالى انّى انا الله لا اله الّا انا خلقت الخير فطوبى لمن اجريته على يديه و انا الله لا اله الّا انا خلقتُ الشّر فويل لمن اجريته على يديه و احٰاديث انه تعالى خلق الايمان و الكفر و خلق الخير و الشر لانّ الشر و السوء و كل شيء فالله خالقه الّا ان الشّر غير محبٍّ له و لا راضٍ به و لكنه خلقه بمقتضى فعل العاصى ما يوجبه فانه لايحب ان يضع الزانى نطفته فى رحم الاجنبيّة و قد نهاه فاذا خالف الزانى امره تعالى و زنى و القى نطفته فى رحم الاجنبيّة خلق الله منها ولد الزنا و ان كان لايحبّه و اذا غصب الظالم الذى نهاه الله عن الظلم حنطة زيدٍ المؤمن عدوانا و زرعها فى ارض عمروٍ ظلما و سقاها بالماء المغصوب ايضا فان الله يزرعه و ينبت ما زرع لانه تعالى اعطى الحنطة و الارض و الماء ذلك الموجب و المقتضى تفضّلا و لايكون تعالى مانعا لما اعطى من فضله و ليس معيناً للزانى و لا للظالم و لكنه تكرّم على خلقه فجعل لما خلق مقتضيات و جعل بعضها اسباباً

فاذا فعل العاصى ما يقتضى شرا و اتى بسببه و ان كان منهيّا عنه وجب فى الحكمة ان يحدث ما اوجبه ذلك السبب و ذلك المقتضى كما قال تعالى و قالوا قلوبُنا غلف يعنى انه تعالى خلقها فردّ عليهم فقال بل طبع الله عليها بكفرهم و ماظلمهم و لكنهم فعلوا ما يقتضى الطبع بعد ما نهاهم عنه و بيّن لهم كما قال تعالى و ما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديٰهم حتّى يبيّن لهم ما يتّقون فتمّت كلمته و بلغَتْ حجّته و ما ربّك بظلّامٍ للعبيد فحيث خلق الشر بمقتضى فعل العاصى نسب اسمه الى فعله من حيث يكره فجعل الاسماء الحسنى اسماءً لاهل محبّته و طاعته و نسبها اليه و سمّى نفسه بها ترغيبا لاهل طاعته لمحبّته و كونها بامره و جعل الاسماء السوءى اسماءً لاهل كراهته و معصيته و نسبها اليهم لعدم محبّتها و لكراهته لها و نسبها الى فاعلى موجبها قال تعالى للذين لايؤمنون بالاخرة مثل السَّوءِ و للهِ المثل الاَعْلَى و قال و لله الاسمآء الحسنى فادعوه بها و ذروا الّذين يلحدون فى اسمائِهِ بأَنْ يسمّوا غيره بأَسْمَائه ظاهراً و باطنا اما ظاهرا فتسمية اللات و العُزّى الهة و امّا بأَنْ يتوالوا غير ما امر الله بولايته و اسماء الولى هى الحسنى و اسماء اعدائه هى السُّوءى رَوَى الطبرسى باسناده الى داود بن كثير قال قلتُ لابى عبدالله عليه السلام انتم الصلوٰة فى كتاب الله عز و جل و انتم الزكوٰة و انتم الحج فقال يا داود نحن الصلوٰة فى كتاب الله عز و جل و نحن الزكوٰة و نحن الصيام و نحن الحج و نحن الشهر الحرام و نحن البلد الحرام و نحن كعبة الله و نحن قبلة الله و نحن وجه الله قال الله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله و نحن الايات و نحن البينات و عدونا فى كتاب الله عز و جل الفحشاء و المنكر و البغى و الخمر و الميسر و الانصاب و الازلام و الاصنام و الاوثان و الجبت و الطاغوت و الميتة و الدم و لحم الخنزير يا داود ان الله خلقنا فاكرم خلقنا و فضلنا و جعلنا امناءه و حفظته و خزّانه على ما فى السمٰوات و ما فى الارض و جعل لنا اضداداً و اعداءً فسمّانَا فى كتابه و كنّى عن اسمائنا باحسن الاسماء و احبّها اليه تكنيةً عن العَدُوِّ و سمَّى اضدادَنا و اعداءنا فى كتابه و كنّى عن اسمائهم و ضرب لهم الامثال فى كتابه فى ابغض الاسماء اليه و الى عباده

المتّقين هـ.

و اعلم ان اسماءهم مشتقّة من اسماءِ الله و هي اسماء الله الحسنى و اسماء اعدائهم الاسماء السوءى كما سمعتَ فى هذا الحديث الشّريف و امثاله و هي من عكس الاسماء الحسنى اى اسماء المعانى المعاكسة لمعانى الاسماء الحسنى كالنور عكسه الظلمة و الخير عكسه الشرّ و الشجاعة عكسُهَا الجُبن و العقل عكسه الجهل و هكذا فاذا لاحظتَ ما ذكرنا ظهر لك انّ مراده من الاسماء كل ما فى علم الله و ما فى علم الله سبحانه حقائق الحسنى و حقائق السوءى و ما يريده المصنف من الاسماء هى الحسنى فاستشهاده على الكل بالبعض كما ترى لانه لايرى الاسماء السوءى مع انها فى العلم نعم اذا اراد المصنف من العام ما نسبه الى نفسه تعالى منها و هى الاسماء الحسنى بالمعنى العام صح له كون المراد من قوله و لله الاسماء الحسنى فادعوه بها جميع الاسماء الحسنى خاصة و الاطلاق الثانى الخاص و المراد منها التسعة و التسعون الاسم و عليه لايكون فيه له شاهد فالتفضيل فى الاطلاق الاول صورى بلحاظ الاسماء السوءى و ان لم يكن فيها حسن فيكون التفضيل صوريا و معناه الاسماء الحسنة و فى الثانى التفضيل يكون حقيقيا و فى قوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمٰن ايا ما تدعوا فله الاسمآء الحسنى و المراد ان هذين الاسمين جامعان للاسماء و لذا كانا اخص بالله لعمومها و الله اخص من الرحمٰن و يكون ازيد من الرحمٰن بالرحمٰن فانه يقع صفة لله و لا عكس لما قلنا من ان الله هو المتصف بصفات القدس و صفات الاضافة و صفات الخلق و الرحمٰن متّصف بصفات الاضافة و صفات الخلق فيكون لله من الاسماء ثمانية و تسعون و للرحمٰن منها سبعة و تسعون و هذان الاسمان باعتبار صفتيهما على التفسير الباطن هما الاسمان الاعليانِ اللذان اذا وصفا اجتمعا فقيل نبى ولى و اذا سمّيا افترقا فقيل محمد على فصفة الله فى الباطن محمد و الالف القائم بعد اللام الثانية عقله و صفة الرحمٰن فى الباطن على و الالف المبسوط بعد الميم نفسه قال صلى الله عليه و اله يا علىّ نفسُك اَوْسَعُ مِنَ الدّنيا و قال الصادق عليه السلام فى قوله تعالى و لله الاسماء الحسنى

فادعوه بها نحن الاسماء الحسنى التى امر الله ان يُدعَى بها فان اريد بها التسعة و التسعون فظاهر و ان اريد بها ما فى قوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمٰن ايّا ما تدعوا فله الاسمآء الحسنى فالاسماء الحسنى فاطمة عليها السلام و الحسن و الحسين و التسعة من ذريّة الحسين عليهم السلام فانّهم لمحمدٍ نبيّهم و لامير المؤمنين سيّدهم و وليّهم صلى الله على محمد و عليهم اجمعين هذا بعض التلويح فيما يليق بالاسماء الحسنى فى الباطن و امّا ما يناسب كلام المصنّف فهو يريد بها الاعيان الثابِتَة فى علمه تعالى و هى شؤن ذاتيات للذات غير مجعولة لا مغايرة بينها و بين ذاته الّا بالمفاهيم و باستعدادها الغير المجعول للقبول لتنزّل صورها منها و اشباحها التى هى حقائقه عند توجّه امر كن اليها.

قال الملا محسن فى الكلمات المكنونة: و لمّا اَمرَ تعلقت ارادة الموجد بذلك و اتّصل فى رأى العين امره به ظهر الكون الكامن فيه بالقوة الى الفعل فالمظهر لكونه الحق و الكائن ذاته القابل للكون فلولا قبوله و استعداده للكون لما كان فما كوّنه الّا عينه الثابتة فى العلم لاستعداده الذاتى الغير المجعول و قابليته للكون و صلاحيّته لسماع قول كن و اهليته لقبول الامتثال فمااوجده الّا هو و لكن بالحق و فيه، انتهى كلامه الذى اردتُ نقله و هو يعنى العالم كلّه و هو الشؤن الذاتية المشار اليها و لادرى اذا كان الشىء كامناً بالقوة ثم ظهر بالفعل و قابلاً للكون و مستعدّاً للكون و صلوحه لسماع قول كن و اهليته لقبول الامتثال للامر و ما اشبه ذلك كيف يكون فى القديم و يكون غير مجعول و لايضرّ كونه فى الذات و فى العلم الذى هو الذات و لايقال له حادث و مجعول مع ما فيه من اختلاف الاحوال مادرى ما يعنون بالحادث و بالذى يضرّ كونَهُ فى ذاته تعالى هل يريدون به اذا كان جداراً خاصة مبنيا من الطين و الحجارة الكثيفة امّا لو كانت الحجارة لطيفة صافية ربما يقولون لايضر كونها فى الذات بل هذا المراد فان من تلك الشؤن الكائنة فى العلم الذى هو الذات الحقّ تعالى الجدار مع ما هو عليه من التأليف و التركيب و الكثافة الّا انه بنحوٍ اشرف و اعلى و مادرى اىّ شىء يعنون من القدم و من الوحدة البسيطة حتى فى العقول من هذا المعجون

المركب من اشياء متمايزة و الّا لم تصلح ان تكون صوراً علميّة لانها غير مطابقة للمعلوم فاذا كان معجونا من اجزاء لاتتناهى كثرة و اختلافا و تمايزاً كيف مثل هذا يكون بسيطا و واحداً و حقِّ معبودى الواحد الذى لا كثرة فيه كما اقول تبعاً لساداتى و موالى ائمة الهدى عليهم السلام انّى ابسط و اقل اختلافا من هذا الذى يشيرون اليه و انه الكل فى وحدةٍ و يعبدونه فانى ابرأ الى معبودى من معبودهم الذى يصفونه بمثل ما سمعتَ و اعظم و الحاصل ان المصنف يعنى بالاسماء حقائق كلّ شىء و هى التى فى ذات الحق تعالى ربّى موجودة بوجوده يعنون تبعية وجوده الذاتى بمعنى انه وجود واحد الكلّ و الاختلاف و الكثرة فى المفاهيم و تلك الشؤن عند هؤلاء هى مفاتح الغيب و لهذا قال و عنده و يعنون فى علمه الذى هو ذاته و قد يعبّرون عنها بالصور العلميّة و شاهدُ ما قلنا عليهم قول المصنف فى تعليله بانها هى مفاتح الغيب.

قال «اذ ما من شىء الّا و يوجد فى اسمائه تعالى الموجودة اعيانُها بوجود ذاته على وجهٍ اشرف و اعلى الواجبة بوجوب ذاته، الخ» فاذا كان كل شىء يوجد فى اسمائه و اسماؤه اعيانها موجودة بوجود ذاته اى مع وجوب وجود ذاته فلا فرق بينها و بينه بل ظاهر كلامه انها هى ماهية الحق تعالى او بمنزلة ماهيته لانه عند المصنف لا ماهيّة له و هو فى قوله: كما انّ ماهيّة الممكن موجودة بوجود ذلك الممكن الخ، فاذا كان كذلك مع تعدّدها و اختلافها و تأليفها و تركيبها فقد انتفى التوحيد و انتفت البساطة الحقيّة التى هى الوجوب و لكنى ايّها الناظر انصحك للهِ فلاتتبع اهواء قوم قد ضلّوا من قبل و اضلّوا كثيرا و ضلّوا عن سواء السبيل و انا ارشدك على طريقة ائمتك ائمة الهدى عليهم السلام و هى انّ الله عز و جل كان واحداً فى ذاته لا كثرة فيه بكل فرض و اعتبار ثم خلق المشيّة بنفسها و هى فعله و امكن به الامكانات و الممكنات على وجهٍ كلّى و هذه هى المشيّة الامكانيّة و محلها و متعلقها الامكانات و وقتها السرمد و هذه الثلاثة هى الوجود الراجح ثم كوّن من الامكانات بمشيته ما شاء و هذه المشية هى الاولى الّا انها تسمّى بالمشية الكونية كما ان الاولى تسمى بالمشيّة

الامكانية لان التسمية باعتبار المتعلق و خلق من المشية و المشاء مثالـهُ المسمى عند اهل البيت عليهم السلام بالمقامات كما قال الحجة عليه السلام فی دعاء شهر رجب و مقاماتك التی لا تعطيل لها فی كلّ مكانٍ يعرفُك بها من عرفك لا فرق بينك و بينها الّا انهم عبادُك و خلقك الدعاء، و يسمونه الحكماء بالعنوان و هو الذی يعرف الله به لانه عبارة عن وصف نفسه لمحمد و اله صلى الله عليه و اله و اظهر هيئة هياكله للانبياء عليهم السلام و اظهر اثار تلك الهيئات على هيئتها للعارفين من المؤمنين و هكذا فيه عرف الله من عرفه لا غير ذلك و هو بمنزلة قائم من زيد و كما ان قائم يدل على فاعل القيام لانه اسمه مع انه مركب من فعله و اثر فعله كذلك المثال فانه يدل على الصانع لانه الاسم الاكبر الذی استقر فی ظله فلايخرج منه الى غيره و هو من الفعل اعنی المشية و اثره اعنی الحقيقة المحمدية و كل ما صدر عن مشيته من ذاتٍ او صفة جوهر او عرض عين او معنى فعل او اثر لفظ او معنى مفهوم او مصداق ذهنی او خارجی فی الغيب او الشهادة او نفس الامر فهو اسم من اسمائه عز و جل الّا ان اعلاها و اقربها الاسم الاكبر و هو المثال ای المثل الاعلى ثم ابدال الاسم الاكبر و هی منه بمنزلة القيام من القائم و هو التوحيد و هی المعانی اربعةعشر معنى ثم الابواب و اعلاها العقل الكلی و هكذا و كل اثرٍ اسم لمؤثره الى الالفاظ و هی عالم برأسه مطابق لعالم الاعيان و فيه جميع ما يوجد فی عالم الاعيان و افراده مختلفة فی المراتب و الشرف بحسب مسمّياتها و الاسماء رتبتها من المسميات رتبة الصفات من الموصوفات و الظواهر من البواطن و كل الاسماء من جميع ما ذكرنا من المعنوية و اللفظية اعلاها و ادناها حادثة مخلوقة بفعله تعالى و فعله مخلوق بنفسه و وجوداتها كلها لم تكن شيئا ثم اخترعها ای وجوداتها لا من شیء لا اله الا هو خالق كل شیء.

و قول المصنف «على وجهٍ اشرف و اعلى» يشير به الى ان كل شیء فحقيقته فی ذات الله تعالى ربی بنحو اشرف و اعلى من نفس الشیء و تلك الحقائق موجودة بوجوده ای مع وجوده و ليست مجعولة و الاشياء الظاهرة

نزلت كنزول الاشعة من المنير و كنزول الاظلة من الشواخص و قد صرّح به فى هذا الكتاب و فى المشاعر و فى سائر كتبه و الملا محسن ذكر كما نقلنا عنه فلاحظه ان المكوّن لهذه الظاهرة تلك الحقائق الغير المجعولة و لكن بالله و فيه و هذا فى الكلمات المكنونة و قد تقدم ذكره و انما قالوا هذا لانهم يرون انهم متّحدون بذاته و صفاتهم عين صفاته الذاتيّة و ذلك انهم يعتقدون ان شيئا واحداً اذا نسب اليهم كان عبداً حادثا و اذا نسب اليه كان ربّا قديماً قال الملا محسن فى الكلمات المكنونة : كما انّ وجودنا بعينه هو وجوده تعالى الّا انه بالنسبة الينا محدث و بالنسبة اليه عز و جل قديم كذلك صفاتنا من الحيوٰة و العلم و القدرة و الارادة و غيرها فانها بعينها صفاته سبحانه الّا انها بالنسبة الينا محدثة و بالنسبة اليه قديمة لانها بالنسبة الينا صفة لنا ملحقة بنا و الحدوث اللازم لنا لازم لوصفِنا و بالنسبة اليه سبحانه قديمة لان صفاته لازمة لذاته القديمة و ان شئت ان تتعقل ذلك فانظر الى حياتك و تقيّدها بك فانك لاتجد الّا روحاً تختصّ بك و ذلك هو المحدث و متى رفعتَ النظر من اختصاصها بك و ذقتَ من حيث الشهود انّ كل حَيٍّ فى حياته كما انت فيها و شهدتَ سريان تلك الحيوٰة فى جميع الموجودات علمت انها بعينها هى الحيوٰة التى قامت بالحيّ الذى قام به العالم و هى الحيوٰة الالهية و كذلك سائر الصفات الّا ان الخلائق متفاوتون فيها بحسب تفاوت قابلياتها كما نبّهنا عليه غير مرّة و هذا احد معانى قول اميرالمؤمنين عليه السلام حيث قال كل شىء خاضع له و كل شىء قائم به غنى كل فقير وَ عز كل ذليل و قوّة كل ضعيف و مفزع كل ملهوف انتهى ، فتأمل فى كلام هذا الذى يصفونه بالفيض هل هو من كلام اهل ملّة الاسلام و قال فى الوافى : فان قيل الاعيان و استعداداتها فائضة من الحقّ سبحانه فهو جعلها كذلك قلتُ الاعيان ليست مجعولة بل هى صور علمية للاسماء الالهية لا تأخّر لها عن الحق سبحانه الّا بالذات لا بالزمان فهى ازليّة ابديّة غير متغيّرة و لا متبدلةٍ و المراد بالافاضة التأخر بحسب الذات لا غير انتهى .

و قوله :« و المراد بالافاضة » ، جواب عن سؤال مقدر و هو اذا كانت

فائضة عن الحقّ كانت حادثةً اجاب بان المراد بالافاضة التأخر بحسب الذات لا بالزمان فهى ازلية ابديّة الخ، و لايفهم ان المتأخر عن الذات لايكون هو الذات اذ الذات لاتتأخر عن نفسها و لا نعنى بالحادث الّا المسبوق بالغير مع انه يلزمه انها اذا تأخرت غايرت الذات فاذا كانت قديمة تعدّدت القدماء ثم يكون هو منها فكيف مات القديم و ان جعل حياته باقية لانها هى حيوٰة الله تعالى و انما نسبت اليه بالتخصيص الّذى هو الحدود الموهومة او المتحققة فى الامكان فقد جعل القديم يتجزأ و تتحدّد ابعاضه او كله لا حول و لا قوة الا بالله العلى العظيم.

قال: كما انّ ماهيّة الممكن موجودة بوجود ذلك الممكن مجعولة بجعل الوجود بالعرض الّا ان الواجب بالذات لا ماهيّة له لانه محض حقيقة الوجود بلا شوب مرتبةٍ لم يكن هو بحسبها غير موجودٍ و هذا من الحكمة المضنونةِ بها على غير اهلها المختصّ بدركها الكمّل من اهل الكشف و العرفان و هذه الاسماء ليست الفاظا و حروفا مسموعة و هذه المسموعات اللفظية هى اسماء الاسماء.

اقول: يريد انّ هذه الاسماء التى هى حقائق الاشياء و الصور العلمية فى الذات المقدسة بمنزلة الماهيّة للممكن فكما ان ماهية الممكن موجودة بوجود ذلك الممكن و مجعولة بجعل الوجود بالعرض لان الوجود موجود بنفسه و الماهية موجودة بالوجود الّا انّ الوجود مجعول اوّلاً و بالذّاتِ و الماهية غير مجعولة بنفسها و انما انجعلَتْ بجعل الوجود كذلك هذه الحقائق موجودة بوجود الواجب تعالى و حصلت بتبعية حصوله الواجب لكن الواجب لا ماهيّة له و الّا لكانت هذه الحقائق ماهيّته لكنه محض حقيقة الوجود و كلامه كما تقدم محض حقيقة الغلط و البطلان كما ذكرنا امّا اوّلا فلان الماهية هى الانّيّة و الهويّة التى بها يكون الشىء شيئا و ما لا ماهيّة له لا شيئيّة له و الله سبحانه شىء بحقيقة الشيئيّة فلا ماهية لشىء الّا آيةً لماهيته تعالى الّا ان ماهيّته هى وجوده بلا مغايرة بحالٍ من الاحوال وَ امّا ثانيا فلان هذه الحقائق اذا كانت موجودة بوجوده و لاجل انها موجودة بتبعية وجوده كانت متأخرة عنه بالذات و ما هو موجود

بالتّبعية غير ما هو موجود بالذات فلايكون هو ذاته بل هو مغاير له و امّا ثالِثا فلان قوله بجعل الوجود يدل بظاهره على انه مصنوع و هو لايرضى به الّا ان يكون اراد بالجعل تعليقه بماهيته فيلزمه مع ما بيّنّا من حدوثه ان يكون قوله بان الماهيّة مجعولة بجعل الوجود بالعرض انّ تعليقها بالعرض فتكون خارجة عن الذات و ليس خارج الذات الّا الامكان و اما رابعاً فانا قد بيّنّا ان الوجود الممكن لايكون الّا حادثا لانّه مشوب بغيره و المشوب لايكون قديما و لو قالوا انه تنزّل من الذات لكان التنزّل ولادة و هو تعالى لم يلد و لكان المتنزل حادثا لتغيّر احواله و امكنته و اوقاته و لو قالوا هو لم يتنزل و انّما تنزّلت اشباحهُ قلنا بينه و بين اشباحه افتراق او اجتماع فيكون حادثا و لو قالوا ليس بينهما افتراق و لا اجتماع قلنا اقتران و اثنينيّة فيكون حادثاً فان قالوا ليس ذلك قلنا يقولون هو ام يقولون هما فان قلتم هما لزم ما قلنا و ان قلتم هو قلنا فانتم تلك الحقائق التى فى الذات بلا مغايرة فانتم باعراضكم فى الذات و ان اعترفتم بحدوث الممكن وجب حدوث ماهيته التى هى العين الثابتة فى الذات عندكم فيكون محلّا للحوادث و امّا خامساً فاذا قلتم ان ماهية الممكن مجعولة بجعل الوجود ليس لها جعل بنفسها و هو باطل ايضا لانها مخالفة للوجود بل ضدّ له و لايمكن ان يكون جعل خاصّ بشيء ان يكون جعلاً لغيره كما لاتكون الحركة الخاصة باحداث الالف صالحة لاحداثِ الباء فلا بدّ لها من جعلٍ غير جعل الوجود الّا انّه مترتب عليه بل ماكان الوجود و الماهيّة الّا باربعةِ جَعَلاتٍ جعل الوجود و جعل الماهيّة من جعل الوجود جزؤ من سبعين جزءاً و جعل التّلازم بينهما و جعل الالزام بينهما فهذه اربعة جَعَلات مترتّبة على ترتيب الذكر كل لاحق جزء من سبعين جزءاً من سابقه و بين كل واحدٍ وَ بين الاخر سبعون سنة فى الدهر و تظهر الاربعة فى الزمان دفعة و امّا المجردات فبين كلٍّ واحد من الاربعة سبعون سنة مقدرة من السرمد فى الجعلات و تظهر المجردات فى الدّهر دفعة فمعنى قولهم انّ الوجود جعل اوّلا و بالذات و الماهيّة جعلت ثانيا و بالعرض انّ الوجود هو المقصود بالايجاد اذ به التذوّت لكنه لمّا لم يمكن تحققه و ظهوره بنفسه

لانه بسيط و ما سوى الله سبحانه لايكون بسيطا كما قال الرضا عليه السلام ان الله عز و جل لم يخلق شيئا فرداً قائماً بذاته للذى اراد من الدلالة على نفسه و اثبات وجوده ثم قرأ عليه السلام و من كل شىء خلقنا زوجين فلمّا تعذر خروج الوجود بدون الماهية خلق تعالى الماهيّة لاجل الوجود فلذا قيل جعلت ثانيا و بالعرض لانها غير مقصودة لذاتها لا انها ليست مجعولة بل مجعولة بجعلٍ خاصٍ بها غيرِ جعل الوجود و مثال ذلك انت تشترى فرساً لك فاذا اشتريت الفرس احتجتَ لشراء جُلٍّ لها فتشترى الجُلَّ لاجل الفرس فالفرسُ شراؤها لك اولاً و بالذات و الجُلّ شراؤه ثانياً و بالعرض فهو مقصود بالشراء الثانى الّا انه مترتب على شراء الفرس فافهم فقوله ان الماهيّة انجعلت بجعل الوجود و لا جعل لها و ربّما قالوا انّها ماشَمّت رَائحة الوجود فماادرى ما معنى كلامهم شىء من جملة الاشياء وضع له اسم لفظىٌ بازائه و لاشَمَّ رائحة الوجود فان ارادوا تلك الاعيان الثّابتة فقد قالوا انها ليست اموراً خارجة عن الحق تعالى بل هى ذاتيات الحق تعالى و ان ارادوا انها اذا اخذت من حيث مغايرتها للوجود فهى غير موجودةٍ فان لم تكن مغايرة للوجود فمن اين جاءَتْ سيّئاتُ المكلّف و هذه المعاصى اشياء كيف تكون من لاشىء و الحاصل ان كلامهم طويل عريض و لااقدر على ذكره كله و اذا ذكرتُ منه شيئاً لو استقصيتُ فى الرّد خرج عن الحد و لكن قد اذكر شيئا من كلامهم و اذكر قليلاً على قليلٍ منه تنبيهاً للغافلين و

من له فى الكون حظّ   لم يمت حتّى يناله

و قوله «لانه محض حقيقة الوجود بلا شوب مرتبةٍ لم يكن هو بحسبها غير موجود» نقول عليه اذا قال تلك الاعيان فى علمه الذى هو ذاته و قال الاعيان الثابتة فى ذاته و قال صهره فى الكلمات المكنونة فى كلمة يجمع بها بين نسبة المجعوليّة الى الماهية و نسبتها الى الوجود و نفيها عنها الى ان قال: فالوجود وجود ازلاً و ابداً و الماهية ماهيّة ازلاً و ابداً غير موجودة و لا معدومة ازلاً و ابداً و ليست هى فى منزلة بين الوجود و العدم بل انما وجوداتها بالعرض و تبعيّة الوجود لا بالذات و لهذا لا يسمى وجودا بل ثبوتا و من هنا يعلم ان الماهيات

عين الوجود و الحقيقة و ان كانت غيره بالاعتبار انتهى، فهذه الماهيات التى يشيرون اليها مرّة انّها عين الوجود و مرة ليست موجودة و لا معدومة و انها ثابتة لا موجودة هل هى فى الذات لانها فى العلم الذى هو الذات فقد حصل فى الذات شوب مرتبةٍ لم يكن هو بحسبها موجوداً بمحض الوجود لانها ليست موجودة ام هى خارجة عن الذات و قد تقرر ان كل خارج عن الذات فهو ممكن لان القديم هو الازل و الازل ذاته تعالى و ليس كما يتوهمه الجهّال من انّ الازل ظرف مكانى او زمانى و الواجب تعالى فى بعضه و لهذا يفرضون تعدّد القدماء و عندهم ليس المانع من التعدّد الّا دليل التّمانع او دليل الحكماء المستلزم للتركيب او دليل الفرجة المروى عن الصّادق عليه السلام حيث خاطبهم بما يفهمون و الّا فلايشكّون فى انه لولا مثل دليل التمانع المستلزم لفساد العالم و دليل الحكماء المستلزم للتركيب ممّا به الاشتراك و ممّا به الامْتياز و دليل الفرجة المستلزم للكثرة لا الى نهاية لَجازَ التعدّد فى القدماء لانّ الاَزل عندهم واسع لايتناهى فيَسَعُ كلّ ما يفرض كَوْنُهُ فيه بلَا نهايةٍ و يتوهّمونه مكاناً مرةً و تارة وَقْتاً فيقولون هو فى الازل و يريدون المكان و ربّما يستدلّ من قرأ خطبة النبى صلى الله عليه و اله يوم الغدير فى قوله عليه السلام و احاط بكل شىء علما و هو فى مكانه و قد يقولون الازل سابق للدّهر و هو الازلى يعنون قبل كل شىء و الابدى يعنون بعد كل شىء و كل ذلك لعدم معرفتهم بالازل و بما يقولون و ما يلزمهم من قولهم فانه اذا كان فى الازل و الازل ظرف له وقتىّ او مكانى تعدّدت القدماء لانه تعالى قديم و الازل قديم و ربّما ذهب بعضهم و منهم المصنف الى انه اعتبارىّ لا تحقّق له و لا ثبوت له فى الخارج كما قالوا فى القدم و الوجوب و الامكان محتجّين بانه لو كان القدم و الازل موجودَين لكان القدم قديما فيكون له قدم و يكون للازل ازل و للامكان امكان و ما اشبهها من الامور الاعتباريّة عندهم و يلزم الدَّور او التّسلسل و كلّ ذلك لعدم معرفتهم و عدم معرفتهم نشأ من اخذهِمْ معارفَهم و علومَهم من غير اهل الحقّ ائمة الهدى عليهم السلام لانّ النبى و اهل بيته صلى الله عليه و اله اقرّوا الناس على ظاهر

المعرفة و وعدوا من امن منهم و عمل من الصالحات بالجنّة كما قال تعالى فمن يعمل من الصالحات و هو مؤمن فلا كفران لسعيه و انّا له كاتبون فاصابة الحق لايكون الّا لرجلين رجل نظر و روى اخبارهم عليهم السلام و عرف الحق من عندهم بالتسليم لهم و الردّ اليهم فعرّفوه بالالهام حقّهم و معانى اخبارهم و مراداتهم صلّى الله عليهم و رجل لم يخرج فى معرفته عمّا عليه ظاهر المؤمنين و ترك كلّ ما خالفه من كلام الحكماء و الصوفيّة و رموزاتهم و ترك توغّلاتهم مما يخالف ما عليه عامّة المؤمنين و المسلمين و امّا من اتّبع اولئك و دخل معهم فى توغّلاتهم و تلوّناتِهم فانه لايصيب الحق و لقد رويتُ بطرقى المتصلة الى هرون بن موسى التلعكبرى عن محمد بن يعقوب الكلينى عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن ابن ابى عمير عن زيد الزرّاد قال سمعتُ اباعبدالله عليه السلام يقول اطلبوا العلم من معدن العلم و ايّاكم و الولائج فهم الصّادّون عن الله ثم قال عليه السلام ذهب العلم و بَقِيت غبَراتُ العلمِ فى اوعية سُوءٍ و احذروا باطنها فانّ فى باطنها الهلاك و عليكم بظاهرِها فانّ فى ظاهرها النجاة هـ. و المراد باوعية السّوء الناسُ غير الشيعة كما قال عليه السلام ان لنا اوعية نملؤها علما و حكما و ليست لها باهلٍ و مانملؤها الّا لتنقل الى شيعتِنا فانظروا الى ما فى الاوعية فخذوها ثم صَفّوها من الكدورة تأخذونها بيضاء نقيّة صافية و ايّاكم و الاوعية فانها وعاء سوءٍ فتنكّبوهاهـ. رويته بالطريق المذكور الى زيد قال حدّثنا جابر بن يزيد الجعفى قال سمعت اباجعفر عليهما السلام يقول الحديث، و العجب العجيب كيف يتركون مذهب ائمتهم عليهم السلام و يتّبعون مذهب مخالفيهم و يأوّلُونَ ما ورد عن ائمتهم عليهم السلام الموافق لما عليه عامّة المسلمين الى مراد مخالفيهم المخالف لما عليه عامة المسلمين و يقولون مع ذلك كله هذا مراد الائمة عليهم السلام حتّى انّهم يقولون ليس للهِ تعالى ان شاء فعل و ان شاء ترك و ليس لله لو شاء ان يهدى النّاسَ هدايتهم و ليس له فى جميع افعاله الّا وجه واحد كما ذكره الملّا محسن فى الوافى: و من ذلك اتفاق ائمتنا عليهم السلام على ان مشيّة اللهِ و ارادته حادثة

لم يرد عنهم خبر يوهم خِلافَ ذلك و هؤلاء اتّفقوا على ان ارادة الله تعالى قديمة و انها عين ذاته تعالى و انّ هذا مذهب الائمة عليهم السلام حتّى ان المصنف ذكر الارادة فى كتابه الكبير الاسفار و انها قديمة و هى عين ذاته و اطال فى ذلك الكلام جدّاً و هو يستدلّ على قدمها من العقل و النقل الى ان قال فعُلِم من هذه الايات و نظائرها ان ارادته تعالى للاشياء علمه بها وَ هُمٰا عين ذاته تعالى و امّا الحديث فمن الاحَاديث المروية عن ائمتنا و ساداتنا عليهم السلام فى الكافى و غيره فى باب الارادة ما ذكر فى الصحيح عن صفوان بن يحيى قال قلت لابى الحسن عليه السلام اخبرنى عن الارادة من الله و من الخلق فقال الارادة من الخلق الضمير و ما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل و امّا من اللهِ فارادته احداثه لا غير ذلك لانه لا يروّى و لا يهم و لا يفكّر و هذه الصفات منفيّة عنه و هى صفات الخلق فارادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ و لا نطق بلسانٍ و لا همّةٍ و لا تفكّر و لا كيف لذلك كما انه لا كيف له هـ. و لعلّ المراد من الضمير تصوّر الفعل و ما يبدو بعد ذلك و اعتقاد النفع فيه ثم انبعاث الشوق من القوّة الشوقيّة ثم تأكّده و اشتداده الى حيث يحصل الاجماع المسمى بالارادة فتلك مبادى الافعال الارادية القصديّة فينا و الله سبحانه مقدّس عن ذلك كله انتهى ما اردتُ نقله من كلامه و هو طويل فبالله عليك تأمّل حال هذا هو و اتباعه فى زعمهم ان الارادة قديمة و هى عين ذات الله سبحانه و يستدلون على دعويٰهم بمثل هذا الحديث الصحيح الصريح فى خلاف دعويٰهم فانه عليه السلام قال و اما من الله فارادته احداثه لا غير ذلك و قال فارادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون و المصنف يقول مراد الامام عليه السلام انها قديمة و انها عين ذاته تعالى تأويلاً لكلامه عليه السلام على كلام ائمته الصوفيّة الّذين هم و اتباعهم الولائج الصّادّون عن اللهِ و الامام عليه السلام ايّاهُمْ عَنى و انت ايّها النّاظر اذا كشف الله لك عن بصيرتك و نظرتَ فى كتبهم وجدتَ انّهم ماادركوا من الاقبال معشار عشيرٍ من الادبار و قوله «و هذا من الحكمة المضنونة بها على غير اهلها» المضنونة قياسه ان يقول المضنون لان الوصف جارٍ على غير مَن هو

له و هو بالضاد المعجمة بمعنى المبخول بها كما فى قوله تعالى و ما هو على الغيب بضنين اى ببخيل على قراءة الضاد و على قراءة الظاء المؤلّفة بمعنى مُتَّهَمٍ و يريد به المصنّف انّ ما ذكره من الاسرار التى بخل بها كبار الصوفيّة و اتباعهم من الحكماء عن غير امثالهم لانّ غيرهم لايقبلها و هو كما قال و ذلك لان غيرهم احد الرجلين اما رجل وفّقه الله لاقتفاء اثر ائمة الهدى عليهم السلام فبصّره الله ببركة اتّباعهم الهدى و الضلالة فلم يقبل كلام المصنف و الصوفيّة هداية من الله سبحانه و اِمّا رجل اخذ بظاهر ما عليه عامّة المسلمين و ترك ما خالفه فلم يقبل كلامهم لانّه مخالف لما عليه عامّة المسلمين و مراده من الكمّل كبار الصوفيّة و مَن وافقهم كابن عربى و الغزالىّ و البسطامى و ابن عطاءالله و عبدالكريم الجيلانى و امثالهم و ابى نصر الفارابى.

و قوله «و هذه الاسماء ليست الفاظاً» قد تقدّم الكلام عليه.

قال: و المعتنون بهذا العلم حقّقوا و دوّنوا مسائل كثيرة فيه على النظم الحكمى على ترتيب الحكمة الرسميّة المبتنى على مبادى و موضوعات و اقسام اصليّة و فرعيّة و مطالب و غايات لانقسام اسمائه العظام الى جواهر و اعراض و اعراضها الى مقولاتٍ تسعةٍ من كمّ و كيفٍ و اينٍ و وضعٍ و متى و اضافة و جِدَةٍ و فعل و انفعال على انّ الجميع بسائط عقلية موجودة بوجود واحدٍ واجِبٍ لذاته و هذا من عجائب اسرار عظمة الله.

اقول قوله بهذا العلم الظاهر ان المراد من هذا العلم علم الحكمة النظرية التى هى علم باحوال اعيان الموجودات على ما هى عليه بحسب الطاقة البشريّة و يحتمل اَن يراد منه العلم الجفرى المتعلق باحوال الاسماء اللفظية للتصرف فى الاسماء المعنويّة و على الاول لايشار به الى كل ما يتضمنه حدّ الحكمة بل الى ما يتعلّق بالصّفات لانها هى الاسماء و يبحثون فيها فيما يتعلق بموضوعاتها و علل اكوانها و مباديها و غاياتها و ما يتبع ذلك من كونها اصلية او فرعيّة لانها تنقسم الى جواهر و اعراض و الجواهر الى مفارقات و برازخ و مادّيّات و الى علويات و سفليّات و الى ثابتة و متغيّرة و الاعراض الى لازمة و غير لازمة و الى قارّة و

غير قارة و الى صدوريّة و ظهورية و تحققية و عروضيّة و كلها الى المقولات التسع كمّ و كيف و اينٍ و متى و وضعٍ و اضافةٍ و مُلْكٍ و فعلٍ و انفعال عند الحكماء او الى اثنين و عشرين عند المتكلّمين عشرة مشروطة بالحيوٰة و هى القدرة و الاعتقادَ و الظن و النظر و الارادة و الكراهة و النفرة و الشهوة و الالم و الادراك و اثناعشر غير مشروطةٍ بها و هى الحيوٰة و الاكوان و الالوان و الطعوم و الروائح و الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و الاصوات و الاعتماد و التأليف و زاد بعضهم البقاء و زاد بعض الفناء عرضاً لا فى مَحلٍّ فهذه اربعة و عشرون عرضاً على اختلاف الحكماء و المتكلّمين فى الاعراض و المتكفّل به علم المَبْدء لان كل ما يتضمّن حدّ الحكمة يبحثون فيه ايضا عن المسمى بل عن ذاته تعالى عن ذلك و الصوفية قد يطلقون الاسم على الذات المتّصفة بالصفات كَمُسمَّى اللهِ و نحن نقول اعلى ما يصدق عليه الاسم العنوان الذى يسمونه الائمة عليهم السلام بالمقامات و العلامات ثم الفعل ثم المعانى ثم الابواب و هكذا و قد بيّنّا سابقاً ان المقامات مثل القائم لزيد و هو الفعل و محلّه الحامل له كالحديدة المحميّة بالنار و انّ الفعل كالحركة التى بها اَحْدَثَ زيدٌ القِيٰام و الفعل تتعدد اسماؤه باعتبار متعلقه كالمشية و الاختراع و كالارادة و الابداع و كالقدر و القضاء و الامضاء و الاذن و انّ المعانى اثر فعله كالقيام و هى معانى افعاله كالحقيقة المحمديّة و انّ الابواب هم الملائكة العالون كعقل الكل و روح الكل و نفس الكل و طبيعة الكل وَ عَلَى الثانى ما يبحثون فيها على حسب مطالبِهِمْ و يقولُونَ ان اللفظية محلّ المعنويّة و متعلّقها و صفتُها و ظاهرها كما قال امير المؤمنين عليه السلام الروح فى الجسد كالمعنى فى اللّفظِ هـ. فكما ان الجسد محلّ الروح و متعلّقها و صفتها و ظاهرها و كل ما يراد اَنْ يتوصّل به الى الروح فانما هو بواسطة الجسد فكذلك اللفظ الذى هو للمعنى بمنزلة الجسدِ للرّوح و يتصرفون فيها بحسب مطالبهم عند ارادة اتّصال الطالب بالمطلوب بمزج اسم الطالب باسم المطلوب و يوسّطون بين الاسمين اسم المالك المطلوب منه الحاجة و هو الله سبحانه و تعالى و يمزجون بين حروفها بالتكسير

الكبير او المتوسط او الصغير او بالتبديل الحار بالبارد و الرطب باليابس او العكس او بالتعديل بزيادة الحروف المعدّلة او بالتبديل كبسط الطبيعي و بسط الغريزى و بسط الترفعي بالترقى بالاحاد الى العشرات و بها الى المأت و هكذا او بالتوليد كالتضارب و اخذ المناسب او المواخى او المعادى او المحابب او المباغض او بالظلمانية بالنورانية او بالعكس او بتعديل القوى بالتكسير المتوسط او بالوفق او بمراعاة المسرودة و الملفوظة و المكتوبة و ما اشبه ذلك ممّا هو مذكور فى علم الهيمياء و يجذبون بها معانيها اى الاسماء المعنويّة و ينزّلونها الى مطالبهم فيسخّرون بها الملائكة و الجن و الخلق و الكواكب و العناصر و المعادن و النباتات و سائر الحيوانات و كلّ ذلك بما اودعَ فى اسمائه تعالى من ازِمّة امور الاشياء كلها ذلك تقدير العزيز العليم.

و قول المصنّف «على ان الجميع بسائط عقلية» يشير به الى ان كلّ الاسماء مجردات و ليس كما قال بل منها مجردات كالتى عناها من الصور العلميّة و منها مادّيّات و منها اعراض جسمانية و منها برازخ و منها الفاظ و كيف لاتكون اَسْماء الْاَسْماء اَسْماءً و تكون اعراض الاعراض اعراضاً فان صفة الصفة صفة كما هو مقرّر مما لا اشتباه فيه و الفقهاء من علمائنا رضوان الله عليهم اجمعوا على تحريم مسّ نقش اسم الله للمحدِث مع انه ظرف للّفظىّ و يطلقون على النقش الاسم حقيقة و لكن جعل اللفظى او النقش الدال عليه ليس باسمٍ لله تعالى جهْلٌ و غباوة.

و قوله «موجودة بوجودٍ واحدٍ واجبٍ لذاته» يشير به الى انّها موجودة بوجود الله تعالى و قد قلنا سابقاً هل هى فى ذاتِه ام خارج ذاته و على الاوّل هل هى غيره بان يعلم بان فى ذاته شيئا غيرها ام لا و على الفرض الاول من الاول هل هو محيط بها ام هى محيطة به ام متمازجانِ و على الثانى من الاوّل هل مفهومه مغاير لمفهومها ام لا فعلى كونه فى ذاته مغايرة له ان كان محيطا بها كان ظرفاً لغيره و ان كانت محيطة به كان محصوراً و ان كانا متمازجين لم يكن صمداً لانه ايضا ظرف و للغير فيه مدخل و على كونها عين ذاته و غيرها

بالمفهوم كما يقوله هؤلاء يكون بسيطاً باعتبارٍ و مركّباً باعتبارٍ و هم يقولون آيَةُ ذلك اَنَّ الصُّور المتعدّدة فى الْمرايا لشخصٍ واحدٍ وُجُودُهَا نَفْسُ وُجُودِ ذلك الشَّخْص و لهذا اذا تحرّكَ تحرّكَتْ بحركته لان وجودها نفس وجودهِ و ليس الاَمْر كَما يُظَنُّ لِانَّ الصُّور فى المرايا لَيْس وجودها نفسَ وُجودِ المقابل و الّا لَمافقدَتْها ذاتُه فى حَالٍ وَاِنّمَا وُجُودُهَا هيئة صورتهِ المنفصلةُ لان صورته المتّصِلَة ليسَتْ هى الّتى فى المرءاة و انّما التى فى المرءاة هَيْئَتُهَا الاشراقيّة و هى كالشعاع الواقع عَلى الجدار من الشَّمْسِ و الشعاع وجوده من اشراق الشَّمْسِ و كثافة الجدار ماهيته يتوقّف ظهورهُ عليها و كذا الصُّوَر الّتى فى المرايا فَاِنّها هَيْئاتُ صورة المقابلِ و هى الهَيْئاتُ المنفصلة بمعنى اَنَّها لَيْسَتْ هى العَارِضَة عَلى الشخص لا بمعنى انّها منقطعةٌ عن الهيئة العارضة بل تستمدّ منها وجودُها مَدَداً سيّالاً و هذا المدد هو وجودها و مَاهيتها هَيْئة المِرءاةِ كما تقدَّمَ فوجودُ هذه الصور من اِشْرَاقِ الهيئة العارضة و هو فى فَيْضِه واحِدٌ من الهيئةِ العَارضةِ و لكنّه منبسطٌ على المرايا فهو متكثّر فى المَرايَا و ليس هو وجودَ العَارضة على الشخص لانَّهُ منْ اِشْراقِهَا فضلاً عَنْ اَنْ يكونَ هو وجودَ الشاخِص و اين هذا من ذاك و انما اكرّر هذا و مثله ليستقرّ فى اذهانِ النّاظرين اذ بدون الترديد و التّكرير لايكاد يستقرّ لعدم انسهم بمثل هذه الحكمة.

قال: قاعدة فاعلية كل فاعلٍ امّا بالطّبع او بالقسر او بالتّسخير اَوْ بالقصد او بالرّضا او بالعناية او بالتّجلّى و ما سوى الثلاثة الأُوَل اِرَاديٌّ البتّة و القسمان الاولان خاليان عن الارادة البتّة و امّا الثالث فيحتمل الامرين و صانع العالم فاعل بالطبع عند الدّهريّة و الطباعيّة و بالقصد مع الداعى عند بعض المتكلّمين و بالقصد الخالى عنه عند الاكثر منهم و بالرّضا عند الاشراقيّين و بالعناية عند المشّائينَ و بالتَّجَلّى عند الصُّوفيّين و لكلٍّ وجهةٌ هو مُوَلّيها فاسْتبقوا الخيرات.

اَقُولُ: قال المصنّف فى الكتاب الكبير: و اذا علمتَ اقسام الفاعل فاعلم انه ذهب جمع من الطباعيّة و الدّهريّة خذلهم الله الى ان مبدء الكلّ فاعل بالطبع و جمهور المتكلمين الى انّه فاعل بالقصدِ و الشيخ الرّئيس وفاقاً لجمهور

المشّائينَ الى ان فاعليته للاشياءِ الخارجيّة بالعِنايةِ و الصورِ العلميّة الحاصلة فى ذاته على رأيهم بالرِّضا و صاحب الاشراق تبعاً لحكماء الفرسِ و الرّواقيين الى انه فاعل الكلّ بالمعنى الاخير و سنحقق لك فى مستأنف الكلام فى الاصول الاتية ان شاء اللّهُ تعالى ان فاعل الكل لايجوز اتّصافه بالفاعلية باحد الوجوه الثلاثة الأُوَل و ان ذاته ارفع من ان تكون فاعلاً بالمعنى الرابع لاستلزامِه مع قطع النّظر عن الاضطرار التكثر بل التجسم، تعالى عن ذلك علوا كبيراً فهو امّا فاعل بالعناية او بالرضا و على ايّ الوجهين فهو فاعل بالاختيار بمعنى ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل لا بالايجاب كما توهمه الجماهيْر من الناسِ فان صحّة الشرطيّة غير متعلقةٍ بصدق شيءٍ من مقدّمها و تاليها بل وجوبه او كذبه بل امتناعه الّا ان الحق هو الاول منهما فان فاعل الكل كما سيجيء يعلم الكلّ قبل الوجود بعلمٍ هو عين ذاتِه فيكون علمه بالاشياء الذى هو عين ذاته منشأ لوجودها فيكونُ فاعلاً بالعناية، انتهى كلامه، و قد فسّروا الفاعل بالطبع فقالوا الفاعل بالطبع مَن يصدر عنه الفعل بمقتضى طبيعته بلا شعورٍ منه بما فَعَلَ و لا ارادةٍ و يكون فعله ملائِماً لطبعِه و الفاعل بالقسر هو الذى يصدر عنه الفعل بغير ارادته سواء كان عن شعور ام لا و يكون على خلاف محبته و الفاعل بالتسخير هو الذى يصدر عنه الفعل بمقتضى ارادة المسخِّر و داعيه و يكون ذلك منه اعم من شعوره و ارادته و رضاه و الفاعل بالجبر هو ان يفعل المختار بغير اختياره بل بارادة مجبره و الفاعل بالقَصْدِ هو الذى يفعل بارادتِه لغرضه المقصود بفعلِه سواء كان بسبب معونة حصول الدَّواعى و انتفاء الموانع ام بنفس ارادته و الفاعل بالرضا و هو الذى يكون علمه الذاتى علةً لوجود مفاعيله و عين معلوميّتها له عين وجودها عنهُ و علمه بها عين فعلِه لها بلا اختلافٍ فى شيءٍ من ذلك و الفاعل بالعناية و هو الذى يكون فعله تابعاً لعلمه بوجه الخبر فى ذلك الفعل فى نفس الامر فيفعل عن ذلك العلم من غير قَصْدٍ زائدٍ على ذلك العلم و الفاعل بالتَّجلّى هو ان يلقى مثاله فى هويّاتِ الاشياء بحسب قوابلها اقول و هذه التعاريف لهذه المعانى و كلّ من قال بواحدٍ من هذه الثمانية اراد منه ما ذكرنا و فيها كلها مناقشات منهم

فكلّ واحدٍ من اهل هذه الاقوال يناقش فيما سوى ما اختاره و المصنف هنا و في سائر كتبه قال ما سوى الثلاثة الأُوَل اراديّ البتّة و القسمان الاوّلان خاليان عن الارادة البتّة و امّا الثّالث فيحتمل الامرين ، و اقول اَمّا ما كان بالطّبع فلاينافي الارادة بل قد يكون مع الارادة اذ قد يريد مقتضى طبيعته فيقع الفعل بالداعيَيْنِ و ما قيل من انه ما لايكون له داعٍ غير ميل الطّبيعة لاينافي مشاركة الارادة لما قرّرنا في كثيرٍ ممّا كتبنا من ان كلّ حادث فهو من الوجود و لَيْسَ بعد اللهِ عز و جل غير الوجود و هو شعور و اختيار و ارادة و تمييز و فهم و حيوة فكل شيء فيه هذه الصفات بحسبه فما كان قريباً من المبدء كانت فيه هذه الاوصاف اقوى و ما بعد كانت اضعف فالاقوى كنوع الانسان و الاضعف كالجمادات و ما بينهما بنسبة مرتبته من الوجود فالحجر ينزل بطبعه هذا في الظاهر و امّا في الواقع فكما قرّرنا في الفوائد و شرحها انّ الحجر خلقه الله من اسفل مراتب الوجود و فيه ما في الانسان بنسبة وجوده و لهذا يسبّح الله فقال تعالى و ان من شيء الّا يسبّح بحمده و لكن لاتفقهون تسبيحهم و قال تعالى و خلق الليل و النهار و الشمس و القمر كلّ في فلك يسبحون فقال تسبيحهم و يسبحون و لم يقل تسبيحها و يسبحن بل ذكرهم تعالى بضمير العقلاء و كذلك قوله تعالى فقال لها اى للسماء و للاَرْضِ ائتِيا طوعاً اوْ كرهاً قالتا اتينا طائعين و لم يقل طائعَاتٍ و الاخْبار الدالّة على تكليف الجماد و النّبات اكثر من ان تذكر و كلّ ذلك لايكون الّا مع الشعور و الاختيار و الارادة و امّا الحجر في نزوله بطبعه فهو مختار و مريدٌ للنزول لان الله سبحانه و كَّلَ به ملكا ينزل به الى ما يريد سبحانه و ركز في طبيعته شهوة طاعة الملك فهو ينزل ظاهراً بطبعه و باطنا باختياره و ارادته و اذا دفعه دافع الى الهواء صعِد حتّى تنتهي قوّة الدافع و حقيقته ان عضو الدافع و كّل الله به ملكا اقوى من الملك المنزل للحجر و ركز في الملك المنزل محبة طاعة الملك المصعِد و شهوتها فيرفع الحجر بشهوته و ارادته تبعا لشهوة الملك المنزل و ارادته حتى تنتهي قوّة الدافع التى هى طبق قوّة الملك المصعِد فينزل بالحجر كذلك فهو في نزوله بطبعه و مختار و مريد و كذا في صعوده بالدفع الّا ان ارادته للصعود لذاته

ناقصة و الدافع متمّم لها و اعلم ان ما ذكرته و ان كان بعيداً عن افهام الناس الّا انّه مذهب ائمة الهُدَى عليهم السلام و ما ذكرته لك فهو معقوله و الكتاب و السنة ناطقانِ بذلك و بادلّته و لكن يطول الكلام بذكرها فقول المصنف بان ما كان بالطبع فهو خال عن الارادة البتّة جارٍ على مذاق العوام و امّا الخواص فعندهم ان ليس فى العالم شىء بالقسر بل كله اختيار و لكن هذه الثمانية التى ذكر كلّها مختارة مريدة الّا انّ الاختيار فى سبعةٍ منها ناقص و هى ما سوى ما بالقصدِ فانه يقع بارادة و اختيار تامّين اما الثلاثة الأُوَل فهو يوافقنا على عدم وجود اختيار تام فيها فلاتصلح لفاعلية المختار و امّا ما كان بالرضا فانه اذا قال علمه الذاتى علّة لوجود مفاعيله فان اراد بالعلة علّة الكون فالعلم من حيث هو علم لايكون علة الكون و انما علّة الكون الذات اذ العلم من حيث هو لايكون مؤثرا و ان اراد علّة التكوين فلاتكون الّا للفعل لانّ العلم ليس هو المكوّن به و لا المكوِن فلايصلح الفعل بالرضا خاصة من القادر المختار الّا كونه مصاحباً للفعل بالقصدِ و امّا الفاعل بالعناية فيلزم منه اِمّا الجبر فى الافعال الاختياريّة و اِمّا كون الاشياء قديمة غير مجعولة و الكلّ باطل لعدم القصد الزائدِ على العلم و لمساواته للايجاب لان الموجب هو الذى لايتخلّف عنه مفعوله و الفاعل بالعناية اذا كان علمه الذى هو ذاته هو العلة لا غيره و هو علّة تامّة فقد كان فاعلاً بالايجاب و هٰذا ظاهر و امّا ما كان بالتجلّى كما تقوله الصوفية و هو ان يلقى الفاعل مثاله فى هويّات الاشياء بحسب قوابلها فاذا ارادوا به انّ الهويّات هى الصور العلميّة الغير المجعولة سواء قيل انّها فى علمه الذى هو ذاته ام مُعَلّقة به كالظلّ بذى الظلّ فهذا باطل لاستلزامه اثباتَ اشياء غير الله سبحانه لم يكن محدِثاً لها و ان ارادوا به انّ الهويّات الملقى فيها هى نفس القوابل و انما قيل بحسب قوابلها ان الملقَى و هو المثال قد تختلف جهاته و كمّياته و كيفيّاته و رُتَبُهُ و امكِنتُه و اوقاته و اوضاعه و ما اشبه ذلك من المشخّصات و هذه هى حدود القابلية و الانفعال المسمى بالصورة و بالماهية بالمعنى الاول كما مرَّ و هى من نفسِ المثال الملقى من حيث نفسه و هو متقدم بالذات مساوِقٌ لَها فى الظهور كالكسر و

الانكسارِ و انّ المراد بالالقاء تحقّق المثال و ظهوره بشرائط الظهور و التّحقّق الّتى هى المذكورة و انّ المراد بالمثال هو وصف اللهِ نفسه الفَهْوانىّ لعبده و هو الوصف المُحْدث الّذى ظهر به لعبده و هو حقيقة عبده منه تعالى و هو المسمى بنور الله فى قوله عليه السلام فانه يَنْظر بنور اللهِ و هو الفؤاد لعبده و هو المسمى بالوجود عندهم و هو المادّة عندنا فإنْ اَرادُوا هذا كما ذكرنا فهو حَقٌّ و قد اشارَ امير المؤمنين عليه السَّلام الى ما ذكرنا بقوله لاتحيط به الْاَوْهَامُ بَلْ تجلى لها بهَا و بها امتنعَ منها و اليها حَاكمها و كلّ جزئىّ مما ذكرنا ان ارادوا غيره فهو باطل و كل ما ذكرنا قد ذكرنا ما يدلّ عليه دلالة قطعيّة و نذكر فيما بعد و ان ارادوا بالمثال شيئا ليس بمجعولٍ فهو باطل لان الالقاء لايتعلّق الّا بالحادث لانه انزاله من رتبته الى غيرها و ان جعلوه حادثا و جعلوا الهويّات الملقى فيها ليست مجعولة فهو باطل لانّ الحادث مجعول و لايحلّ مجعول فى غير مجعولٍ و ان جعلوها مجعولة و هى لم تكن صورة المثال المجعول كان الحاصل منهما مركّبا و ليس ذاتا واحدة فهو باطل و ان جعلوا المثال هو الفعل فهو باطل لان المثال هو الملقى و الفعل هو الالقاء و الحاصل انه تعالى انّما خلق المادة للمخلوق و المخلوق لايقدر على الظهور بدون ضميمة هى هويّته و هى الماهيّة بالمعنى الاوّل كما تقدم و الصورة فخلق له ثانياً و بالعرض الماهيّة على تفصيل ما مر فراجِعْ.

و قول المصنّف فى كتابه الكبير كما نقلنا: «و ان ذاته ارفع من ان تكون فاعلاً بالمعنى الرابع لاستلزامه مع قطع النظر عن الاضطرارِ التكثّرَ بل التجسمَ تعالى عن ذلك علوّا كبيراً» يريد بالرابع ان يكون فاعلاً بالقصدِ غلطٌ دخل عليه من قواعده التى منها انه يفعل بذاته و تعالى عن ذلك علوا كبيراً لانّه يلزم منه ما يذهب اليه من ان الخلق تنتهى الى ذاته و معلوم انّ مَن انتهى غيره اليه فهما حادثان لما يلزم بينهما من الاتصال او الانفصال و الافتراق او الاجتماع و لذا قال امير المؤمنين عليه السلام انتهى المخلوق الَى مثله وَ اَلْجأَهُ الطلبُ الى شكله هـ. و انما هو فاعل بفعله و فعله مشيته و ارادته كما تقدم فى حديث الكاظم عليه

السلام و فعله تعالى واحد الى كل شيء كما قال تعالى و ما امرنا الّا واحدة و قال ما خلقكم و لا بعثكم الّا كنفسٍ واحدةٍ الّا انه لـه رؤسٌ بعـدد جميع الخلـق كـلّ رأسٍ يتعلّق بممكنٍ يحدثه لايصلح لاحداث غيره و الفعلُ خلقـه الله بنفسـه اى نفس الفعل و اقامه بنفسـه قيام صُدورٍ و تحقّق و لا كيف لـه لانّ الكيـف انمـا حدث به فالقصد التخصيصى التّشخصى منسوبٌ الى خُصُوص الرّأس المختص بالمقصود لما بينهما من التوافق و ان كان بالله تعالى هـذا وصـفٌ فـى الغائـب و نظيرهُ فى الشاهد انه اذا حلّت الشمس برج الحمل سخن العالم السفلى بحرارة الشمس لقربها من أُفقِنَا و كان موافقاً لوجود الرطوبة من فصل الشتاء فاجتمعت الحرارة و الرطوبة اللتانِ جعلهما الله علة الكون فينبت النبات و كـل شجرة بـل كل ورقة لها حصّة من علّـة الكـون لاتصلح لغيرهـا فتنبسـط علـة الكـون و هـى واحدة على جميع الاشجار و النبات و الورق و الثمر و كلّ شـيء لـه حصّـة منهـا تختصُّ به لاتصلح لغيره و المخصّص الـذى عنـه القصـد ارادة اللـه تعـالى و هـى فعله فقال تعالى يسقى بمآءٍ واحدٍ و نفضّل بعضها على بعضٍ فى الاكل فالتفضيل لبعضٍ على بعضٍ لايكون بالاهمال و الاتّفاق بدون قصدٍ كما تقوله الدهرية و لا بنفس الذات البحت تعالى لما يلزم من المفسدة فلم يبق الّا بـرؤس الارادة و امـا الاضطرار فانّما يلزم على القول بالرضا او بالعناية كمـا ينطـق بـه تعريفهمـا لمـن يطلبُ صريح الحقّ القول بالايجاب و امّا التكثر و التجسم فانما يلزم بانـه تعـالى فاعل بذاته و ان الخلق ينتهى الى ذاته تعالى لاختلاف احوال ذاته فانه قبل الفعل وحده و بعد الفعل كان معه غيره و قبل الفعل غير فاعل و بعـد الفعـل فاعـل فـاذا نسبت الحالتان الى ذاته جاء المحذور و لايجيء شيء منه اذا قلنا انه تعـالى قبـل الفعل انما هو هو و بعد الفعل كان الفعل ليس فى الازل الـذى هـو الـذات الحق تعالى بـل هـو فـى رتبـة الوجـود الـراجح و هـو نفـس الفعـل و المشـية و الارادة الاسماء متعددة و المعنى واحـدٌ كمـا قـال الرضـا عليـه السـلام لعمـران الصـابى المشية و الارادة و الابداع اسماؤها ثلاثة و معناها واحد و كان الفعـل دون الازل فى السرمد الّذى هو الوجود الراجح و محلّـه الامكـان المسـمّى بـالعُمقِ الاكبـر

كما فى دعاء السِّمات و كان المفعول دون الفعل فى الدهر و عالم الكون فما دونه فى الزمان فلم تتغيّر حالة ذات الحق تعالى بل كان و لم يكن معه غيره و هو الآن على ما كان و تغيير الاحوال انّما هو فى الفعل باعتبار متعلّقه فالفعل و الامكان و السّرمد خلقها الله و هى الوجود الراجح لم يظهر شىء منها قبل الاخر و هو عندنا هو الوجود المطلق و العقل الكلّى و الدهر و الممكن هى الوجود المقيد بالقيود و الشرائط و ان كان بعضها اَبْسَطَ من بعضٍ بمعنى اقلّ تركيبا و شرائط و محدّد الجهات و الزمان و المكان هى عالم الاجسام على تفصيل ربّما نذكره و الحاصل القول الحقّ انّ فاعل العالم فاعل بالقصدِ و الاختيار كما قاله المتكلمون و ان كان على غير ما فهموا و قول المصنف «و على ايّ الوجهين فهو فاعل بالاختيار، الى اخره» يعنى بالوجهين بالعناية او بالرضا لانه فى بعض كتبه رجّح انه فاعل بالرضا و فى بعضها رجّح انه فاعل بالعناية و من عرف معنى ما ارادوا منهما قطع بانَّ الفاعِلَ باحدِهما لايكون مختاراً و لكن المصنّف لمّا نسب الفعل الى نفس الذات و حكم بانتهاء الخلق الى الحق تعالى فحكم بربط الحادث بالقديم لايسعه تفريعاً على ذينِك الاصلين الا القول بالوجهين و لم يجسر على انكار الاختيار قال و على ايّ الوجهين فهو فاعل بالاختيار و الاختيار الذى فسّره صاحب الشريعة صلّى الله عليه و اله و معناه انّه ان شاء فعل و ان شاء ترك لانّ هذا هو المعنى الّذى تفهمه سائر المكلّفين و حيث امره الله عز و جل بالتبليغ اوحى اليه و ماارسلنا من رسول الّا بلسان قومه ليبيّن لهم و قومه صلى الله عليه و اله لم يفهموا من معنى الاختيار الّا هذا فان كان معناه غير هذا فمابلّغ رسالة ربه و انا و المؤمنون نشهد ان لا اله الّا الله وحده لا شريك له و ان محمدا صلى الله عليه و اله عبده و رسوله و انه قد بلّغ عن الله جميع ما امره كما امره فصدق الله و صدق رسوله و بلّغ المرسلون ما امروا به و انّ اله الذين هم خلفاؤه ادّوا ما ادّى اليهم كما امرهم و حفظوا ما استحفظهم اللهم صل على محمد و اهل بيته الطيبين و على جميع الانبياء و المرسَلين و المصنّف لاجل التطبيق على القول باحد الوجهين اى الرضا او العناية فسّر الاختيار بما يلزَمُ منه الاضطرار فانّ

تَفْسيره انّما يخفى على من لم يسلك طريق اهل العصمة عليهم السلام و امّا من اقتصَر على سلوكِ طريقهم صَلّى الله عليهم فلايكاد يخفى عليه شيء من الحق فقال فاعل بالاختيار بمعنى ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل لا بالايجاب و انا اقول هذا التفسير عين الايجاب و ذلك لان المشية عنده هى الذات فيكون معنى ان شاء فعل انّ الذات فعلت و قوله «و ان لم يشأ لم يفعل» معناه الذات مافعلت و يكون المعنى انّه ليس كل ممكن فى العقل خلقه نعم لو قال كما نقول بان المشية هى الفعل صح له نصف كلامه و هو ان شاء فعل لانّ هذا مما لا ريبَ فيه و امّا المغالطة فى التعبير فشيء لايحتاج الى بيانه هنا لان المعنى ظاهر انه اذا اراد ان يفعل فعل و امّا النصف الاخر فانه و ان قال بحدوث المشية لم يكن لقوله و ان لم يشأ لم يفعل معنى غير انّه اذا لم يفعل لم يفعل و ان فرضها مغايرة للفعل صحّ له ظاهراً الثانى و لكن ليس هذا معنى الاختيار الكامل لان المختار الكامل يفعل بارادته و يترك بارادته لا انّه اذا لم يرد لم يفعل لان هذا معلوم ضرورة و لو تنزّلنا قلنا ان قال بحدوث المشيّة و الارادة صح ان قوله ينفى الايجاب و لكن الاشكال توجّه عليه من جهة قوله بان المشيّة هى الذات تعالى فان المعنى يكون الذات فعل و الذات لم يفعل فان هذا لاينافى الايجاب فان القائلين بالايجاب لايقولون بان كل ما يمكن كوّنه تكويناً متّصِلاً بالازل لانهم لاينكرون تجدّد ما تحت فلك القمر آناً فآناً و ان قالوا بانه تعالى علة تامّة و العلّة لايتخلّف عنها معلولها كما نقل عن ثاليس الحكيم الملطى لانهم يريدون انه تعالى علّة تامة فى الفاعلية و جملة العالم من حيث المجموع وجد بلا فصلٍ و لكنهم لاينكرون الشؤن المتجدّدة بانّها لم تكن قبل هذا التجدّد المحسوس و لاينكرون امكان ايجاد شخصٍ يمشى فى اصفهان فمن انكره بناء على ما يذهبون اليه من انه ليس له تعالى الّا وجه واحد فى الاشياء فلايعلم شخصا كذلك و الّا لوجب ايجاده فانّا به مؤمنون و بالجملة الفاعل المختار الذى يفعل بارادته و يترك الفعل بارادته لا انّه هو الذى اذا لم يرد لم يفعل لان هذا معلوم عندنا و ليس من معنى الاختيار و انما هو من المضحكات.

و قوله «و لكلٍّ وجهة هو مولّيها فاستبقوا الخيرات» يريد به هو و اهل ملّته من كبار الصوفيّة ما اشرنا اليه فى شرح المشاعر من زعمهم انّ الله تعالى ربّى سلك بكلٍّ مَن طلب معرفته طريقا و الطّرق و ان كانت متباينة مختلفة و ربّما استشهد بعضهم على ان جميع هذه المتناقضة تؤدّى الى الله تعالى بالسفن الجارية بريح واحدةٍ سفينة تغرّب و سفينة تشرّق و سفينةٌ تسير جنوباً و اخرى شمالا و الريح واحدة فالاختلاف فى معارفهم من الله سبحانه و اقول: امّا الصوفيّة فهذا ينطبق على مذهبهم من ان الهادى و المضل و فاعل الخير و فاعل الشّر هو الله سبحانه وحده لا شريك له و ليس لشىءٍ من خلقه من المكلّفين و غيرهم فعل و انما الافعال افعاله لايسئل عما يفعل و هم يسئلون و امّا مثل المصنف الذى يثبِتُ الاختيار للعبدِ فكيف يقول بهذا تبعاً لغيره كأنه له اهلُ ملّةٍ.

قال: قاعدة مشرقيّة فى حدوث العالم، «العالَم كلّه حادث زمانى» اذ كلّ ما فيه مسبوق الوجود بعَدم زمانى متجدّدٍ بمعنى الّا هويّة من الهويّات و لا شخصٌ من الاشخاص فلكاً او عنصراً بسيطاً كان او مركّبا جوهرا كان اوْ عرضاً الّا و قد سبق عدمُه وجودَه و وجودُه عدمَه سبقاً زمانِيّاً و بالجملة كلّ جسمٍ و جسمانى متعلق الوجود بالمادّة بوجه من الوجوه فهو متجدّد الهوية غير ثابت الوجود و الشخصيّة.

اقول قوله: العالم كلّه حادث زمانى ما يريد به من العالم ظاهر كلامه انّه يريد به كل ما سوى الله تعالى فانّه صرّح فى الكتاب الكبير الاسفار انَّ الزمان لم يسبقه شىء الّا البارى عز و جلّ و كلامه هنا مشعر بذلك و كلامه فى ما يأتى يشعر بانكار المجردات الجزئيّة و انّ الكلية ليست من ما سوى الله تعالى و يأتى كلامه و الكلام عليه و ايضا هو مصرّح بانّ الزمان سابق على العالم كله و البارئ تعالى متقدم عليه فاذا كان الزمان ظرفا ماجاز اَن يكون سابقا لانه ح ليْس بظرف لانّ الظّرف لايكون بدون المظروف و هو مدّة و المدّة لاىّ شىء هى اهى لنفسها ام لا لشىء لا جائز منهما شىء و الشّىء الموجود لايوجد الّا بوجود

و ماهيّة و مرادنا من الوجود المادّة و هي في كلِّ شيءٍ بحسبه و من الماهيّة الصورة تتركّب من حدودٍ هَنْدسيّةٍ يتشخّص بها الموجود و تتمايز باختلافها الموجودات و هي الكمو هو هُنا مقدار حصّة المادة للموجود و الكيفمن بياض او سواد او غيرهما و الرتبةو هي مقام الموجود بالنسبة الى مبدئه في القرب اَوِ البعد و الجهةمن كونه اَمام شيءٍ او خلفه او يمينا او شمالا او اعلى او اسفل و المكانالذى يحلّ فيه و الوقتالذى يوجد فيه و الوضعفي ترتيب بعض اجزائه بالنسبة الى البعض الاخر او الى الامور الخارجة و هذا الاخير هو السادس من الحدود الصوريّة ان جعلنا الكم نوعيّا في الحصة المادّية و الّا فهو اعني الوضع من اللواحق للستة لانها هي الايام التي يوجد فيها المحدث كالانسان مثلا اُحْدِثَ و خُلِقَ في ستةِ اَيّام يوم النطفة و يوم العلقة و يوم المضغة و يوم العظام و يوم يكسى لحما و يوم ينشأ خلقاً آخر يعني تنفخ فيه الروح و كَالسّتة الايام للسمٰوات و الارض يوم العقل و يوم النفس و يوم الطبيعة و يوم جوهر الهباء و يوم المثال و يوم الجسم او المادة و الصورة و الفصول الاربعة و قدثبت بالدليل النقلي و الوجداني انّ النفوس ليست زمانيّة اذ لو كانت زمانيّة لمانظرَتْ ما مضى من الزمان و ما يأتي منه في الزمان الحاضر فتجمع ما بَيْنَ امْسِ و اليوم وَ غَدٍ و لايمكن للاجسام العنصريّة ذلك فدلّ بانها ليست بزمانيّةٍ نعم نحن لانقول بما يذهبون اليه من انّ المراد بالتّجرّد عدم المادة و الصورة اصلا اذ هذا التجرّد مختصّ بالحق عز و جل لانه محض التحقّق و الثبوت الذاتي الذى لايتناهي بذاته في التحقّق و الثبوت الذاتيَيْنِ و انّما نقول انها مجردة عن المادة العنصريّة و المدّة الزمانيّة نعم هي اجسام غير عنصريّة و الاجسام الّتي وضع لها هذا اللفظ تصدق على اربعة اجسام جسمعنصري و هو المعروف و جسمفلكي و هو اجسام الافلاك التّسعة و ما فيها من اَجرام الكواكب السيّارة و غيرها و جسمبرزخي و هو جسم مقداري له طول و عرض و عمق بلا مادة و هو الجسم المثالي الظلي الشّبَحِيُّ و هو الّذى يسمونه التّعليمي و هو الذى يسمون عالمه العلوى بهُورقِلْيَا يعني ملكا اخر و عالمه السفلي بجابلقا و جابَرْسَا الشرقيّة

و الغريبّة و جسم مجرّد عنها مُفارق بذاته مقارِنٌ بفعله و هو النفس و هي اعلى مراتب الاجسام و الملائكة النفسانيّة كذلك و هي مرتبة اطراف الارض و نهاياتها حتّى انه يصدق ان يقال ان النفس و ما فيها من الصور العلمية اعْلى الاجسام الارضيّة لقوله تعالى افلايرون انّا نأتى الارض ننقصها من اَطرافها قال عليه السلام يعنى بموت العلماء و المراد ان الصور العلمية و محالّها و هى نفوس العلماء اطراف الارض و الطرف النهاية و الى هذا الاشارة بقوله تعالى و الارض وضعها للانام فيها فاكهة اى نفس الامام عليه السلام و مَا انبتَ فيها من العلوم و قال تعالى فلينظر الانسان الى طعامه اى الى علمه من اين يأخذه انّا صببنا الماء صبّا اى العلم ثمّ شققنا الارض شَقّا يعنى قلب الامام عليه السلام كما روى عنهم عليهم السلام فانبتنا فيها حبّا اى الحُبّ و العلم به و عِنَباً سكر المعرفة و قضباً ما ظهر من الاعتقادات و العوامّ الذين هم انعام العلماءِ و زيتوناً و هو الكرم الشرعى و نخلاً و هو الايمان الاية، فالنفس ارض و العقل سماء و السّماء رفعها صلّى الله عليه و اله فالجسمانِ الاولان فى الزمان و الثالث اَسْفله فى الزمان و اعلاه فى الدّهر لان الزمان لايتجاوز الاجسام العنصرية و الفلكية فاوّل الزمان مساوق لمحدّب محدّد الجهات و لمكانه فالثلاثة متساوقة فى الوجود اعنى الظهور و الكون فى الاعيان و الاوّل و الثالث نُطلِق عليهما الجَسدَ فى اصطلاحنا كما ذكرناه فى اجوبة مسائل الشاه و الرابع فى وسط الدهر كما ان السمٰوات السبع فى وسط الزمان.

و قول المصنّف «اذ كلُّ ما فيه مسبوق الوجود بعدمٍ زمانى» مصادرة على مراده من دخول النفوس فى الزمان بذواتها مع انه لاينكر كونها مفارقةً بذواتها و ان قارنت بافعالها بل هى اعلى رتبةً من الطبيعة و هى خارجة عن الزمان اعنى طبيعة الكل و ما تناسل منها و ان اقترنت بافعالها كالنفس و الطبيعة اعلى رتبةً من جوهر الهباء و هو خارج عن الزمان بذاته و هو الحِصَص النّوعيّة قبل تعلّق الفُصول بها من عالم البَرْزخ الّذى هو عالم المثال فانّها آخر المجرّدات فاذا تعلّقت بها الفصول خرجت الانواع المادّية لتنزّلها من عالم الغيب الى عَالمِ

الشهادةِ و قد قال عز و جلّ و ان من شيء الّا عندنا خزآئنه و ماننزّله الّا بقدرٍ معلومٍ، و على قول علماء العلم الطَّبيعيّ انّ اوّل ما خلق الله طبيعة الحرارة و اصلها من الحركة الكونية التى هى قدرة الله تعالى و علّة العلل فى الاشياء المتحرّكات ثم خلق الله تعالى طبيعة البرودة و اصلها من السكون الكونى الذى هو قدرة اللهِ تعالى و علة العلل فى الاشياء الساكنات فهذا اول زوجين خلقهما الله تعالى مما قال الله تعالى و من كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكّرون ثم تحرّك الحارّ على البارد بسرّ ما اودع الله فيه من الحركة المذكورة فامتزجَا فتولّد من الحرارة اليبوسة و تولّد من البرودة الرطوبة فكانت طبائع اربع مفردات فى جسمٍ واحدٍ روحانى و هو اوّل مزاجٍ بسيطٍ ثم صعِدَتِ الحرارةُ بالرطوبة فخلق الله منها الحيوٰة و الافلاك العلويّات و هبطت البرودة مع اليبوسة الى اسفل فخلق الله منها طبيعة الموت و الافلاك السفليات ثم افتقرت الاجسام الموات الى اَرْوَاحِها الّتى صعدت عنها فادار الله سبحانه و تعالى الفلك الاعلى على الاسفل دورة ثانية فامتزجت الحرارة بالبرودة و الرطوبة باليبوسة فتولّدت العناصر الاربعة و ذلك انه حصل من مزاج الحرارة مع اليبوسة عنصر النار و حصل من مزاج الحرارة مع الرطوبة عنصر الهواء و حصل من مزاج البرودة مع الرطوبة عنصر الماء و حصل من مزاج البُرودةِ و اليبوسة عنصر الارض فهذا مزاج العناصر و هو مركب لازدواج الطبائع مرّتين فخلق الله منه العوالم العلوية الى آخر كلام الحكيم محمد بْن ابراهيم الصّنبرى فى كتاب الرحمة فى الطّبِّ فصرّح انّ الاربع قبل ازدواج بعضها ببعض كانت فى جسم واحد روحانيّ و ذلك لان البسائط قبل تركيبها اجسام جوهريّة مجردة فوق الزمان كما ذكروا فى جوهر الهباء و كذلك الحيوان الذى هو الجنس فانه قبل تعلّق حصص الفصول بحِصَصِه من عالم الغيب و هو جوهر مجرّد عن العَناصر و الزمان فاذا تركبت الحصص بفصولِها نزلَتْ الى عالم المادّيات بتركّبها لانّ الحيوان قبل تعلق حصص الفصول بحصصه مؤلّف من طبيعتين جوهريتَيْن روحانيّتَيْنِ الحرارة و الرطوبة كما اشار اليه الصنبرى فى الكلام السابق و بالجملة فالزّمان ظرف للاجسام المركبة من

الطبائع العلويّة منها البَسائط المؤلّفة من طبيعتين و السفليّة المركبة من اربع طبائع و اَمّا مَا كان عَالِياً عن التركيب و التّأليف فهو قبل الزمان لما اشرنا اليه من دليل الحكمة القاطِع من انّ النفس لو كانت فى الزمان لكانت مقارنةً بذاتها و لَمَاخرجَتْ عنه حين جمعت بين ماضى الزمان و حاله و مستقبله لانّ الزمان غير قارّ الذات فلاتجتمع اجزاؤه فيه و انّما تجتمع فى روحه و نفسه الذى هو الدهر لان الزمان نقطة فى الدّهر فانّ النفس التى هى فى الدهر فى الجسد الذى هو فى الزمان كالدهر فى الزمان لانه نفس الزمان و روحه فافهم و لقد اشار ابن سيناء فى ابياته الّتى نظمها فى الروح الى ما قلنا فى قوله :

فكأنّها برقٌ تألّقَ بالحمَى ثم انطوَى فكأنّه لم يلمَعِ

يشير الى قصر مدّة تعلّقِها بالجسد فانها كالبرق لمعت من عالمها من الدّهر على الجسد ثم انطوت و رجعت الى عالمها فكأنها لقصر مدة تعلّقِها لم تَلمعِ فليس وجوها(وجودها ظ) بزمانيٍ كما توهمه المصنّف بل هى فوق الزمان و فوقها العقل و فوق العقل الماء الذى جعل الله منه كلّ شىء حىّ حتّى العقل الذى اخرجه المصنف مما سوى الله عز و جل لانه ان كان عنده هو الله تعالى و النصوص المتفق عليها بانّ الله اوّل ما خلق العقل يطرحُها فهذا شىء اخر و ان كان عنده انه غير الله و صدّق بالاحاديث المتّفق عليها فهو شىء خلقه الله من الماء و الماء قبله و هو الوجود و هو اوّل فائضٍ من فعل الله تعالى و هو الحقيقة المحمديّة و كلّ هذه قبل الزمان و معنى اوّل ما خلق العقل انه ما خلق من الوجود المقيّد لانّ ما يطلق عليه اسم الوجود ثلاثةٌ الوجودالحقّ هو الله سبحانه و الوجودالمطلق و هو فعله و هو ذاتٌ متحققةٌ تذوّتَتْ بهيئة تذوُّتِها جميع الذوات لان جميع الذوات اَعْراضٌ و آثار لها خلقه الله بنفسه اى نفس الفعْل و اقامه به و الوجودالمقيّد هو سائر المفعولات اوّلها العقل و امّا نور الانوار اعنى الحقيقة المحمديّة ففى الحاقها بالمطلق لانها سابقةٌ على العقل و العقل اوّل ما خلق الله فيكون العقل بمنزلة الباء من بسملة الفاتحة من القرءان لانّه الكتاب

التدوينى و هو طبق الكتاب التكوينى الذى اوّله العقل و يكون نور الانْوار صلى الله عليه و اله بمنزلة المداد الذى كتب منه القرءان فانه كان مصنوعا قبل الكتابة اَو الحاقها بالمقيّد لانّها من المفعولات لا من الفعل و يكون اوليّة العقل اضافيةً وجهانٍو قد ذكر الشيخ علاءالدّولة السّمنانى فى حواشيه المعلقة بالفتوحات على قول ابن عربى : ليس فى نفس الامر الّا وجود الحق ، فكتب عليه بلى و لكن ظهر من فيض جوده بجوده مظاهره فللفيض وجود مطلق و للمظاهر وجود مقيّد و للمفيض وجود حقّو قال ابن عربى فى موضع اخر منه : اذ الحق هو الوجود ليس الّا ، فكتب المحشّى عليه بلى هو الوجود الحقّ و لفعله وجود مطلق و لاثره وجود مقيّد .

اقول : و لقد اَصَابَ الشيخ علاءالدَّوْلَةِ الحَقَّ فى تقسيم ما يُطْلقُ عليه الوجود الّا اَنّه عند قول ابن عربى بعد تحقيق الوجود المستفاد و عدميّة الماهيّات الممكنة ، و لقد نبّهتُك على امرٍ عظيمٍ ان تنبّهتَ له و عَقَلْتَه فهو عين كلّ شىءٍ فى الظهور ما هو عين الاشياء فى ذواتها سبحانه و تعالى بل هو هو و الاشياء اشياء كتبَ ، فى حاشيته على كلام ابن عربى هذا بل اصبتَ فكن ثابتاً على هذا القولو اقول انّ هذا الشيخ انخدع بعبارة ابن عربى لانّ ابن عربى يريد بانه تعالى عينها فى الظهور انه تعالى هو وجودها و امّا الاشياء من حيث هى هى فهى ماهيات معدومة و ليس مراده ما توهّمه هذا الشيخ المحشّى و لو عرف مراده لماقال له بل اصبتَ فكن ثابتاً على هذا القولو الحاصل ان الفعل اعنى الوجود المطلق و ما صدر عنه من نور الانوار صلّى الله عليه و اله و العقل الكلّى و ما تناسل منه و الروح الكلى و ما تناسل منه و النفس و الطبيعة الكليّتان و ما تناسل منهما و جوهر الهباء او الطبائع الاربع كما فى العلم الطّبيعى كما مرّ قبل تزاوجها كلّها قبل الزمانو المُصَنّف صرّح انّه ليس قبل الزمانِ الّا البارى عزّ و جلّ و امّا المجردات كالعَقْل و الرُّوح الكلّيّيْنِ و عالم الامر فهذه اشياء ليست ممّا سوى الله تعالى عن ذلك فجوّز سبقها على الزّمانِ لكونها عنده غير مكوّنة و الزمان ليس من الوجود المطلق بل هو من المقيّد و صاحب الشَّريعة صلّى الله

عليه و اله آخْبر انّ العَقل اوّلُ مَخْلوقٍ فهو قبل الزّمان فقوله «اذ كلّ ما فيه مسبوق بعدمٍ زَمانى» لا اشكال فيه و انّما الاشكال فى مثل النفوس فان كونها فيه ليس بصحيح و قوله «مسبوق بعدمٍ» ليس بصحيح على مذهبه لان العدم عنده ليس بشىء و ما ليس بشىء لايكون سابقا نعم على مذهبنا من ان العدم شىء مخلوق يصحّ لان المراد به عدم الكون و هو موجود بالوجود الامكانى بل الكونى و يؤيّده ما رواه فى البحار بسنده الى على بن يونس بن بهمن انه (ظ) قال للرضا عليه السلام جعلتُ فداءك ان اصحابنا اختلفوا فقال فى اىّ شىء اختلفوا فتداخلنى من ذلك شىء فلم يحضرنى الّا ما قلت جُعِلتُ فداءك من ذلك ما اختلف فيه زرارة و هشام بن الحكم فقال زرارة النفى ليس بشىءٍ و ليس بمخلوق و قال هشام شىء مخلوق فقال لى قل فى هذا بقول هشام و لاتقل بقَول زرارة هـ. الّا اذا اوّلَ المصنّف قوله على معنى ان كلّ شىءٍ ليس موجوداً فى رتبة ما فوقه و يصح قوله الّا فى اعلى الاشياء الزمانيّة فانه على قوله مسبوق بعدمٍ ازلىّ سواء فرض الاعلى شيئا مساوقاً للزمان ام اوّل جزءٍ من الزمان و ان فرض الزمان المقدّر فهو مخلوق و الّا فلا شىء.

و قوله «الّا و قد سبق عدمُهُ وجودَهُ و وجودُهُ عدمَهُ» امّا الفقرة الأُولى و هى سبق عدمُهُ وجودَهُ مراده منها ظاهر من كلامه و امّا الثانية فمرادُه انّ وجوده وجود اللهِ تعالى و لكنه حين انحطّ فى رتبة ارتباطه بالماهيّة نسب اليه الكون الزمانى فبلحاظ المقترِن سبَق عدمُه اى عدمُ اقترانه وجودَه اى وجودَه مقترناً مربوطا بالماهيّة التى ماشمّت رائحة الوجود لذاتها و بلحاظ ذاته و تقدّسها سبق عدَمَ اقترانه حين تنزّل الى الزمان قبل الاقتران و كلّ هذه الامور التى يخبطون فيها خبط عشواء يكشف عنها قول امير المؤمنين عليه السلام ذهب مَن ذهبَ الى غيرنا الى عيونٍ كدرةٍ يفرغ بعضها فى بعضٍ و ذهب مَن ذهبَ الينا الى عيونٍ صافيةٍ تجرى بامر اللهِ لا نفادَ لها هـ.

و قوله «و بالجملة كل جسمٍ اَوْ جسمانى متعلِّق الوجود بالمادّة، الى آخره» فيه اشارة الى انّ المجرّداتٍ لا مادّةَ لها كالعقلِ و الرّوح من امر الله

الكلّيّين و الى كلّ مادىّ او كان وجوده متعلّقاً بالمادة بوجهٍ من الوُجوه متجدّد الهويّة غير ثابت الوجود و الشّخصيّة فهو ابداً فى النُّموّ و الذّبُولِ سواء كان جسماً ام جسمانيّاً فى كلّ شىء بِحَسبِه يشير به الى انّ المجردات المذكورة ثابتة الوجود غير متجدّدة الهويّة و هذا اعنى ان المجردات لا مادّة لها شىء نقلوه عن اوائل الحكماء و لم يعرفوا مرادهم لانهم ارادوا الّا مادّة لها عنصريّة و لا مدّة لها زمانيّة و لها مادّة جَوْهريّة و مُدَدٌ دهريّة و اَنّ لها خَلْقاً و رزقاً و موتاً و حيوٰة و اَنّ لها تجدُّداً و نقصاً بنموٍّ و ذبولٍ معنويّة من نوعها و كيف يريدون انّها ثابتة لا تجدّد لها و لا تَبدُّل و لَا تَغَيُّر يعتريها و هم يُشَرّكونها مع الاجسام العنصرية فيقولون كلّ ممكنٍ زوْجٌ تركيبى و يحكمون بانَّها مَخْلُوقة مفتقرةٌ لذاتها الى المدَد من فيض جودِ خالقِها فى تكوّنها و فى بقائها و انّ كلّ ما فاض عن امر الله الفعلى الذى يعبّر عنه بكن فانه قائم به قيامَ صدورٍ كقيام الكلام بحركة المتكلّم من حلقه و لهاته و لسانه و اسنانه و شفاته من قلع او قرع او ضغطٍ و المحتاج فى بقائه الى المدد لايكون الّا متجدّد الهويّة غير ثابت الوجود و الشخصيّة بل هى اشدّ و اسرع استدارة على علّتِها الممدّة لها من الاجسام المادّية بما لايكادُ ينضبط لكن لمّا كانت عظيمة واسعة عامة كانَتْ لعِظَمِها كالسَّاكنةِ على نَحْوِ ما قالَ تعالى وَ تَرَى الجبالَ تحسبها جامدةً و هى تمرّ مرّ السحاب، نعم على رأى المصنّف انّها ليست من الخلق و لا ممّا سوى الله تعالى بل هى موجودة بوجوده لكونِها لوازم ذاته ليست متجدّدة و ليس فيها ما بالقوّة بل كلّ ما لها بالفعل لانها قديمة ازليّة و امّا عند اهل الحقّ محمدٍ و اله صلّى الله عليه و اله فهى كغيرها من الخلق فى الحاجة و الافتقار و التلقّى و التجدّد و كذلك عند الانبياء عليهم السلام و عند مَن اخذ عنهم من الحكماء.

قال: ببرهانٍ لاح لنا من عند الله لاجل التّدبر فى بعض ايات كتابه العزيز مثل قوله تعالى بل هم فى لبسٍ من خلقٍ جديدٍ و قولِه و ما نحن بمسبوقين على ان نبدّلَ امثالكم و نُنشِئكم فيما لاتعلمون و قوله و ترى الجبال تحسَبُهَا جامِدةً و هى تمرّ مَرّ السّحاب و غير ذلك من الاياتِ المشيرة الى تجدّد هذا العالم و

دثوره و الدلالة على زوال الدنيا و انقطاعِها كقولهِكلّ من عليها فانٍ و يبقى وجه ربّك ذو الجلالِ و الاكرام و قولهو السمٰوات مطويات بيمينه و قولِهان يشأ يذهبكم و يأت بخلقٍ جديدٍ و قولِهانا نحن نرث الارض و مَن عليها و الينا يرجعون و هذا البرهان مأخوذ من اثبات تجدّد الطبيعة الّتى هى صورة جوهريّة سارية فى الجسم و هى مبدء لحركته و سكونه و ما من جسم الّا و فيه هذا الجوهرى الصورى السارى فى جميع اجزائه و هو مبدء قريبٌ لميله سواء كان ذا مَيْل بالفِعْلِ او بالقوّة مستديرٍ او مستقيمٍ و المُستقيم الى المركز اَوْ مِن المركز و هو ابداً فى التحوّل و التبدّل و السَّيلان بحسب جوهر ذاته .

اقول : ما ذكره من كونِ هٰذَا من برهانٍ لاح لنا الى اخره ، فهو صحيح بانّ الايات باعتبار تأويلها دلّ على تغيير الاشياء فى كلّ آنٍ و تبديلها بمعنى صوغ ما انكسر منها لا بمعنى الاتيان بغيرها المشابه لها او ببَدَلٍ منها فانّ قولهبل هم فى لَبْسٍ من خلقٍ جديد ظاهر فى اَنّ المرادَ بالتَّبْديل انّما هو بالكسر بما يُغيّر وَ الصوغ له و الّا لماقالبل هم اذ لو كان اللبس لغيرهم من امثالهم من الخَلْق الجَديد لم يقلبل هم و لم يقلعلى ان نبدّل امثالكم و ننشِئكم و انما المراد بالتبديل الكسر و الصوغ كما اذا كسرتَ الخاتم و صغته فقد بدّلْتَهُ فهو هو و هو بدله و غيره و الّا لكان الخلق الجديد لم يفعل حسنات الخلق الاوّل و لا سيّئاتهم ثم مَن يحشر يوم القيٰمة هل هو الخلق الاول العامل ام الخَلْق الثّانى فان كان الاوّل كان الجديد عبثا و ان كان الثانى سقط الوعد و الوعيد و الثّواب و العقاب وَ الانشاءُ هُوَ الصَّوْغ فى الاطْوار الكونيّة بما لهم ممّا لهم و مما تَحَلّلَ منهم ممَّا خرَجَ عن التّركيب الَى رتبة الْبُخارِ او الهباء او الى البرزخ من هورقليا اوْ الى الدّهر او الى الامكانِ فيُعَاد و يُصَاغ به فى كلّ طورٍ فى اىّ صورةٍ اقتضتها قابليّته من الاعتقادات و الاقوال و الاعمال و الاحوال فى رجوعِه الَى الله تعالى اى الى حكمه على مقتَضى مَبْدَئِه و منتهاهو امّا كون الجبال تمرّ مرّ السحاب فلعظمها تسير سيْرَ السّحابِ و مع هذا يراها النّاظر اليها لكِبَرِها كالساكنة و الجبال و سائر الجمادات و المعادن وَ النباتات كالحيوانات و الشهادة كالغيبفجميع العالم

عندنا المجرّد و المادّىّ العنصرى كُلّه مُتَجِّدد و مُتَبَدِّل على نَحْوِ ما ذكرنا الّا اَنّ الجسم و الجسمانى اكثر اَعْراضاً و اَشدّ تغيّراً فلِذا نسَبوهُ الى الدثور و المراد بهذا الدّثور على ما اشرنا اليه لا ما يتوهّم من الفَناء و العَدم فانّ ما دَخل فى ملك الله سبحانه لايخرج عنه و لان الاجسام و الجسمانيات لمّا نزلت الى الدنيا دار التكليف لحقتها الاعراض الدنياويّة الغريبة لفائدة الابتلاء و الاختبار فى التكليف و لتتغير الاجْسام فيكون سبباً داعياً الى الانتقال منها فاذا انتقلوا منْها صَاعِدين الى ما خلقوا لاجله القوا الاعراض الغريبة فى مباديها فكانت اظهر دثوراً و الافلاك اخفى دثوراً فَتُكْشَط و يبدّل و المجردات اشدّ خفاءً فاذا نظرتَ اليها حسبتها جامدة و هو تمرّ مَرّ السحاب كالجبال و هى دليل المجردات و فى تفسير ظاهر الظّاهر الجبال جمع جبلّة بمعنى الطبيعة على غير قياس الظاهر فافهم، و قوله تعالى كل من عليها فانٍ اى متغيّر و منتقل لا بمعنى منعدم و ذكر مَن على الدنيا لاينفى مَنْ على غيرها، و قوله تعالىو يبقى وجه ربك ذو الجلال و الاكرام المراد بالوجه ظاهراً علل الاشياء المتغيّرة و باطِنا مباديها و اعلاها و اجمعُها المقامات و اركانها عليهم السلام و هو باقٍ عند المصنّف ببقاءِ الله تعالى لا ببقائِه لانّه عنده قديمٌ و هو عنده من لوازم الذات سبحانه و عندنا انّه باقٍ ببقاءِ الله عز و جل و هو حقيقة محمد و اله و انوارهم صلّى الله عليه و اله و لَا شكّ فى كونِه مفتقراً الى امدادِ الله سبحانه فى تكوّنه و فى بقائه كيف و هو مخلوق محدث كما اَخبر به صلى الله عليه و اله و قد قال عليه السلامالّلهم زدنى فيك تحيّراً و هو كناية عن الامداد بما ليس عنده و قال تعالىو قل ربّ زدنى علماً و هذا ظاهرٌ و قولهان يشأ يذهبْكم و يأت بخلقٍ جديد من تأويله انّه يُذْهِب صُوَرَهم باَنْ يكسرهم بالكسر الاصغر فى هذه الدّنيا بما يتحلّل منهم و يأتِ بخلقٍ جديد بان يصوغهم بما يتجدّد لهم من الامداد على نحو ما تقدّم و بالكسر الاكبر فى القبور كذلك و قولهانا نحن نرث الارض و من عليها و اَلَيْنا يرجعون يشيرُ به الى ما بين نفخة الصعق و نفخة الفزع فانه تعالى بعد فناء الخلق و انقطاع النفخة و موت المُسْتَثنَيْنَ جبرءيل و ميكائيل و اسرافيل و عزرائيل

ينادى عز و جل على لسان وجهه الباقى بما معناه يا ارض اين ساكنوكِ اين المتكبّرون اين الذين اكلوا رزقى و عبدوا غيرى لمن الملك اليوم فلايجيبه احد فيردّ على نفسه و يقول لله الواحد القهّار و فى رواية ان المجيب هو الوجه الباقى فهذا معنى نرث لانه اخبر بفناء الخلق فعادَتْ الارض الى امره خالية من ساكنيها كما بدأها منه.

و قوله «و هذا البرهان مأخوذ من اثبات تجدّد الطبيعة، الى قوله و سكونه» يريد به ما ذهب اليه من ان علّة الربط بين الحادث و القديم انما هى الطبيعة و الحكماء ذهبوا الى ان العلّة هى الحركة و المصنّف جعل الطبيعة مبدأ للحركة عكس الحكماء و نحن قد بيّنا فيما مضى و فى شرح المشاعر و فى كل موضع من كتُبنا و رسائلنا ذكرنا هذا فيه اَنّهُ لا ربط بين الحادث و القديم فان ذلك مما يوجب الحدوث فى المترابطَيْنِ و امّا الحكماء الاوائل الذين اخذوا الحكمة من الانبياء عليهم السلام فمرادهم بالربطِ الانْتساب الى فعله تعالى لا الى ذاته و ذلك لانهم يرون ان الفعل خلقه الله تعالى بنفسه و هو ذات استفادت سائر الذوات ذاتيّاتها من فاضل ذاتها كما استفادت الكتابة هيئاتها من فاضل هيئة حركة يد الكاتب و سائر الخلق تنتهى الى فعله و نسبته الى ذات الحق عز و جل نسبة الحركة من الشخص و هذه الحركة هى علّة الربط الانتسابى و الحكماء المشّاؤن و من حذا حذوهم يأخذون ظواهر الحكمة فذهبوا الى ان الحادث مرتبط بالقديم و علّة الرّبط حركة الحادث لانهم مايعرفون من الفعل الّا الامر الاعتبارى و المصنف حذا حذوهم فى اثباتِ الرَّبْط الحقيقى و اعتباريّة الفعل و خالفهم فى علّة الربط و قال ان الحركة مسبوقة بالمتحرّك و المتحرك هو الطبيعة الّتى هى مبدء الحركة فبنى جميع مسايل الربط فى جميع كتبه على هذا الرأى و نحن نقول لو اريد فى علّةِ الرَّبْطِ عَلَى فَرْضِ القول بِه حَرَكة الحادث كان قَوْل المُصَنِّف بالطَّبيعةِ اَوْلَى لانّ الحركة عَرض وَ العَرض تَمام قبوله للوجود وجود المعروض فتكونُ مسبوقةً بالجَوْهَرِ و هُنَا هو الطبيعة لانّها مَبْدَءُ المَيْلِ وَ هُو الحركَةُ لكن الاوائل يريدون بالرَّبْط الانتساب و بالحركة الفعل اذ

هى المفهوم من الفعل و نسبة الفعل اليه عز و جل نسبة الحركة و ان كان ذاتا بالنّسبة الى ما صدر عنه و ما صدر عنه اثره فهو فى التّمثيل بمنزلةِ ضَرَب الفِعْل المَاضى وَ مَا صَدَرَ بمنزلةِ الاثر المؤكِّدِ مثل ضرَب ضَرْباً فاذا اردتَ ضرب الايات لمعرفة هذا فزيدٌ آيةٌ لمعرفة اللهِ تعالى و ضَرَبَ آيةٌ لِفعْلِه و ضَرْباً آية لِاَوَّلِ صَادرٍ عن الفعْل و تلك الامثال نضربها للناس وَ مايَعْقِلُها الّا العَالمون سَنُريهم اياٰتِنا فى الافاقِ و فى انفسهم و امّا كون الطبيعة صورة جوهريّة فصحيح فى طبيعة الشَّىْء اِذَا اريد التّعبير عنها و هذه غير ما يراد من طبيعة الكل التى يشيرونَ بها الى ركنِ العرشِ الْاَحْمر الذى هو الملك المؤكل (الموكل ظ) بملائكة الحجب المُسَمَّيْنَ بالكَرُوبيّين و هو يستمدُّ منه جبريل عليه السلام و الى بعض ما ذكرنا من هذه الاوصاف اشار الاشراقيّون وَ بعض ذكره الصوفيّة و بعض ذكر فى الاخبار عن الائمة عليهم السلام و ظاهره انه الكسر الاوّل بعد الصوغ الاول اذ كل شيء انما يتمّ بصَوْغينِ و كسرين و يكمل بثلاثة و ثلاثة كما يشير العلم الطبيعى المكتوم اليه مثلا اوّل صوغ الاشياء ايجاد معانيها فى العقل و وسطه ايجادُ رَقائِقها فى الروح و اخره و تمامه ايجاد صورها الجوهرية فى النفس ثم اوّل كسرِها اذابةُ هذه الصُّور فى مدة اربعمائة سنة من سنى الزمان فى الطّبيعةِ هذه و فيها هو الكسر الاوّل ثُمَّ الصوغ الثانى و اوّله التخْصيص المسمى فى اصطلاحهم بجوهر الهباء و تمامه تعلّقُ الصّور المثالية بموادّها و هو الذرّ الثانى الذى خرجوا به فى الدّنيا و قد تمّ الشىء بكسرين و صوغَيْنِ فلذا كانوا مميّزين الّا اَنّ بنيتهم لم تبلغ الكمال فى هذه الدّار لانّها ليست دار بقاءٍ فلمّا اراد سبحانه بقاءهم الدّائم كسرهم بعد اَنْ اَمٰاتَهم فى القبور و هو الكسر الاكبر الذى يكون بعده الصوغ الكامل المقتضى للبقاء الدّائم ثم كسر ارواحهم بين النفختين فى مقابل كسرهم الاوّل فى الطبيعة فى مدّة اربعمائة سنةٍ ثم عند النفخة الثانية يصوغهم الصّوغ الذى يقتضى البقاء الدّائم و لايحتمل الفناء و الفسَاد انّ الله لايخلف الميعاد و امّا باطنه فهو الملك الّذى على ملائكة الحجب ثم اعلم انّ المصنّف بنى علمه على الْمَسائل القشريّة و البسَها من الفاظ الحقيقيّة

حتى توهّم الاكثر انّ ذوقه تجاوز الحدّ لعَدم معرفتهم بحقائقِ الاشياء.

فقوله «انَّ الطبيعة صورة جوهريّة» يريد طبيعة الأَجْسام و هى كما قال و المراد انّ المادة الجسميّة صوّرها بالصورة الجسميّة فهى سارية فيها و الصُّورة الظاهرة اثر الباطنة و لباسُهَا و هى دالّة عليها للعارف بها و اليه الاشارة بقوله تعالىو لتعرفنّهم فى لحن القول و تلك الطبيعة هى افتقار الشيء الى المفيض له لانه قائم بالمفيض له قيام صدور فتكون طبيعته قابليته للمدد الذى هو المادة و بنفس المدد قياماً ركنيّاًو معنى قولى ان مذاق المصنّف انه بعد هذا قال انّ هذا الميل اعنى الحركة ذاتى للطبيعة ليس مجعولاً و انما المجعولة هى و يأتى و هى اى الطبيعة مبدأ لحركة ذى الطبيعة و سكونه و هذا ظاهرى.

و قوله «و ما من جسم الّا و فيه هذا الجوهرى الصّورى السارى فى جميع اجزائه» و هذا ظاهر لانّها صورة نوعيّة كالصورة النّوعيّة الخشبيّة و هذا الصورى مبدأ قريب لميله بل هو روح الميل بل هو الميل فى نفس الامر فعلى ظاهر الحال تكون الطبيعة هى علّة التّجدد و لانسمّيها حركةً و من قال بالحركة التى تنشأ من الجسم هى علّة التجدّد و الدثور فبعضهم قال هى نفس الطبيعة لان مطلق الطبيعة قد لاتكون حركة و لا مبدأً للحركة لكن الحركة الذاتية للجسم لاتكون الّا طبيعة لهو بعضهم قال الحركة تنشأ من الطّبيعة و هى العلة القريبة للتجدّد وَ الدثور و المصنف جعل العلة هى الطبيعة و على كل فرض فكلّ جسم او جسمانى مما هو فى الزمان كالاجسام المركّبة العنصرية او الطبيعية كالافلاكً فانها مركبة عند اهل الطبيعى من الحرارة و الرطوبة كما تقدّم النقل عنهم او مما هو خارج عن الزمان بذاته داخل بافعاله كالنفوس عندنا فهى متجدّدة متبدّلةاما عند المصنف فلجعله ايّاها من سائر الاجسامو امّا عندنا فلان كل ما دخل فى سلطنة كن فهو متجددٌ متبَدّل سواء كان مجردا ام لاو امّا الدثور فإنْ اريد به العدم فلايجرى على شيء و ذلك كما قال تعالىقد علمنا ما تنقصُ الاَرْضُ مِنْهُمْ وَ عِنْدنا كتاب حفيظ و ان اريد به التحلّل و التفكّك و التَّصْفية فهو جارٍ عندنا على النفوس و ما تحتها و امّا العقول فكذلك لكنه تبدّلٌ معنوى و تحلّلها عبارة

عن تحلّل متعلقها هذا فى ظاهر القول و امّا فى حقيقته فجميع الخلق متساوية و انّما تختلف ظاهراً و هو مرادنا بقولنا و امّا الكسر و الصوغ فهو عندنا عام فى ما سوى الذات البحت عز و جل.

و قوله«سواء كان ذا ميلٍ بالفعل او بالقوة، الى اخره» اى سواء كان حركته محسوسة كالاجسام النامية من الحيوانات و النباتات ام لا كالتى بالقوة كالجمادات القاسية كالحجارة و الحديد و مَا اشْبهَهُمَا فالمراد بما بالفعل و بالقوة هذا المعنى لا ان المراد به المعنى المتعارف فيلزم انّ منها ما ليس الآن بمتجدّد و داثر كما ذهب اليه بعض شاذ من المتكلمين من ان الاشياء لاتحتاج فى بقائها الى المدد و ان احتاجت اليه فى صدورها و بعضٌ ذهب الى انّ المتجدّد المتبدّل حال وجوده انما هو الحيوانات و النباتات و ذهب السيد المرتضى الى هذا فى الجوهر الفرد و فى الاعراض فقال فى رسالته ما معناه ان الاله هو المنعم فالله ليس الاهاً للجوهر الفرد و لا العرض لانهما لايحتاجانِ الى المدد و كل هذه اقوال منحرفة عن الحقّ و سيرهذه الاشياء المتجددة منها على نحو خطٍ مستقيم و هو اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتَيْنِ و ذلك ما كان مقصده فى جهةٍ كسير العناصر الثقيلة الى اَسْفَل و الخفيفة الى اَعْلَى اَوْ مستدير كالمتحركات بالحركة الوضعيّة كالأَفْلاكِ و الى المركز فى العَوْد و من المركز فى البَدْءِ و الممكن المخلوق هو ابداً فى التحوّلِ من حالة الى اخرى فى اطواره بسبب اختلاف قابليّاتِه اى قابليات عقله فى الاقبال و الادبار و السير و الوقوف و قابليات روحه فى التّلوُّنَاتِ بصور المعاصى فى الطاعات و الطاعات فى المَعاصى و قابليات نفسه فى التّشكّلَات بصور طبائع اعماله و اقواله و احواله و فى التبدّلِ فى صُوَرِه بما اَعادَهُ ممّا تحلَّلَ مِنْهُ اَلَيْهِ و فى السَّيَلانِ فى احوال نُمُوِّه وَ ذُبُوله لانّ النازل اليه و النازل منه ليس مثلاً تامّا و لا اجزاء متفاصلة بل مددٌ منحطّ سيّال و كمّ متّصل كالنهر الجارى المستدير الذى ينصَبُّ آخِرهُ فى اوله و ظاهره فى باطنه و خلفه فى امامه و يساره فى يمينه فهو كرة تدور على مركزها فى ذاتها لا الى جهة و ليس بدائرةٍ و لايَجْرى على الاستقامة كما توهّمه مَن لم

يعرفه و الّا لبطل الوعد و الوعيد و الثواب و العقاب و سرعة الميل و بُطؤه و تعدّده و توحّده بحسب جوهر ذاته و بحسب تَلَقّيه من مبدئه بنفسه او بواسطةٍ او وسائط كسَيرِ الحقيقة المحمديّة (ص) و ميلها على مركزها و هو الفعل اى المشيّة فى كونها و الارادة فى عينها بنفسها بدون واسطة و هى اسرع المتحركات كلّها بعد الفعل و لها دورة واحدة ذاتية على الفعل لا الى جهةٍ و للعقل استدارة ذاتيّةٌ على الفعل و استدارة عرضيّة على الحقيقة و انما كانت الثانية عرضيّة مع ان العقل متقوّم بالحقيقة تقوّم تحقّق اى تقوّماً ركنيّا لانّها تابعة للاولى لانه متقوّم بالفعْلِ تَقَوّمَ صدورٍ فذاته تأكيد للفعل و للروح استدارة ذاتية كذلك على الفعل و عرضيّتان اصليّة اوليّة على الحقيقة و فرعيّة اَوّليّة على العقل و للنفس استدارات اربع ذاتية على الفعل و عرضيّة اصليّة اَوّليّة على الحقيقة و عرضيّة فرعيّة اوليّة على العقل و عرضيّة فرعيّة ثانوية على الروح و للطبيعة استدارات خمس ذاتية على الفعل و عرضيّة اصلية اولية على الحقيقة و فرعيّة اوليّة على العقل و ثانويّة على الروح و ثالثيّة على النفس و هكذا الى اخر الممكنات كل ممكن يستدير بتَلقّى قابليته على جميع علله و الذاتية منها واحدة و الباقى عرضيات و اعلى الممكنات اسرعُهَا استدارة و ابعدها ابطؤها و ما بينهما كلّ بنسبة رتبته فما قرب من المبدء اسرع و ما بعد ابطأ و حركته عندنا هى نفس طبيعته لانّ هذه الحركة المشار اليها ليست حركة فعليّة لتكون ناشية عن طبيعته بل هى حركة ذاتية و هى ميل ذاته بفقرها الى وجه مبدئها تطلب منه استغناءها و كونها ذاتية و عرضيّةً لاجل تعدّد تعلّقِها باسبابها المتعدّدة و نظرها المتعدّد الى ابواب امداد مبدئه.

قال: و حركته الذاتية الوجوديّة اصل جميع الحركات فى الاعراض الاينيّة و الوضعيّة و الاستحالات الكميّة و الكيفيّة و بها يرتبطُ الحادثُ بالقديم لا بغيرها من الحركات العرضيّة لان تلك الطبيعيّة هويّتُهَا هويّة التجدّد و الانقضاء و الحدوث و الانصرام.

اقول قوله «و حركته الذاتية الى قوله و الانصرام» يريد به ان حركته الذاتية

و هى الناشية عنده من طبيعته و عندنا هى نفس طبيعته الْوجوديّة و هذا القيد من المصنف احتراز عمّا ينسب الى الماهيّة فانّها عنده لا وجود لها الّا ما ينسب اليها بالعرض و التبعية و لا ايجاد لها متعلق بها و انّما الايجاد للوجود و الحركة الطبيعيّة عنده منسوبة الى الوجود كما قال و حركته الذّاتيّة الوجوديّة و على كلامه يتناقض كلامه لان الوجود لذاته واجب و انّما ينسب اليه النقص بالعرض لما لحقه من رتبة النزول و حدوثه عنده هو و اتباعه فى الحقيقة عبارة عن نسبته الى الماهيّات و النقائص اللّاحقة بالعرض لا لذاته و اذا كان لذاته واجباً فلاتصِح نسبة الحركة اليه لانّ الحركة المشار اليها حركة الاحتياج و الفقر و الحركة التى يدّعيها ذاتيّة لا عارضة للنّسْبَةِ و اَمّا الماهيّة فانها عندنا موجودة بايجادٍ خاصٍ بها الّا انّه مترتّب على ايجاد الوجود كما ذكرنا سابقاً من انّه هو المقصود بالايجاد و لكنّه لا يتقوّم ظاهراً فى الاكوان الخارجيّة الّا بماٰهِيّةٍ فَاَوْجَد اللهُ الماهيّة للوجود ثانياً و بالعرض فطبيعة الماهيّة الّتى هى هويّة الممكن اوْلى بميله و تحريكه الى فيض علّته على قاعدة المصنف و امّا عندنا فالوجود و الماهية كلّ منهما يتحرّك بطبيعته الى المَبْدء لان طبيعة المحدث من وجودٍ او ماهيّة قابليّته للايجاد و انفعاله به و هى حركته آخِذاً و مُعْطِياً فاحتراز المصنّف بقوله و حركته الذاتيّة الوجوديّة لايمنعه الخطاٰء و الغلط بل يوقعه فيهما من حيث لا يشعر و لا يصغِ قلبك الى مثل ما حقّقه فى كتابه الكبير فانها علوم و اعتبارات منطقيّة كانت محصّلةً من نتائج عقولهم و استنباطها من مدلولات الالفاظ من ظاهر اللغة التى يتخاطب بها اجلاف العرب و يفهمونها و هى و ان كانت صحيحة الّا انّها اسفل وجوه العربيّة التى وضعها الواضع عزّ و جل و هى سبعون وجهاً للكلمة الواحدة و كلّ السّبعين اسماء و صفات للخلق لايصدق منها شىء على الخالق سبحانه كما لايصدق شىء من موصوفاتها و مسمَّياتها عليه تعالى فى حالٍ فكيف يكون القضايا المنطقيّة كاشفةً بنتائجها و مدلولاتها عن الحقيقة الالهيّة و انما تفيد فى العلوم اللغويّة العربية و الاحكام الشرعية و العلوم الرياضيّة و بعض العلوم الطّبيعيّة و انّما لم ابيّن بطلان ما ذكروا هناك لانّهم يبحثون فى مسائل كثيرة من

الحكمة النظريّة التى هى مبنيّة على حسب الطّاقة البشريّة و يطيلون الكلام فى تصحيح الالفاظ و المفاهيم التى يفهمونها منها و لو اردتُ بيانها بنحو ما سلكوا لخرجتُ عمّا انا سالكه من دليل الحكمة الى دليل المجادلة بالتى هى احسن فصار بحثنا معهم فى المفاهيم اللفظية و انا انهى عن ذلك لانه لايؤدّى الى النور بل ابيّن بطلان الكثير باقل قليل كما اذا قالواعلم الله و سمعه و بصره هى عين ذاته و مفاهيمها متغايرة و مغايرة لذات الله تعالى و انّما الاتّحاد فى الوجود قلتُ لهم هى ذات الله تعالى فما معنى مفهوم ذاته و هل تدرك الافهام منه شيئاً حتّى يكون مفهوماً و انما العلم و السمع و البصر التى تفهمون حادثة لانكم انما تفهمون علمكم و سمعكم و بصركم و تجعلونها عين ذاتِ الله تعالى عنكم و عنها و لو اردتم الصفات التى هى عين ذات اللهِ تعالى لماقلتم انها متغايرة و مغايرة لذاته انا لله و انّا اليه راجعون اذا كانت الحكمة النظريّة كما ينطق به حدّها على حسب الطّاقة البشريّة كيف يفهم منها ما هو حقيقة الذات الاحديّة الصمديّة.

و قوله«اصل جميع الحركات» يعنى ان الحركة الوجوديّة الطبيعيّة هى اصل جميع الحركات الحادثة فى الاعراض الحالّة فى معروضاتها من الاينيّة المكانية و الاينيّة الوضعية فى جهات الوضع الثلاث و فى الاستحالات الكمّية نُمُوّاً و ذبولاً و فى الاستحالات الكيفيّة من نحو بياض الى سواد و بالعكس او غير ذلك و هذا صحيح.

و قوله«و بها» اى بالطبيعة التى هى منشأ الحركة الاصليّة ربط الحادث بالقديم عنده و هو غلط بل الطبيعة هى الحركة الاصليّة الجوهريّة و هى و ذات ذى الطبيعة اثر فعل القديم عز و جلّ و لو جاز ربط حقيقى بينه تعالى و بين خلقه لكان الفعل احقّ بالربط من اثره لانه هو الواسطة بين الفاعل و المفعول و الفعل عندنا الارادة و المشيّة و الابداع و الاختراع و لكنه يستحيل الربط الحقيقى لاستلزامه الاقتران المستلزم للحدوث الّا اذا اريد به النسبة المفعولية الى الفاعل الذى هو المثال و نعنى بالنسبة الانتساب المفعولى كما تقول ربّى و خالقى و

ينتهى المخلوق الى الوصف الفعلى و الى الفعل و المفعول المنتسب ينتسب بحركتين طبيعة الوجود و هى حركة انفعاله بماهيّتِه و طبيعة الماهية و هى حركة انفعالها بوجودها.

و قوله «لا بغيرها من الحركات العرضيّة، الخ» يعنى ان الربط بالطبيعة لانّها تَحدث عنها الحركة الاصلية التى بها يسير الى الله سبحانه ذو الطبيعة لا بالحركات الحركة العرضيّة التى ذكرها الحكماء و اقول قد تقدم الكلام على ذلك و ان المراد بالطبيعة هى الحركة الاصليّة الافتقاريّة الانفعاليّة لا مطلق الطبيعة كما لا يخفى و علّل ذلك بان تلك الطبيعة هويّتها هويّة التجدّد و الانقضاء و الحدوث و الانصرام و قد اشرنا الى ان الشىء له طبائع منها الحركة و السكون و الحرارة و البرودة و ما اشبه ذلك و مطلوبنا هُنا هو الحركة لا الطّبيعة المطلقة كما يظهر من كلام المصنف و الّا لما نفى الحركة و جعلها شيئا معنويّا فى الحادث سارياً فيه فافهم ثم اذا فهمتَ هذا فاعلم ان المصنّف جعل علة الربط المذكور هى الطبيعة كما مرّ و ان الحركة الاصلية التى ذكر الحكماء انها هى ناشئة عنها و ان الطبيعة غير المتحرّك و غير الحركة و قلنا بان الطبيعة المرادة هنا هى الخاصّة و ليس الّا الميل التكوّنى اى القبول للمقبول لان التكوين الايجادى اذا القى هيئة ذاته مع هيئة صفته ظهر المقبول بانفعالِ تَيْنِك الْهيئتينِ و الانفعال هو القابليّة و المقبول الّذى هو نفس الهيئتَيْن المنفصلتين ظهر فى الاكوان و الاعيان بانفعاله و هو قابليته اى حركة قبوله للايجاد و هى و ان كانت من المقبول فهو سابق عليها فى الذات الّا انه مساوق لها فى الظّهور وَ هى نَفْسُ طَبيعته الاصليّة اعنى طبيعة المقبول فلاتغفل.

قال: و لا سبب لحدوثها و تجدّدِها لانّ الذاتى غير معلل بعلّة غير علّة الذات و الجاعل اذا جعلها جعل ذاتها المتجدّدة و امّا تجدّدها فليس جعلَ جاعلٍ و تأثير مؤثر فاعلٍ و هذا بعينه مثل ما قالته الفلاسفة فى باب الزمان من انّ هويّته لذاتها متجدّدة مُتَقَضِّيَةٌ سيّالة لٰكِنّا نقول الزمان مقدار التجدّد و التبدُّل و الحركة معناها تجدّد حال الشىء و خروجه من القوّة الى الفعل تدريجا و هى امر نِسْبىٌّ

عقلى مصدرىّ انتزاعى لانها نفس التجدّد و الخروج منها اليه.

اقول : قوله «و لا سبب لحدوثها و تجدّدها» يريد به انّ الحركة الطّبيعية الذاتيّة التى هى تجدّد الطَّبيعة غير معلّلٍ بعلّةٍ غير علّة الذّات و مرادُهُ انّ الله سبحانه خلق الشىء و لم يخلق لوازمه بخلقٍ و ايجادٍ زائد على ايجاد الشىء بل بتبعيّة ايجاد الشىء و ذلك كما نقلوهُ عن شيخ الاشراق من قوله لما سئل عن مثل هذه المسئلة و كان بين يديه مشمش فقال ان الله سبحانه ماجَعل المشمش مشمشاً و انّما جَعَل المشمش و جرى على السنتهم كالمثل كلّ مَن سمعه قَبِلَهُ مِنْ غير تأمّل و لا نظرٍ مع انّه باطلٌ لان كون المشمش مشمشاً ان كان شيئا فالله سبحانه خالقه لم يخلقه المشمش و لا نفسه و لا القائلون بعدم مجعوليته و ان لم يكن شيئا فنفيهم لا لثابتٍ باطل و دعوى انه امر اعتبارىّ كما توهّموه باطلة فانّ الموهوم و الاعتبارى و المفروض اشياء خلقها الله تعالى و سيدنا الصادق عليه السلام قال **كلّما ميّزتموه باوهامكم فى ادقّ معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود اليكم او عليكم** هـ.

و فى دعاء السمات للحجة عليه السلام **و خلقتَ بها الظلمة و جعلتها ليلاً و جعلتَ الليل سكنا و خلقتَ بها النور و جعلته نهاراً و جعلتَ النهار نشوراً مبصراً و خلقتَ بها الشمسَ و جعلتَ الشمس ضياء و خلقتَ بها القمر و جعلتَ القمر نوراً و خلقت بها الكواكب و جعلتها نجوماً و بروجاً و مصابيح و زينة و رُجوماً و جعلت لها مشارق و مغارب** و كلّ هذه مثل جعل المشمش مشمشا لان قوله و **خلقتَ الظلمة و جعلتها ليلاً** و الظلمة المخلوقة هى الليل و جعل الظلمة التى هى اللّيل ليلاً و كذا جعلُه سكنا مثل جعل المشمش مشمشا و كذا باقى الكلام لكن القوم بذلوا جهدهم فى جحود نصفِ العالم فجعلوه ليس شيئا و انّما هو امر اعتبارى حتّى قالوا ان الوجوب و الامكان و القدم و الحدوث و الفوقيّة و التحتيّة و الظلمة و الموت بل كل الاشياء المفروضة او التى لايرونها باعينهم و لايلمسونها بايديهم كلها و امثالها امور اعتباريّة ليست بموجودة و لا مخلوقة و لا مجعولة مع اعترافهم بان اسماءها ليست مهملة و مع اعترافهم انّ اللفظ الذى

لم يوضع بازاء معنى فهو مهمل و بانها اشياء و يقرؤن قول الله سبحانه و ان من شيء الّا عندنا خزائنه و ماننزّله الّا بقدرٍ معلوم و يزعمون تَفصِّياً من الجواب انّ الذِّهن تكون الاشياء فيه موجودة بحقائقها لا باظلّتِها فاذا قيل لهم لم لاتحرقكم النار التى فى اذهانكم قالوا الاحراق من العوارض الخارجيّة فنقول لهم الوجودات الذهنيّة هل هى من عالم الغيب ام من عالم الشهادة و فى كلٍّ منهما تحرِق النّار و ايضا ان كان ما فى اذهانكم لايكون الّا ظلّا و شبَحاً لِلْاُمورِ الخارجيّة كما نقوله نحن ثبت اَنّ كلّ ما تتصوّرونه فان الله سبحانه قد خلقه قبل ذلك كما صرّحَتْ به الاية فى قوله تعالى و ان منْ شيءٍ الّا عندنا خزآئنه و ماننزّله الّا بقدرٍ معلوم، و كقول الرضا عليه السلام المتقدّم الذى رواه الصدوق فى اوّل علل الشرائع و هو قوله عليه السلام و لاتقع صورة فى وهم احدٍ الّا و قد خلق الله عز و جل عليها خلقاً لِئلّايقول قائل هل يقدر الله عز و جلّ على اَنْ يخلق صورة كذا و كذا لانه لايقول من ذلك شيئا الّا و هو موجود فى خلقه تبارك و تعالى فيعلم بالنظر الى انواع خلقه انّه على كل شيءٍ قدير هـ فيكون ما فى الاذهان صُوَراً منتزعةً من الخارجى فكلّ ما يسمّونه اعتبارياً فهو شيء خلقه الله و اقامه فى مكانِ رُتْبَته من الوجود و ان كان ما فى اذهانكم اشياء مستقلّة كما تزعمون بانّ النّفس لها قوّة اختراع ما شاءت من الصّور و الاعتبار لا من شيء انتزعَتْها منهُ فنريد منكم ان تذكروا كلامَ زيدٍ لكم فى مكّة مثلاً فى العام الماضى فى هذا الآن من غير اَن تلتَفِت نفوسكم بمرءاة خيالها الى زيد المخاطبِ و لا الى كلامه و لا الى مكانه و لا الى وقته فان قدرتم على ذكر كلامه من غير ان تلتفت نفوسكم اليه فى وقته و مكانه فانتم صادقون و ان كنتم لاتقدرون على الذكرى بدون الالتفات المذكور فاعلموا ان الذى فى اذهانكم كالصور التى فى المرايا لاينتقش فيها شيء حتى تُقابلها ذوات الصور فتنتقش فيها اشباحها و اظلتها كذلك انتم لمّا خاطبكم زيد فى مكّة فى العام الماضى و تَفَارَقْتم و ذهب زيد بَقِيَ مثاله و مثالُ كَلامِه فى غيب ذلك المكان و فى غيب وقته فاذا اردتم ذكر ذلك قابلَتْ نفوسُكُمْ بمراياها مثال زيد و مثال كلامه فى

غيب مكان الخطاب و وقته فانْتقش ذلك فى نفوسكم لانّها انتزعَتْ من الامثلة القائمةِ هناك صورها و اظلّتها و لو لم تلتفت لم تذكر و لو كانت تخترع لاخترعت صور ذلك من غير التفاتٍ و الحاصل ان كلام المصنّف فى كونِ تجدّد الطبيعة او الحركة و الانقضاء و الحدوث و الانصرام و امثال ذلك اموراً اعتباريّةً لا وجودَ لها مبنى على قواعدَ قشريّةٍ منهدمةٍ لاتبنى عليه قواعد الدين و لاتؤسّس على مثلِها بنيانه.

و قوله «و هذا بعينه ما قالته الحكماء الفلاسفة فى باب الزّمانِ مِنْ اَنّ هويّته لذاتِها متجدّدة متقضّية سيّالَةٌ» يريد به قولهم لذاتها متجدّدة اى انّها متجدّدة منْ دونِ مجدّدٍ جَعَلَها متجدّدة بل تجدّدُها مِنْ نَفْسِها و انا اقول لعلّ مراد الفلاسفة انّها لذاتها اى ان الجاعل جعلها متجدّدة لذاتها لا انّ تجدّدها بالعرض او بتجدّد اعراضها و ليس مرادهم ان تجدّدها من نفسها من دون مجدّدٍ جعلها متجدّدةً كما هو مراد الاوائل منهم الّذين قرأوا على الانبياء عليهم السلام و اخذوا الحكمة منهم و لو فرضنا ان هؤلاء القائلين بذلك ارادوا مَا اراد المصنّف ادخلناهم معه فى الخطاءِ بل كثير من اَخْبار الائمة عليهم السلام دالّ بصريحه على انّ هذا القول شرك.

و قوله «لكنا نقول الزّمان مقدار التجدّد و التّبدل و الحركة معناها تجدّد حال الشىء، الى اخره» يريد به بعد قوله و هذا بعينه ان مرادى مجرّد التمثيل لَا التساوى الحقيقى اذ بين الزمان و بين ما نحن فيه فرق فان الزمان ذاته مقدار التجدد و التبدل اى نفسهما فهو نفس الحركة المتجددة و ما نحن فيه فحركته تجدّد حاله اى هيئته لا ذاته و كلامه ايضاً ظاهرى قشرى و فى الحقيقة خطأ خلاف الصواب و الصواب ان الزمان و الحجر على حدٍّ واحدٍ فى التجدّد و التبدّد لا فرق بين الثابتة كالعقول المجردة و بين القارّة المتماسكة كالحديد و بين المتهافتة كالنار و الهواء وَ الماء و بين الغير القارة كالزمان و الاصوات لان الجميع قائم بفعلِ اللهِ قيام صدور كقيام الصورة فى المرءاة بالشخص المقابل لا كقيامها بهيئة الشخص المقابل فانّه قيام ركنى فالزمان نفس الحركة من حيث

قابليته للايجاد التى هى ماهيّته و هى جزء ماهيّته بالمعنى الثانى كما ذكرنا اى جزء هويّته لا من حيث وجوده اذ من حيث وجوده حركته تبدّل احواله و هذا بعينه حال جميع الخلق فان العقول المجردة و الحديد من حيث قابليتها فهى نفس الحركة لان قابليتها للايجاد هى نفس الحركة و من حيث وجوداتها حركتها تجدّد اَحْوالها و تبدّلها لا تبدّل الذّوات الجوهرية و الّا بَطَل الوَعْدُ و الوعيد و الثواب و العقاب ثم عطف على تجدّد حالها بالعطف التفسيرى بقوله و خروجهُ من القوة اى من رتبة الثبوت الازلى الى الفعل اى الى الوجود الكونى هذا معنى من القوة الى الفعل عند هؤلاء الجماعة المصنف و امثاله و عندنا تبعاً لساداتنا ائمة الهدى عليهم السلام معنى من القوّة اى من الثبوت الامكانى و ان شئتَ قلتَ من الوجود الامكانى الى الوجود الكونى و مرادنا بالامكان ما ذكرناه سابقاً من كونه موجوداً محدثا خلقه الله و لم يك شيئا مذكورا و لا معلوماً قبل جعله ثم خلقه على نحوٍ كلّى لايتناهى فى كلّ مثقال ذرة قبل ان يكوّن شيئا منها لانا نمنع كون الامكان امكانا لذاته بدون جعل جاعلٍ مخترع و الّا لكان قديما لا ممكِناً.

و قوله «تدريجاً» صحيح لكن نحن لانَخصّ التدريج بالماديات خاصة بل و المجردات اذ كلّها ايضاً مادّية الّا انها من انوارٍ عاليةٍ ماخلا الفعل بجميع اصنافه الذى هو الوجود المطلق فانه لذاته ليس تدريجيّا بل كما قال تعالى ما خلقكم و لا بعثكم الّا كنفس واحدة فانه تعالى قال و ما امرنا الّا واحدة كلمح بالبصر و امّا ما قررناه فى الفوائد و شرحها من تقسيم ذاته فى التزييل الفؤادى الى اربعة مراتب الاولى مرتبة النقطة و هى الرحمة و الثانية مرتبة الالف و النفَس الرحمانى الاوّلى بفتح الفاء و الثالثة مرتبة الحروف و السحاب المزجى و الرابعة الكلمة التّامة و السحاب الثقال و السحاب المتراكم فذلك التزييل و التقسيم باعتبار متعلقه لا فى ذاته.

و قوله «و هى امرٌ نسبى» يعنى ليس بذاتى بان يكون نفس الماهية او نفس جزئها و قد بيّنّا قبلُ اَن الحركة الذاتية جزء الماهيّة اى الهويّة و الحقيقة و

«عقلی» يعنی انّه ليس وجوده خارجيّا و قد ذكرنا ان وجوده هو و غيره كله خارجي و ما فی الاذهان فهی اظلّة و «مصدری انتزاعی» يعنی به انه معنوی لا عينی و انتزاعی يعنی به انه ظلّی و لا يريد بالظّلّی انه منتزع من الخارجی اذ لا خارجیّ عنده ثم قال لانها ای الحركة الذاتيّة الوجوديّة نفس التجدّد و الخروج منها ای من القوة اليه ای الی الفعل و انت قد عرفتَ رأينا فی هذه المسائل مما ذكرنا فلايحتاج الی اعادته لكثرة ما كرّرناه.

قال: و الفرق بينهما كالفرق بين الوجود بمعنی الانتزاعی الذی هو من المعقولات الذهنيّة و بين الوجود بمعنی ما به يوجد الشیء و يطرد العدم عنه و ما به الخروج من القوة الی الفعل التدريجی من المقولة كما جاز ان يكون كيفاً او غيره من الاعراض فجاز ان يكون جوهراً صوريّا مَادِّيا متجدّد الذاتِ و الهُويّة مذكور فی الاسفار الاربعة و فی رسالةٍ علی حدةٍ علی وجهٍ مفصّل مشروح و نقلنَا اتّفاق الفلاسفة الاقدمين فی هذا الباب من دثور العالم و زواله و تجدُّد كلّ من الهيولی و الصورة و ان كل شخص منَ الاجسام الطبيعية فلَكيّة كانت او عنصرية حادث زمانیّ.

اقول: قوله «و الفرق بينهما» ای بين تجدّد الحركة الذاتية و بين تجدّد الزمان من كون تجدّد الحركة تجدّد حال المتحرّك لا تجدّد هويّته و من تجدّد هويّة الزمان لا تجدّد حاله لان هويّته لذاتها متجدّدة بتبدّلِ الآنات بخلاف الاجسام علی زعمه كالفرق بين الوجود الانتزاعی الظلّی فانّه منتزع من الوجود الخارجی انتزعه الذهن منه كانتزاع المرءاة صورة المقابل فانّ حركته حركة هويةٍ ای تجدّد ذاته و هويّته و بين الوجود الذاتی و هو ما به يوجد الشیء و يطرد عنه العدم فانّ تجدُّدَه بِحركته الذاتيّة تجدّد حاله كما زعم ثم اراد ان ينبّه علی صحة ما ذهب اليه علی نمط الاستدلال فقال و ما به الخروج من القوة الی الفعل التّدريجی من المقولة ای ممّا يقال عليه ذلك كما جَازَ اَنْ يكون كيفاً او غيره بانْ يكون تجدّده تجدّد هُويّةٍ فجاز اَن يكون جوهراً صوريّا ماديّاً متجدِّد الذاتِ و الهويّة و مرادُهُ انه يكون متجدِّدَ حال الهويّة لا متجدّد نفس الهويّة

بِدَليلِ قوله و الحركة معناها تجدُّد حَالِ الشيءِ و لأنَّ رأيَهُ اَنّ الوجود من حيث ذاته واجِب و انّما ينسب اليه الحدوث من جهة اقترانه بالماهية نسبة عرضيّة و لما لحقه من عوارض مراتب تَنَزُّلِهِ و نحن قد بيّنّا قبل هذا المتن انّ تجدُّدَ الاجسام القارة و الجواهر الصوريّة و الوجود الذاتى اعنى ما به يوجد الشيء و يطرد العدم منه كتجدّد الزمان و تجدّد الوجود الظلى العرضى اعنى الظلى الذهنى و الظلّى العرضى كنور الشمس القائم بالجدار و كظلّ الجدار الظّاهر من خلفه لانّ علّة الاحتياج واحدة اذ ليس لشيءٍ ممّا سوى الله سبحانه ثبوت و لا تحقّق من نفسه و الّا لكان قديما و هو غير الله سبحانه لان كل ما يصدق عليه انّه غير اللهِ سبحانه فى حالٍ من الاحوال او فى فرض او احتمالٍ كما لو فرض انّه من حيث المفهوم او الفرض و التَّجْويز فانه قائم بفعل الله تعالى و ايجاده قيام صدور و بامر الله قيام تحقّقٍ **فكونُ** شَىْءٍ مِنَ الخَلْقِ يكون تَجدُّدُه تَجدُّدُ حالٍ لا تَجَدّدُ هويّة مستحيلٌ الّا على القول بوجوب وجودِه كما يذهب اليه المصنّف الّا انّ الّذى افهم من حالهِ اَنّ جَعْلَهُ تجدّدَ الجواهر القارّة تَجَدُّدَ حالٍ لا تجدُّدَ هويّةٍ ليس لكونها عنده غير مجعولة الذوات بل لكونها اجْسَاماً وَ جَوٰاهِر و حركاتها و مُيولاتُها ناشية عن طبائعها و حركاتها هى تجدّداتها فظاهر كلماته فى سَائِر كتبه تشعر بان نفس هويّاتها ساكنة ثابتة بخلاف الاعراض و هو كَلامٌ قشريّ ظلمانيّ و الحقّ انّ جميع خلق الله عز و جل بمنزلة الاعراض بل اعْرَاضٌ حقيقية لِعِللِها و ان كانت جواهرَ لمعلولاتِها فالفعل و ان كان بالنسبة الى الفاعِل عرض اقامه سبحانه بنفسه و هو ذات لاثره و هذا الاثر الاول عرَضٌ له و لكنّه ذاتٌ لشعاعِه و عرضه و شعاعِه و هو نورُ الانبياء عليهم السلام و هو ذاتٌ لشعاعه و عرضِه و هو نور المؤمنين و هكذا فكل علةٍ عرض لعلّتِها و ذاتٌ لمعلولها فهو عرضٌ لِعَلّتِه و ذاتٌ لمعلوله و هكذا و الاعراض تَجدُّدُها تجدُّدُ هويّةٍ.

و قوله «و قد نقلنا اتّفاق الفلاسفة الاقدمين، الى اخره» انما قال فيه الاقدمين لِيُخَصِّص به الّذين اخَذُوا الحكمة عن النبيّين عليهم السلام فانّهم هم القائلون بحدوث العالم و اكثر مَن تأخّر عن هؤلاء خالفوهُمْ فى كثيرٍ من

المَسائل و من المتأخرين من نقل عن غاديمون و قيل هو النبى شيث عليه السلام ان المبادى الأُوَل خمسةٌ البارئ تعالى و العقل و النفس و المكان و الخلاء و هذا النقل ليس بصحيح و ان صح النقل فالقول بان غاديمون القائل بهذا ليس هو النّبى شيْث عليه السّلام و ان صحّ القول فمراده عليه السلام ان العقل و النفس و المكان و الخلاء اسباب للقابليّة لا انّها مَبادى فَعّالة على الاستقلال بل القى فيها مثاله فاظهر عنها افعاله كما قال امير المؤمنين عليه السلام و منهم من قال بقدم النفوس و ما فوقها و منهم من ذهب الى قدم العالم كلّه و امّا الاقدمون فظاهر كثير منهم القول بقدم بعض العالم كالمجردات بل كلّه كما نقله بعضهم من ثاليس الملطى و انه استدلّ على القدم بثمانيةِ وجوهٍ الّا ان كلامه الذى نقله الشهرستانى فى كتاب الملل و النّحل صريح فى القول بحدوث العالم و كذلك كلام افلاطون فانّه يوهم قدم المثل الافلاطونية فقول المصنف انه نقل اتفاق الاقدمين على الحدوث لا بدّ من حمله على ما بعد توجيه ما يوهم ذلك من كلامهم و الحاصل انّ القول بانّ العالم جميعه من المجردات و غيرها اى من كلّ ما سوى الله سبحانه حادث صحيح ليس فيه شَكّ و باقى كلامه ظاهر و اعلم ان الهيولى فى الاصطلاح المشهور بينهم ان الشيء باعتبار كونه قابلاً للصور الغير المعيّنة يسمّى هيولى و باعتبار كونه محلّا للصور المعيّنة بالفعل يسمّى مادّة.

قال: و امّا الكلى الطبيعى فليس عندنا موجوداً خلافاً للمشهور من رأى الحكماء بل بالعرض خلافاً لجمهور المتكلّمين فالكلّى الطّبيعى اعنى الماهيّة بلا شرطٍ ليس بقديم و لا حادث و حدوثهُ تابع لحدوث افراده و كذا قدمهُ لقدمها اذ ليس فى حدّ ذاته واحداً شخصيّا محصّل الوجود فلا دوامَ له فى ذاته و ان كانت الافراد كلها حادثة فلا دوام له بالذاتِ و لا بالعرض الّا فى علم الله تعالى.

اقول: قوله «و امّا الكلّى الطبيعى، الخ» يريد به انّ الكلّى الطّبيعى قد اختلف فيه هل هو موجود فى الخارج فى نفسه ام فى ضمن افراده بالذات او بالعرض ام ليس موجوداً خارجيّا اصلاً و انما هو موجود ذهنى فنقول امّا الكلى

الطبيعي فاعلم ان الماهيّة اذا اخذت من حيث هى لا غير كالانسان سمى طبيعيا و هذا يعطى ما تحته من كلّ فردٍ اسمه و حدّه و انّما نطلق عليه الكلى بالنّظر الى صدقه على كل فردٍ من افراد تلْكَ المَاهيّة و اذا اخذت من حيث انّها صالحة لكلّ فرد فهذا هو الطّبيعى الحقيقى فهل يعطى هذا كل فردٍ اسمه و حدَّهُ ام لا فيه احتمالان فان قلنا انه يعطى ما تحته من الافراد فبلحاظ اتّحاد حقيقة الافراد و امّا تمايزها و تعدّدها فبهيئات مشخّصات خارجة عن نفس ما صدق عليه الاسم و الحدّ فمع قطع النظر عن هذه المشخصات كانت كل حِصّةٍ صالحة لما تصلح له الاخرى و هذا الاعتبار لا ينافيه الاخذ الاول و لا صحة الصدق فيه و ان قلنا بعدم اعطائه فبلحاظ تمايز الافراد بمشخّصاتها و هى على الاصحّ انّها وجوديّة خارجيّة لا عقلية وجوديّة او اعتباريّة و الاحتمال الاول اصحّ و الّا لما اعطى فى الاخذ الاوّل ما تحته لوجود التمايز لانه فى نفس الامر خارج عن الطبيعى من حيث هو سواء اخذ صالحاً ام لم يؤخذ الصلوح و ان اخذ معروضاً للكلّى الصادق عَلَى كثيرين و هو الكلى المنطقى و حينئذٍ لا يعطى ما تحته اسمَهُ و حدّه و اذا اخذ من حيث انهما المعروض اعنى الطّبيعى و العارض اعنى الكلى لم يعط المجموع ما تحته اسمه و حده و هذا هو الكلى العقلى فهذه الاربعة اَمّا الطّبيعى الكلّى اعنى المَاهيّة بشرط لاشىء و بلا شرط و هو الّذى يُسميه اهل اصول الفقه بالمطلق و انّه جنس للخاصّ و العام و يدخل فيه ما اخذ من حيث انّه صالح للحمل على كثيرين على الاصح ففيه الاقوال المشار اليها قبل اعنى انّه موجود فى الخارج بذاته او موجود فى افراده بذاته او موجود فى الذهن بذاته و فى الخارج فى افراده بالعرض او هو غير موجود فى الخارج لا بالذات و لا بالعرض بل هو موجود فى الذّهن خاصة لانه من المعقولات الذِّهْنيّة و قد قدّمنا ما يدل على الاوّل من كونه موجوداً بذاته و على الثانى من كونه موجوداً فى افراده و انّ ما فى الذهن فانّه ظلّ منتزع من الخارجى و ممّا يدلّ على الاوّل قوله تعالى و ان من شىء الّا عندنا خزآئنه و ما ننزّله الّا بقدرٍ معلوم و قول الصادق و الرضا عليهما السلام المتقدّمين و ما ذكرنا من انّ ما شاهدتَهُ اذا غابَ عنك لا تذكره الّا

بان تلتفتَ بمرءاةِ خيالك الى مكانه و وقته فتنتقش فيها صورة مثاله فى مكانه و وقته **امّا الاول** فانه و ان لم يقل احد منهم به لقصور افهامهم عن الوصول الى ادراكه لكنه قال به ائمة الهدى عليهم السلام و ادركه العقل الذى يقتدى بهم و يهتدى بهداهم عن معاينةٍ لا عن تقليدٍ **و امّا الثانى** فهو قول اكثر الحكماء على جهة البدلية ظاهراً و فى نفس الامر على نحو الكلّ و الجزء **و امّا** ما اتّفقُوا عليه من عدم وجود ما أُخِذَ بشرطِ لاشىء فى الخَارِج لا بنفسه و لا فى الافراد فهو اتّفاق منقول و لم يثبت النّقل لقيام الدليل القاطع من الكتاب و السنة و من العقل كما اشرنا اليه فى عدة مواضع فى هذا الشرح و غيره على وجوده فى الخارج و انّ ما فى الذهن لايكون الّا ظلّا منتزعاً من خارجى بواسطة المشاهدة او العلم او الاخبار او دلالة اللّفظ او توهّم الخارجى و ما اشبه ذلك و ان الخارجى المنتزع منه امّا فى عالم الاكوان من الغيب او الشهادة و امّا فى عالم الامكان و امّا فى الواح الحقّ و امّا فى الواح الباطل و انّ كلّ شىء من ذلك مما وقع فى الواح الحق فقد خلقه الله اوّلاً و بالذات بمقتضى ما جعل من اسبابه و انّ كل شىء من ذلك مما وقع فى الواح الباطل فقد خلقه الله تعالى ثانيا و بالعرض بمقتضى اعمال المبطلين و احوالهم و افعالهم وَ اقوالهم و ماينزّله الى ذهنِ مَن تصوره من الواح الحق او الواح الباطل الّا بقدر معلوم و قد دلّت الادلّةُ العقليّة و النقليّة القطعيّتانِ على ان القول بالحق و الاعتقاد له و العمل به لايرتفع من الارض منذ هبط ادم الى الاَرْض الى ان ينفخ فى الصور نفخة الصعق او قبلها باربعين يوما ثم يتفرّد بحمله وجه الله الذى لايفنى الى نفخة الفزع فكيف تصح دعوى الاتّفاق ان هذا الّا اختلاق **و امّا** القول بان ما اخذ لابشرط موجود فى الذهن بذاته و لايوجد فى الخارج الّا بالعرض اى بتبعيّة افراده بمعنى انّ افراده فى الخارج معروض له بعكس ما فى الذهن كما يذهب اليه المصنف لانّ مبْنَى علومه على الاعتبارات و المفهومات الفرضيّة و قد صرّح فى المشاعر و غيره بان الوجود معروض للماهية فى الخارج عارض لها فى الذّهن فهو مخالف للادلّة القطعيّة من النّقليّة و العقليّة و **مثل** هذا فى مخالفة الادلّةِ القول بانه غير موجودٍ فى الخارج لا

بالذّات و لا بالعرض و امّا الكُلِّيّان الاخيرانِ المنطقى و العقلى فهما مما اتفقوا على عدم وجودهما فى الخارج لكنّه اتّفاق لا يكشف عن قول المعصوم عليه السلام فيه بل قول جميع اهل العصمة من الاوّلين و الاخرين عليهم اجمعين السلام مقابل لقول اهل هذا الاتّفاق و مخالف و هما موجودانِ فى الخارج و انا ادُلّك عليه ان فهمتَ دلالتى و قَبِلْتها هما موجودانِ فى الصقعِ الذى فيه ما اُخِذ بشرط لاشىء و ما وُجِد فيه بحر الزيبق بما فيه من السفن الجارية و ما وجد فيه الرجل الذى له الف رأس و ما وجد فيه مثل الوجوب و القدم و الامكان و الحدوث و الفوقيّة و التحتيّة و امثال هذه مما انكروا وجودها و لكن كما قال الله سبحانه بل عجبت و يسخرون و اذا ذكّروا لايذكرون و اذا رأوا ايةً يستسخرون.

و قوله «فالكلىّ الطبيعى اعنى الماهيّة بلا شرطٍ ليس بقديم و لا حادث، الى اخره» يريد به ان الشىء المأخوذ بدون شرطٍ لايضاف اليه حينئذ شرط لا قدم و لا حدوث لخروجهما عن نفس مفهوم الشىء فاذا نسب احدهما الى ذلك كانت نسبة خارجيّة و لمّا كان المصنّف يرى انه غير موجود فى افراده كانت نسبة احدهما اليه تابعةً لنسبة احدهما الى افراده فان كانت افراده حادثة نسِب اليه الحدوث بِتبعيّة حدوث افراده و ان كانت قديمة نسب اليه القدم بتبعيّة قدمها و هذا يشعر بانّه انتزاعى ظلّى و هذا كما قال فى تبعيّة ما فى الذهن لما فى الخارج و لكن فى كلامه شيئان احدهما اَنَّ ما فى الذِهْنِ ظل المحكوم عليه بشرط لا و بلا شرط و هما فى الخارج كما قلنا وَ ثَانيهما ان قوله و كذا قدمُه لِقدَمِها لان هذا الكلام و ان كان تصويره مستقيماً فى فرض الحدوث لكنه لايستقيم فى شأن القديم الّا اذا اريد به القديم اللغوىّ و الشرعى و هو من له ستّة اشهر فصاعداً و امّا على ما يريد به اهل العرف الخاصّ فالقديم لايصحّ فى شأنه فرض التعدّد لا خارجاً و لا ذهناً لان الفرض من الامكان و لايصحّ الّا فى الممكنات و ايضا لايتصوّر الذهن و لا العقل للقديم ظلّا منتزعاً و لا عارضيّة و لا معروضيّة و لا تابعيّة و لا متبوعيّة لا فرضاً و لاتجوُّزاً و احْتِمالاً فاذا تصوّر شيئا فليس للقديم و لاينسب اليه الّا لفظاً كما ينسب المشركون و الكفّار الولد و

الصاحبة الى القديم فانّهم لايصيبون بنسبتهم الّا حادثاً و كذلك اللفظ لا يصح على القديم و لايقع الّا على حادثٍ الّا بما وصف نفسه القديم به و اثنى به على نفسه تعالى فانّهم اذا تَلَفّظوا به و تعقّلوه قَبِلَهُ تعالى منهم و ان لم يقع عليه و لايصل اليه انّ ربّنا لغفور شكور و المصنف لمّا جوّز وقوع مفهوم مغائر للواجب تعالى متّحدٍ معه فى المصداق قال ما قال و عندنا انّ مَن يصحّ فى شأنه ذلك ليس هو الله معبودنا لانّا نعبد الهاً واحداً فى الفؤاد و فى العقل و فى الذهن و فى الفرض و الاحتمال و فى كلّ حال كما هو فى الخارج و فى نفس الامر لا اله الّا هو وحده لا شريك له.

و قوله «ليس فى حدّ ذاته واحداً شخصيا محصَّلَ الوجود فلا دوامَ له فى ذاته» فيه انا قد بيّنّا انه اى الكلى الطبيعى واحد شخصىّ شخصيّةً اضافيّة و انّه محصّل الوجود خارجاً بنفسه و فى افراده و مع هذا فلا دوام له فى ذاته من ذاته و لا فى حاله بل هو قائم بفعل الله قيام صدور و بامر الله قيام تحقق قياما ركنيا و ما فى الاذهان من ظله المنتزع منه قائم بفعل اللهِ قيام صدور و بهيئةِ الخارجى الاشراقيّة قائم قيام تحقّقٍ و بهيئة الذهن من صفاء و كبر و استقامة وَ اضدادِها قائم قيام ظهورٍ و كونٍ فلا دوامَ لَهُ فى ذاته و المصنف انّما قال فى ذاته لانّه يريد به ما كانت افراده قديمة لانه من حيث كونه غير محصّل الوجود لَيْسَ لَهُ دَوام من ذاته و لكنه من كونه تابعاً لافراده فى القدم يكون له دوام عرضى لكونه فى علم القديم تعالى و هذا مبنى على اصله و هو اصل عندنا بل عند اللهِ مجتَثٌّ لما بيّنّا لك و اذا كانت الافراد كلها حادثة فلا دوام له لا بالذات لانه ظلّى متجدّد الذات و لا بالعرض لكونه تابعاً لِحادثٍ غير دائم و انما قال و اذا كانت الافراد كلها فاكّدها بكلّها للعموم لانّ الاَقْسَام عنده ثلاثة فى اعتبار عقله الاوّل تكون افراد الطبيعى الكلى كلها حادثة و فى هذا لا دَوَامَ لَهُ مطلقا الثانى تكونُ الافراد كلّها قديمة و فى هذا يكون لا دوام له فى الذات و لهُ دَوامٌ بالعَرض و ذلك لنزوله منزلة اشراق المشرق الدائم الثالث تكون الافراد بعضها قديم و بعضها حادث كما هو معتقده لقوله بان الوجود مقول على الواجب و الممكن

بالاشتراك المعنوى و هذا الثالث يفهم من قوله كلّها.

و قوله «الّا فى علم الله تعالى» يعنى ان الطبيعى الكلّى فى علم الله تعالى و ما فى علمه الذى هو ذاته لايفنى كما قال تعالى ما عندكم ينفد و ما عند اللهِ باقٍ و هذا صحيح الّا فى قوله الّا فى علم الله فانه يريد انّ الاشياء كلها فى علم اللهِ تعالى و ليس كذلك لانه يريد اَنّ حقائق الاشياء فى علمه الذى هو ذاته و قد قلنا لك انّ ذاته ليس فيها شىء غيرها بل العلم فى الازل و المعلوم فى الحدث حقيقته و صورته و كل شىء منه فى الحدث و الوجوب مبرّءٌ منزّه عن كل شىء غير خالص ذاته لانه هو خالص ذاته تعالى لا غير و لو اراد ما اراد ائمة الهدى عليهم السلام بقوله الا فى علم الله تعالى لمااعترضنا عليه لانا دائما نقول كلّ شىء فى علم الله تعالى و نريد ان علمه الذى هو ذاته و معلومه الذى هو ذاته هو الاَزل و امّا معلومه الذى هو غير ذاته فهو فى الحدث و التعلّق الاشراقى به فى الحدث فافهم.

قال: و امّا النفوس بما هى نفوس فوجوداتها ايضا متبدّلة حادثةٌ اذ حكمها حكم سائر المنطبعات فى الموادّ اذ نحو وجودها تعلّقى و الوجود التعلّقى يتبدّل بتبدّلِ ما يتعلق به من الاجسام و النفس ما دامت نفساً متّحدة بالبدن بجنبها الايسر و جنبها السّفلى و هى الطبيعة و لها بالقوة جهة عقليّة و جَنْبَةٌ عالية اذا خرجت بحَسَبِها من القوة الى الفعل تصير عقلاً محضاً هو صورَة نوعها.

اقول: قوله «و امّا النفوس» اوّله يشعر بان المراد منها النفوس الحيوانية الحسيّة الّتى هى من الافْلاك و آخره يشعر بان المراد منها النفوس النّاطقة القدسيّة و اذا ضُمَّ اوّله الى آخره اشعر بمراده بان النفس واحدة جسمانيّة مادّيّة متّحدة بالاجساد العنصريّة و فيها بالقوّة جهة عقليّة اذا عولجت بالرياضات و العلوم و الاعمال كان ما بالقوة فيها بالفعل فكانت عقلاً و ليس عقل غيرها و المعروف فى العقول المستنيرة بنور هداية محمدٍ و اهل بيته صلّى الله عليه و اله انّ النفس الحسيّة من الافلاك و هى النفوس الحيوانيّة المتحركة بالارادة و هى و ان وجدت فى الانسان الّا انها مغايرة للنفس الناطقة القدسيّة الّتى اصلها العقل و

النفس الحيوانية مَرْكَب الناطقة القدسيّة المجردة عن المواد العنصرية و المدد الزمانية و هي مَركب العقل و مَظْهَرُهُ و المروى عن امير المؤمنين عليه السلام شاهد لما قلنا ففى الكافى عن كميل بن زياد قال سألتُ مولاى امير المؤمنين عليه السلام فقلتُ يا امير المؤمنين أُريدُ اَنْ تعرِّفنى نفسى فقال يا كميل و اَىَّ الانفسِ تريدُ اَن اعرّفك فقلتُ يا مولاى هل هِيَ الّا نفس واحدة قال يا كميل انما هى اربعة النامية النباتيّة و الحسّيّةُ الحيوانية و الناطقة القدسيّة و الكلّيّة الالٰهيّة و لكل واحدٍ من هذه خمس قوى و خاصيّتانِ فالنامية النباتيّة لها خمس قوىً ماسكة و جاذبة و هاضمة و دافعة و مربّيَة و لها خاصيّتانِ الزيادة و النقصان و انبعاثها من الكَبِد و الحسّيّة الحيوانية لها خمس قوى سمع و بصر و شم و ذوْق و لمس و لها خاصيتانِ الرضا و الغضب و انبعاثها من القلب و الناطقة القدسيّة لها خمس قوى فكر و ذكر و علم و حلم و نباهة و ليس لها انبعاث و هى اشبه الاشياءِ بالنفوس المَلَكِيّة و لها خاصيّتان النزاهة و الحكمة و الكلّية الالهيّة لها خمس قوى بقاء فى فناء و نعيم فى شقاء و عزّ فى ذلٍّ و فقر فى غنىً و صبر فى بلاء و لها خاصيّتانِ الرّضا و التسليم و هذه الّتى مبدؤها من اللهِ و اليه تعود قال الله تعالى و نفخت فيه من روحى و قال تعالى يا ايّتها النفس المطمئنّة ارجعى الى ربكِ راضيةً مرضيّة و العقل وسط الكلّ هـ. و روى عنه ان اعرابيّا سئل امير المؤمنين عليه السلام عن النفس فقال عليه السلام عن اىّ الانفس تسئل فقال يا مولاى هل النفس انفس عديدة فقال عليه السلام نعم نفس نامية نباتيّة و نفس حيوانيّة حسّيّة و نفس ناطقة قدسيّة و نفس الهيّة ملكوتية فقال يا مولاى مَا النباتيّة قال (ع) قوّة اصلها الطبائع الاربع بدؤ ايجادها عند مسقط النطفة مقرّها الكبد مادّتها من لَطائف الاغذية فعلها النموّ و الزيادة و سبب فراقها اختلاف المتولّدات (المولِّدات ظ) فاذا فارقت عادَتْ الى ما منه بُدِئَتْ عودَ ممازجة لا عودَ مجاورةٍ فقال يا مولاى و ما النفس الحيوانيّة قال (ع) قوّة فلكيّة و حرارة غريزيّة اصلها الافلاك بدؤ ايجادها عند الولادة الجسمانيّة فعلُها الحيوٰة و الحركة و الظلم و الغشم و الغلبة و اكتساب الاموال و الشهوات الدنيويّة مقرّها القلب

سبب فراقها اختلاف المتولدات فاذا فارقت عادت الى ما منه بُدِئت عَوْدَ ممازجةٍ لا عودَ مجاورةٍ فتنعدم صورتها و يبطل فعلها و وجودُها و يضمحلّ تركيبُها فقال يا مولاى و ما النفس الناطقة القدسيّة قال قوّة لاهوتيّة بدؤ ايجادِها عند الولادة الدنيوية مقرّها العلوم الحقيقية الدينيّة موادّها التأييدات العقليّة فعلها المعارف الرّبّانيّة فراقها عند تحلّلِ الآلات الجسمانية فاذا فارقت عادت الى ما منه بُدئتْ عودَ مجاورة لا عَوْدَ ممازجةٍ فقال يا مولاى و ما النفس اللّاهوتيّة الملكيّة قال قوّة لاهوتيّة و جوهرة بسيطة حيّة بالذاتِ اصلها العقل منه بُدِئَتْ و عنه وعَتْ و اليه دلّتْ و اشارتْ و عودتها اليه اذا كملت و شابهَتْهُ و منها بُدِئَتْ الموجودات و اليها تعود بالكمال فهى ذات الله العليا و شجرة طوبى و سدرة المنتهى و جنّة المأوى مَن عرفها لم يشقَ و من جهلها ضلّ سعيهُ و غوى فقال السائل يا مولاى و ما العقل قال العقل جوهر درّاك محيط بالاشياء من جميع جهاتها عارف بالشيء قبل كونه فهو علّة الموجودات و نهاية المطالب هـ.

اقول و قد ذكرتُ فى شرح المشاعر بعض بيان هذين الحَديثينِ بما يَنْفَعُ هاهُنا الّا ان ذكره او مثله يطول و لكن ظاهر كلام المصنف حيث يقول انّ وجودها تعلقىّ و التَّعلُّقىّ يتبدَّلُ بتبدّلِ ما يتعلّق به من الاجسام و النفس ما دامَتْ نفساً متّحدة بالْبَدنِ بجنبها الايسر و هذا ظاهره انما يصدق على الحيوانيّة الحسّيّة اَوْ مَع النّامية النّباتيّة و هاتانِ النفسانِ لَيْس فى واحدةٍ منهما وَ لَا فيهما معاً قوّة تحصل برِيَاضةٍ اَوْ باعمالٍ لان تكون عقلاً انسانيّا لا بالفعل و لا بالقوّة على نحو الاستقلالِ و انّما قلتُ بالْاسْتِقْلَالِ لانّهما مع المتمم يمكن ذلك فيهما فان الله سبحانه لوْ اَرادَ ذٰلِكَ كمّلَهُمَا بِإمْدَادَاتِه و تأييداتِه بِاَنْ يَقْلِبَها عقلاً اوْ عاقلاً و هُوَ على كُلِّ شَىْءٍ قدير.

و امّا النفس الناطِقةُ القدسيّةُ التى توهّم المصنّف انّها هى التى عَناها بوَصْفِه فهى فى الانسان الجزئى كاللوح المحفوظ فى الانسان الكلّى و هى النفس اللاهوتيّة الملكيّة التى ذكرها امير المؤمنين عليه السلام آخيراً بِانّها ذاتُ الله العليا يعنى اللوح المحفوظ فان النفس القدسيّةَ كَلِمَةٌ من ذلك الكتاب و

شعاعٌ من اَشِعَّتِه وَ قَدْ قال عليه السلام فى الكليّة الملكيّة التى هى اللوح المحفوظ اصلها العقل منه بُدِئَتْ و عنه وعت و اليه دلّت و اشارت و عودتها اليه اذا كملت و شابَهته فقوله عليه السلام اذا كملت و شابهته يعنى انّها اذا بلغت الرتبة السّابعة للنفس و هى الكمال الذى هو غاية مبلغِها شابهَتْهُ اى شابهت العقل و تكون اخته لاتفعل الّا ما يُريد منها و لاتحبّ الّا ما يُحِبُّ و هذا تأويل قوله تعالى فان تابوا و اقاموا الصلوٰة و آتوا الزكوٰة فاخوانكم فى الدين لان العقول يعلّموهنّ ممّا علّمَهم الله من امتثال جميع اوامره و اجتناب جميع ما نهى عنه لا انّها تنقلب عقلا فيكون اللوح المحفوظ هو القلم و فى الباطن ايضا لو صحّ ما ادّعاهُ كان عليٌّ عليه السلام هو رسول الله صلى الله عليه و اله لانّ عليّا عليه السلام وصل مبلغ ما يمكن له بالفعل الّا ان العقل الذى هو القلم غير النفس التى هى اللوح المحفوظ و رسول الله صلّى الله عليه و اله غير علىّ عليه السلام و النفس الناطقة القدسيّة فى الجزئى كزيد اذا كملت فكان ما بالقوة فيها بالفعْل كانت اختَ عقله كالكلّيّة فى الكلّى لا انّها هى عقله كما زعم المصنّف من ان العقل لا وجودَ له و انّما الموجود النفس اذا كملت كانت عقلا كما يأتى فى كلامه فان من قال بهذا فهو صادق فى حق نفسه و كيف لايكون العقل غير النفس و سيّد العارفين امير المؤمنين عليه السلام قال انّ النفس اصلها العقل منه بدئت و عنه وعت و اليه دَلَّتْ و اَشارَتْ وَ هذِه الكاملة و لَمْ يَجْعَلْها هى العَقْل و قال اذا كملَتْ و شابهته و قال عليه السَّلام فى روايةِ كميلٍ الاولى بعد ذكر جميع النّفوس و الْعَقْل وسط الكلّ يعنى انّه لُبّ النُّفُوسِ الاربع و رُوحُهَا و هو صريح فى انّه غيرُهَا.

و امّا قول المصنّف «متّحدة بالبَدن، الخ» صريح فى ان المراد منها الجسم العنصرى و هى النباتيّة لا غير و ان اراد بالاتّحاد السريان احتمل تناول الحسّيّة لانها شعلة من نفوس الافلاك و قد ذكرنا ذلك و هو ان البدن سارٍ فيه الدَّمُ و الدّم متعلّق بالعلَق التى فى تجاويف القلب اعنى الجسم الصنوبرى فى الجانب الايسر منه اكثر كما يشير اليه المصنف بقوله بجنبها الايسر وَ العلق متقوّم بدمٍ

اصفر حاملٍ للحرارة الغريزيّة بابخرته لان الابخرة مركّبة من جزءٍ من الحرارة النارية و جزء من الرطوبة الهوائيّة و جزءين من البُرودةِ المائيّة و جزء من اليبوسة التّرابيّة فامتزجت الاجزاء الخمسة من العناصر الاربعة بالطبائع الأرْبَع و بكرّ الافلاك و القاء اشعّة الكواكب حتى نضجت الاجزاء نَضْجاً مُعْتدِلاً و تلَطّفَتْ بالطبخ حتّى سَاوَتِ الْاجزاء فى اللطافة و الاعتدال فلك القمر فاشْرَقَتْ نفسُه عَلى تلك الاجزاء فتحركت بالحركة الاراديّة و لذا قال عليه السلام قوّة فلكيّة و حرارة غريزيّة اصلها الافلاك و هذه هى النفس الحيوانيّة الحسّيّة و لاتكون عقلاً لانها اذا فارقتْ تلك الأبْخرة رجعت الى نفس الفَلَك فامتزجت به كامتزاج قطرة الماءِ بالبَحْر و هو قوله عليه السلام فاذا فارقَتْ عادَتْ الى ما منه بُدئت عَوْدَ ممازجة لا عَوْدَ مجاورةٍ فتنعدم صورتها و يبطل فعلها و وجودُها و يضمحلّ تركيبُها فَاِنْ كَانَ يَعْتَقِدُ اَنَّ اميرالمؤمنين عليه السلام كان عارِفاً بالنّفس كان كلامه كله خطأ.

و قوله «تصير عقلا محضاً هو صورةُ نوْعِها» فيه ما قلنا فاِنَّ العقل لايكون صورةَ نوع الاَجْسام المتّحدة بالْعُنْصرِيّات بل صورة نوع النّاطقة القدسيّة التى هى من المفارقات بذاتِها.

قال: و امّا المفارقاتُ المحضة و الصور المجرّدة ففيها كلام آخر يعرفه الموحّدون المكاشفون من اَنْ لا وجود لها بحسب انفُسِها و ذواتها مطموسة منغمسةٌ فى بحر الاحَديّة و هى صور ما فى علم اللهِ و حُجُب الإلهيّة و سرادقات عَظمَتِه و لو لم تكن هذه الحجب النوريّة لأحْرقت سُبُحَاتُ وجهه كلّ ما فى السموٰات و الارضين كما وَرَدَ فى الحَديث فله سبحانه شؤُنٌ الهيّةٌ وَ مراتبُ نُورِيّة ليْسَت هى من افراد العالَم و لا من جملةِ ما سوى اللهِ لانها صور ما فى القضاء و العالَم الربوبى.

اقول «و امّا المفارقاتُ المحضة» يعنى الخالصة احترازاً عمّا فيها اقترانٌ و لكنه يخرج النفوس و ان كانت مفارقةً بالذّات لانها مقارنة بالافعال و الافعال عنده تتّحد بالذات فتخرج النفوس عن المفارقات المحضة و القياس على

قاعدته انها تدخل فى المفارقات المحضة لان الافعال اذا اتّحدت بالذات كانت بحكم الذات فتكون افعالُها مفارقةً بالذات كالذات و ان اقترنَتْ بالعرض فالحكم للذاتى لا للعرضى فاخراجها لايصحّ على قاعدته و لا على قاعدتنا و يريد بالصور المجردة الصور العلميّة و هى فى علمه الذى هو ذاته و لايصح هذا الكلام سواء جعل الصور فى علمه الذاتى لانها فى ذاته ام خارجةً عن الذات لازمة له معلّقة بها تعلق الظل بالشاخص يعنى ان هاتَيْن المفارقات المحضة و الصور المجردة فيها كلام اى لها توضيح لغامِضِ سرّها يعرفه من عرّفه الله سبحانه ذلك و لا شَكَّ ان ذلك من الاسرار الّا انه لايعرفه الّا المكاشفون و يعنى بهم الصوفيّة فليس بصحيح و انّما يعرفه مَن عرّفه الله و هم المعصومون عليهم السلام و مَن اقتصر على الأَخْذ منهم ثمَّ انّه بيّن تلك الْاسْرار علَى ما عنده و عند اصحابه الصوفيّة فقال من ان لا وجودَ لها بحسب انفسها و ذواتُهَا مطموسةٌ منغمسةٌ فى بحر الاحديّة و يريد ان الوجود المنسوب اليها ليس وجوداً لها و انّما هو وجود الحق سبحانه و تعالى فهى الله بلا هِىَ كما يقول هو و اتباعه و اصحابه انا الله بلَا انا لِانّه مبنى عَلى القول بوحدة الوجود و انما قال وَ ذواتها مطموسة لِاَنّ مُشَخِّصاٰتِها موهومةٌ مثل خط المهر فى القرطاس فانّه ابيض لانه جزء من القرطاسِ و انما تميّز انّه خطّ بتحديد المداد من المهر فالخَطّ الابيض ذاته مطموسة فى القرطاس و لا شكّ انّ هذا هو وحدة الوجود لانَّ القرطاس و الخطّ الابيض من المهر شيء واحد و المدَاد المحدّد للخطّ و لهذا قال منغمسة فى بحر الاحَديّة قال فى كتاب السير المرتبة الاحديّة هى المرتبة المستهلك فيها جميع الاسماء و الصفات و تسمّى جمع الجمع انتهى ، و قال عبدالكريم الجيلانى فى كتابه الانسان الكامل : و الاحديّة عبارة عن مجلىً ذاتىّ ليس للاسماء و لا للصفات و لا لشىء من مؤثّراتها فيه ظهور فهى اسم لصرافة الذات المجرّدة عن الاعتبارات الحقيّة و الخلقيّة انتهى ، و هذا تفسير الصوفيّة للاحديّة و المصنف الظاهر من كلامه هنا و غيره انّه يريد ما ارادوا من ان اوّل تَجَلٍّ للذاتِ البحتِ ما تجلّت بذاتِها فيه من غير فعلٍ و لا ارادةٍ و اعلى مظاهرها هو

الالوهية و هی عندهم جمیع حقائق الوجود و حفظها فی مراتبها قال فی الانسان الكامل : و اعنی بحقائق الوجود احكامَ المظاهر مع الظاهرِ فیها اعنی الحق و الخلق انتهی ، و الاحديّة عندهم اعلی الاسماء التی تحت هیمنة الالوهیة فیرید المصنّف بانغماس تلك المجرّدات انّ ذلك المظهر الذاتی ای بالذات من غیر فعل و لا ارادةٍ غیر العلم الذاتی كما مثّلنا بالقرطاس و هو الاحديّة ان تلك المفارقات المحضة منغمسة فیه كانغماسِ الخط الابیض من المهر فی القرطاسِ و الاحدية و ما فیها بعد رتبة الأُلوهيّة و هی بعد رتبة الذات و وجود الكل نفس وجود الذات اذ الكلّ ازلیّ و الكل واجب بوجوب الذات و انَّ هذه المفارقات المحضة لم تدخل تحت كُن و هی صور ما فی علم اللهِ فتلزمه فی كلماته مفاسدُ منها ما یلتزمها و یری انها مصالح لا مفاسد و انّها مذهب ائمّتنا علیهم السلام و منها تلزمه من غیر شعور فمن الاوّل القول بوحدة الوجود و منها انها اشیاء غیر الله تعالی معه و انّها غیر مجعولة بل هی لوازم الذات و شؤنه و منها انها متغایرة متمایزة غیر مغایرةٍ لذاته و انها خارجة عن ذاته لان رتبتها بعد رتبة ذاته و انها صور علمه الذی هو ذاته و انها معلّقة بالذات تعلّق الظلّ بالشاخص و انّ وجوداتها من سنخ وجوده و امثال هذه المفاسد و كلها یلتزمها و ما یلزمه فیها و فی امثالها ما ذكرنا فیما تقدم كثیراً من ذلك انّ القول بوحدة الوجود نقل علماء الشریعة الاجماع الكاشف عن دخول قول صاحب الشریعة علیه السلام علی كفر القائل به مع ما دلّت الاخبار الصحیحة علی ذلك و مع بطلان الوعد و الوعید و الثواب و العقاب بل اصل الجنة و النار و بطلان النظام و من ذلك تعدّد القدماء و انَّ الاشیاء قدیمة و هی لوازم الذات و اثبات اللوازم للذات موجب لحدوث الذات لما بینهما من الاقتران المستلزم للاجتماع او الافتراق و انّ شؤن الذات لیست مع الذات فی رتبتها فاثبات القدم لها تناقض اذِ القدیم هو الذی لایسبق بغیره و لایفقد فی رتبةٍ قبله و كذااذا كانت متمایزة غیر مغایرةٍ للذات البسیطة الاحديّة المعنی و كذلك كونها خارجة عن ذاته و كذافی كونها صور علمه الذی هو ذاته و انها معلقة بالذات و كذا ما بین هذه و بین كونها عین ذاته و

من سنخ وجوده اذ هذا كلّه هو المعروف من خطاب صاحب الشريعة عليه السلام الذى امره الله ان تبلّغ المكلّفين ما ارسله به فان كان قول هؤلاء حقّاً فما بلغ رسول اللهِ صلّى الله عليه و اله رِسَالَةَ ربِّه لانه خاطبهم بغير ما اراد الله من امره و نهيه و ما اشرنا اليه من مراد المصنّف هو مثل قوله فله شؤن الهيّة و مراتب نوريّة ليست هى من افراد العالم و لا من جملة ما سوى الله فاذا ثبت شؤن و مراتب ليست من افراد العالم و لا من ما سوى الله و هى كثيرة متعدّدة متغايرة و ليست هى سواه كان هو تعالى متعدّدا متغايراً.

و قوله «لانها صور ما فى القضاء الالهى و العالم الرّبوبى» يريد انّ المفارقات المحضة هى صور العلم و الحكم الالهى و يريد بالعلم القديم و الحكم بالرضا او العناية على ما يريدون منهما و يرجع محصّل كلامه على معنى ما ذكرنا مما لا فائدة فى اعادته.

قال: و تلك الصور هم المُهَيَّمون الَّذين لم ينظروا الى ذواتهم قطّ لفنائهم عن ذواتهم و اندكاك جَبَلِ انيّاتهم مع كونهم اشعّة و اضواءً عقليّة للنور الاوّل باقيةً ببقائِه لا بابقائه و ليست هذه الرسالة ما يسع فيه بيان هذا المطلب الغامض الشريف و المقصود هيٰهنا الاشارة الى حدوث الاجسام و صورها و قواها و امّا العقل فلم يثبت وجوده عندنا و المتكلمون انكروه فلا حاجة بنا الى ان نتكلّم فى حدوثه.

اقول: يشير الى انّ تلك الصّور العلميّة ملائكة هَيَّمتْهم انوار جمال الله و حبُّه حتّى انهم لم ينظروا الى ذواتهم بل قصروا انظارهم على النظر الى جماله فهيّمهم حبّه عن ذواتهم و فنوا عنها و هذا الى هنا كلّه صحيح و ظاهر كلامه الاول يخالف هذا حيث قال من ان لا وجود لها بحسب نفسها و ذواتها مطموسة منغمسة فى بحر الاحديّة لانه يدل على فناء وجودها بحسب نفسها بل هى ممتزجة بالانوار الاحدية و ليس كذلك و انّما فنِيَتْ فى تلك الانوار فناء وجدانٍ لا فناء وجودٍ و ان اراد بقوله بحسب نفسها بمعنى عند انفسها فحسن الّا ان العبارة انما تدلّ بمعونة باقى الكلام و انّما وجّهنا عبارته هذه فيما سبق على غير

ما تحتمله من الصحة لانه هو المعلوم من مذهبه فحملناها على مذهبه لا على ما تحتمله.

و قوله «و اندكاك جبَل انّيّاتهم مع كونهم اشعة و اضْواءً عقليّةً» ان اراد بالاندكاك الفناء اصلاً فهو غلط و كلّ من قال بالفناء من الصوفيّة فقد غلط لان الفناء الذى يتحقق به كمال وصول العبد هو ان يبقى من انّيّته ما يصلح به شعورٌ ما يكون به غير ناظرٍ الى نفسه و يكون به ناظراً الى ربّه و امّا الذى يريدونه فهو فى الحقيقة عن نفسه فهو اغماء لايحسّ بشيءٍ لا بنفسه و لا بغيره و لا بربّه و لهذا حكم اكثر الفقهاء ببطلانِ وضوئه و لو كان ذلك وصولا لماانتقض وضوءه و روى ابن حمزة من علمائنا نقض الوضوء بالاغماء عنهم عليهم السلام و ذكر للصادق عليه السلام عن اهل هذه الطريقة و ان الرجل منهم ليصعق حتى يقع فقال عليه السلام ما بهذا اُمِروا، و امّا الفناء المحمود فهو ان يشعر بربّه الّا انه كالذى فى النار و كما قال الصادق عليه السلام فى وصف الصادقين قال (ع) و مثل الموصوف بما ذكرنا ان يكون كمثل النازع روحه ان لم ينزع فماذا يصنع هـ. و ما ذكره بعض منهم عبدالكريم الجيلانى فى كتابه الانسان الكامل: انّ الوصول ليس هو الفناء فى الله و انما هو البقاء بالله، و هو ردّ منه على القائلين بالفناء و لكنه لم يرد ما نريد من انّ الواصل هو مَنْ وَجدَ الله لا غير و انّما يريد انّ الواجد و الموجود و الوجدان شيء واحد و لهذا يقولون هو و اصحابه انا اللهُ بلا انا و كذبوا و انّما هم حمير من سائر خلق الله الذين اصواتهم و كلامهم انكر الاصوات بل الواصل مَن لم يجد بالوجدان الذاتى الّا الله و له جهة بها يجد عرضيّةٌ كالناظر فى المرءاة ليرى وجهه فانه يرى الزجاجة بالعرض و اذا نظر الى صفاء زجاجة المرءاة فانه ينظر وجهه بالعرض و لم يصل احد من حمير الصوفيّة و اتباعهم الرّعاع اتباع كل ناعقٍ مثل ما وصل رسول الله صلى الله عليه و اله ليلة المعراج من مقامِ اَوْ اَدْنَى و لافنى احد كفنائه و بقى من انّيّته جهة عرضيّة بها سمع الخطاب و ردّ الجواب و قد اشار الصَّادق عليه السلام الى ما قلنا كما رواه فى الكافى قال عليه السلام الى ان قال و كان كما قال الله تعالى قاب

قوسين اوْ ادنى قيل ما قاب قوسين اوْ ادنى قال ما بين سيتها الى رأسها قال فكان بينهما حجاب يتلألأُ بخَفْقٍ و لااعلمه الّا و قد قال زبرجد الحديث، و المراد بالحجاب و الله اعلم اِنِّيّتُه و قوله يتلألأ بخفقٍ اى باضطرابٍ يكاد يفنى من سطواتِ الانوار و لم يقل ليس بينهما اَوْ فنى اصلاً بل قال باضطراب.

و امّا التشبيه باندِكاك الجبل لموسى عليه السلام فهو تشبيه مطابِقٌ من جهة المعنى فانّ جبل موسى عليه السلام لمّا تجلّى له النّور تَقطَّع فكان ثلثه ذرّاً و هو الموجود فى الهواء بين الارض و السّماء و ثلث منه سَاخَ فى البحر و ثلث ساخ فى الارض فهو يهوى الى السَّاعة كذلك الانيّة انْدَكَّ جَبَلُها فذهب ثلثه فى هَواء الرّوحِ و ثلثه فى بحر النفس و ثلثه فى اَرْضِ الجَسَدِ و فى الجهات الثلاث بقى منه ذرّ و هو بقيّة الشعور الذى اشرنا اليه و كونهم اشعّة اشارة الى استمدادهم و افْتقارهم و كونهم اضواء لانهم يمدّون مَن دونهم من فاضل انوارهم و كونهم اضواءً عقلية ظاهر.

و قوله «للنور الاوّل» يريد انهم انوار للحق تعالى اى لذاته كما هو المعروف من مذهبه و هو باطل لاستلزامه التشبيه بمثل الشمس و القمر و السراج و ما اشبهها تعالى الله عن ذلك و قد ورد النهى عنه عنهم عليهم السلام و انما المراد انهم انوار لفعله اى آثارٌ منيرَةٌ.

و قوله «باقية ببقائه لا بابقائه» هذا ايضا باطل لاستلزامها الاستغناء بانفسها و ان كانت بتبعيته اذا كانت غير مجعولة بل هى من اللوازم الذاتية و انّما هى جواهر منيرة احدثها الله بفعله و لم تك قبل احداثه مذكورة بذكرٍ ما و انما تبقى بابقائه و امداده لا كما يقول العادلون باللهِ لاستلزامه اسْتغناء غير الله عن الله تعالى و دعوى انهم ليْسُوا غير الله باطلة لما بَيّنّا سابقاً.

و قوله «و ليست هذه الرّسالة ما يسعُ فيه بيان هٰذا المطلب، الخ» يشير به الى انّ بيان هذه الامور قد اَشْبعنا فيه البحث فى كتابنا الكبير و الّذى ذكر فى الكتاب الكبير لايزيد على ما ذكر هنا فى بيان كنه المفارقات المحضة و انّما اطال فى ذكر صفات افعالها مثل انهم لايغفلون عن ذكر الله مستغرقون فى انوار

جماله مُسْتهترون بذكر آلائه و افضاله و امثال هذه و ليس في هذه بيان زيادة مطلب على ما هنا فراجع تجد.

و قوله «و امّا العقل فلم يثبت وجوده» صحيح في حقه و حقّهم فانهم لو ثبتت لهم عقول لماقالوا ما قالوا و لماانكروا مَا اثبته اللهُ و صاحب الشريعة عليهم السلام حيث الله يقول افلايعقلون و يقول انّ في ذلك لذكرى لمن كان له قلب اى عقل او القى السمع و هو شهيد و ايات الكتاب و احاديث الائمة الاطياب عليهم السلام مثل ما في اوّل الكافي و البحارِ و غيرهما لاتكاد تحصى كلّها صريحة في اثبات العقول لجميع المكلّفين و ايضا كيفَ يثبت عقل الكل للانسان و انه غير نفسه نفس الكل و هما القلم و اللوح و يعترف بان الانسان الصّغير انموذج من الكبير و كل ما في الكبير يوجد مثاله و صورته الجزئيّة في الصغير و يستشهد على مطالب كثيرة بقولِ على عليه السلام على قول كثير من العلماء:

اتحسبُ انّك جرمٌ صغير

و فيك انطوى العالم الاكبرُ

و انت الكتاب المبينُ الذى

باحرفه يظهر المضمرُ

و لايثبت لغيره عقلاً فينبغى ان يثبت لغيره و ان لم يثبت لنفسه امّا لغيره فالدليل الذى يعترف بصحّته و امّا هو فلاعترافه على نفسه و ايضا اذا كان ينفى الطّفرة فى الوجود و يقول انّ النفوس من النفس الكلّى و الارواح من الروح الكلى و النفس الكلى من الروح الكلى و الروح الكُلّى مِنَ الْعَقْلِ الكلّى فَاِنْ كَانت النفوس الجزئيّة من العقول الجزئيّة ثبتت لنا عقول و ان كانت من النفس الكليّة لم تكن عقولاً كما لم تكن النفس الكلية عقلا بالطريق الاولى و ان كانت من العقل الكلّى ثبتت الطّفرة فى الوجود و لم يثبتها هو و قد دلّت الروايات على ان الله سبحانه خلق الف الفِ عالم و الفَ الفِ ادم نحن فى اخر العوالم و اخر

الآدميّين و كل ادم فَذُرِّيتُه من نوعه:

فالاول هو المشيّة الكليّة و اولاده المشيّات الجزئيّة كلّ مشيّة تتعلق بفردٍ من الخلق لاتصلح لغيره.

و الثانی النور المحمدی صلی الله علیه و الِه و ذریّته انوار الانبياء مائة و اربعة و عشرون الف نبی.

و الثالث ارض القابليات المسماة بالارض الجرز و بالبلدِ الميت و بالزيت الذی يكاد يضیء و لو لم يمسسه نار و ذرّياته قابليات من هو دون محمد و اله صلى الله عليه و اله كالانبياء عليهم السلام و تطلق الدَّواةُ مرة على الثانی و مرة على الثالث.

و الرابع عقل الكلّ و هو النور الابيض و القلم و ذرّياته العقول الجزئيّة لا النفوس.

و الخامس الروح الكلية و هو النور الاصفر و ذرّيّته الارواح الجزئيّة.

و السادس النفس الكلية و هی نفس الكل و اللوح المحفوظ و هو النور الاخضر و ذرّيته النفوس.

و السابع طبيعة الكل و هو النور الاحمر و ذرّيّته الطبائع الجزئيّة و هكذا الی اخر العوالم ماتری فی خلق الرحمٰن من تفاوُتٍ و هذا من دليل الحكمة و هو الحجة القاطعة لاولی الافئدة فافهم.

قال: قاعدة الفاعل المباشر للتّحريك فی جميع اقسام الحركة ليس الّا الطّبيعة و هی مبدأُ كل حركة بالذّاتِ سواء كانت باستخدام النفس ايّاها كما فی الحركة الاراديّة او بقَسْرٍ قاسرٍ كما فی القسريّة كحركة الحجر الَی فوق اوْ بغيرهما كما فی المسمّاة فی الطّبيعة فالحركة بمنزلة شخصٍ روحُه الطبيعة.

اقُول: الفاعل المباشر للتحريك اِنْ اُريدَ بالمباشرة الملامسة ای ملاصقة الفاعل بالمفعول فلو قلنا بانّ الطّبيعة غير الحركة فقوله متّجِهٌ و انْ قلنا انّ الطَّبيعة هنا هی الحركة فان معنی ذلك انّ طبيعة المفعول هی الانفعال الذی هو قابليّته هو الحركة ای حركته لقبول تأثير الفاعل و انْ اريد بالمباشر المؤثّر للفعل لا

المؤثر للانفعال فالفاعل هو المؤثر القريب و هو الملك الخلّاق باذن اللهِ تعالى كما هو ثابت فى المذهب و دلّت عليه الاخبار كما رُوِى عن الصادق عليه السلام ما معناه ان النطفة اذا وقعت فى الرحم ارسل الله مَلكين خَلّاقَيْن يقتحمانِ بطن الامرأة من فمِها فيقولان يا ربّنا نخلقه ذكراً ام انثى فيأمرهم ثم يقولان شقيا ام سعيداً فيأمرهم بما يريد و الى نحو هذا اشار بقوله تعالى عباد مكرمون لايسبقونه بالقول و هم بامره يعملون ، و لايصح اَن يكون الفاعل المباشر هو الطبيعة و لو على فرض كونها غير الحركة الّا على رأى الدهريّة او على رأى هذه الجماعة من انّ الفاعل هو المفعول كما صرّح به فى اتّحاد المعقول بالعاقل و المفعول بالفاعل قال الملّا محسن فى الكلمات المكنونة كما تقدّم من قوله : ذات اسم الباطن هو بعينه ذات الاسم الظاهر و القابل بعينه هو الفاعل فالعين الغير المجعولة عينه تعالى فالفعل و القبول له يدان و هو الفاعل باحدى يديه و القابل بالاخرى و الذات واحدة و الكثرة نقوش فصحّ انّه ماوجد شيئاً الّا نفسه و ليس الّا ظهوره انتهى ، و اَمّا على مذهب اهل البيت عليهم السلام فالفاعل ليس هو المفعول و الطبيعة التى نسبوا اليها الفاعليّة ليست فى الفاعل و انّما هى فى المفعول و المفعول لايخلق نفسه الّا على رأى هذا الخلق المنكوس الّا ان اراد بالفاعل المباشر للتحريك فاعل القبول للايجاد فتصح نسبة الفاعلية الى القابليّة كما قال تعالى فيكون بعد قوله كن .

و قوله «سواء كانت باستخدام النفس ايّاها كما فى الحركة الاراديّة او بقسر قاسرٍ كما فى القسريّة» قد قدّمنا عليه انّ الطبيعة غير النفس فيكون ذرّات النفس فى انفسها غير متحرّكة لان المتحرّك هو طبيعتها لا هى و هى غير طبيعتها فينتقض عليه حدوث النفس لانّ ذرّاتها قارّة ساكنة لذاتها فيكون الكون غير متعلّق بها و انّما تعلق بمقاديرها و نظمها و هى حركات فى اوضاعها لا فى ذرّاتها فهو قول بقدم الاجزاء التى لاتتجزّأ و ثبوتها وَ قَدْ قدّمنا انّ القسر لايتحقق فى الكون على جهة الواقع و الحقيقة اصلاً كما حقّقناه فى الفوائد و فى شرحها و اِنّما وُجُوده فى العالم كلّه صُوريّ اذ كان الفاعل مختاراً و الفعل اَحْدَثهُ اللهُ

بنفسه اَیْ نفس الفعل بالاختيار و المفعولاتُ كلها آثار الفعل و تأكيداته كلّها يجب اَنْ تَكُونَ مختارةً بموجب دليل الحكمة و القسر ليس له مبدءٌ و الموجود ممّا يصدق عليه الاسم ظاهراً ما يرجع الى العسر و الحرج و الضّيق التی جرت احكام الملّة الحنيفية السَّهْلة على نفيها لان الله سبحانه يريد بعباده اليسر و لايريد بهم العسر فقال ماجعل عليكم فی الدين من حرج ، و استخدام النفس لصفتها فی التّحرُّكِ موجب لتبدّل الحركة بل و المتحرّك اعنی الطبيعة و هی صفة المستخدم و تجدّد الصفة لايستلزم تجدّد الموصوف ما لم تكن متّحدةً به و تحريك القاسر لو ثبت لايستلزم تجدّد المقسور و التشبيه بحركة الحجر الى فوق لدافعٍ قویٍّ لقسرِ القاسر مبنی على الامر المتعارف عند عوامّ النّاسِ و الّا فالحجر فی صعوده مختار الّا اَنّ اختياره ناقص فتمّم نقصَه الدّافعُ لان الصعود ممكن فی حقِّه الّا انّ النّزول ارجح لان الله سبحانه وكّل به ملكاً ينزل به الى حيث امره الله عز و جل لحكمة حمل الانسان و جعل شهوة الحجر تابعة لميل الملك و اذا دفعه دافع الى فوق اعان قوّةَ العضو الملكُ الموكّل بعضو الدّافع و جعل شهوة ميل الملك المنزِلِ للحجر تابعة لميل الملك الموكّل بالعضو الدافع الى ان ينتهی ميله الى الصعود و هو مقدارُ ما امره الله عز و جل به فاذا انتهی ميله و ارتفع نزل الملك المؤكل(الموكّل ظ) بانزال الحجر الى اسفل فامكان الصعود من الحجر من نوع امكان النزول منه و انما ترجّح النزول لحكمة حمل الانسان و هذا الكلام الذی ذكرته فی بيان هذا السّرّ الاعظم و الطّلسم المُبهم نبّهوا عليه ائمة الهدی عليهم السلام و عرفه اولوا الافئدة و ما اكثر من ينكره لقصور عقله عن نيله .

و قوله «كما فی المسمّاة فی الطبيعة» يعنی غير الحركة الاراديّة و القسريّة الطّبيعيّة و قد سمعتَ الكلام فی ان كلّ حركةٍ اراديّةٌ بمعنی ان شاء فعل المتحرّك و ان شاء تَرك الّا ان الارادة مختلفة بالنسبة الى افراد العالم فی الشدّة و الضعف كلّ شیء ارادته و اختياره بنسبة مرتبته من الوجود و لاجل هذا انكر اكثر الافهام الاختيار و الارادة فيما سوی الحيوان لانّهم يطلبون من اختيار

الجمادات و اراداتها مثل اختيار الانسان المكلف و ارادته و لم ينظروا فى كل شىء بحسبه فلذا فاتَهُمْ اكثر الاسرار و الحقائق.

و قوله «فالحركة بمنزلة شخصٍ رُوحُهُ الطبيعةُ» هذا على فرض مغايرة الطبيعة للحركة الذاتية صحيح.

قال: و الذى استشكله بهمنيار موافقاً لاستاده فى النفسانية من انّه كيف استحالت الطبيعة محرّكة للاعضاء خلاف مقتضاها و لا رعشة عند تجاذب مقتضى النفس و مقتضى الطبيعة انّما ينحلّ اشكاله بانّ الطبيعة المسخّرة للنفس طوعاً التى هى قوّة من قواها تستخدمها و تفعل بتوسّطها افاعيل البدن غير الطبيعة الموجودة فى عناصر البدن و اعضائه بالعدد بل مرتبة من مقامات النفس و التى تبقى فى البدن بعد انقطاع علاقة النفس غير ما ذكرنا و انما يقع الاعياء و الرعشة و المرض و الفساد و غير ذلك بسبب تعصّى الثانية عن النفس دون الاولى فللنفسِ طبيعتان مقهورتانِ احديٰها منبعثة عن ذاتها و الثّانية لعنصر البدن يستخدم احديٰهما لها طوعا و الثانية كرهاً.

اقول: انما ذكر اشكال بهمنيار لانه لمّا نسب الحركة الى الطبيعة ذكر الاشكال و هو انه كيف تكون الطبيعة تحرّك الاعضاء و مقتضى الاعضاء و سائر الاجسام السكون فتحرّكها و مقتضاها السكون و لاتقع رعشة و هى المركّبة من حركة غير مستقرة تامّة و من سكون غير مستقر تامّ لان الذى ينبغى ان يحدث من مقتضى الطبيعة و هو الحركة و مقتضى النفس فى محبّتها لسكون الاعضاء طلباً للرّاحة لان النفس مع تحرّك الاعضاء كحال الماشى و العامل تحتاج الى التبديل من الامزجة عند التحليل و يحصل لها تعبٌ بخلاف حالها فى النوم و السكون رعشة اى تحدث رَعْشةٌ عند تجاذب مقتضى الطبيعة و مقتضى النفس و تصادمهما فقال المصنّف فى حَلِّ الاشكال اَنّ الطبيعة المسخّرة للنفس طوعاً بمعنى الباعثة لها على تحريك الاعضاء لا على نحو القَسر لانّها طبيعتها و طبيعة الشىء قوّة من قواهُ فهى قوّة من قوى النفس و قوّة الشىء لاتقسره لانّها عبارة عن ميله او عن باعثه الى الميل و هو محبّته للميل فهو باختياره فهى تستخدم

النفس و تفعل الطبيعة بتوسّط النفس او بالعكس على اختلاف المقامات و المراتب تفعل افاعيل البدن هى غير الطبيعة الموجودة فى عناصر البدن و طبائعه سارية فى اعضائه فان تلك غير هذه بالعدد و ان كانت الثانية مَركباً للاولى و الاولى رُوحُها فان الاولى مرتبة من مقامات النفس و اوّل تنزلاتِها و امّا التى فى الجسم اى البدن و هى التى تبقى فى البدن بعد انقطاع علاقة النفس عنه لانّها طبيعة نباتيّة نامية و اختيارها ضعيفٌ لايحسّ فى مقام اختيار الحيوان و الاولى حيوانيّة حسيّة فلكيّة شأنها الحركة و النفس شأنها الحركة فلاتكون بينها فى التحريك و بين النفس تجاذُبٌ و تدافع فلاتقع بمقتضاهُمَا رعشةٌ لعدم التنافى و انّما يقع التنافى بين النفس فى مقتضاها و بين الثانية و مقتضاها فيقع الاعياء فى الاعضاء عند مصادمة الدافع للماسك و بالعكس و الرعشة لاجتماع الحركة و السكون و تداخل اجزائهما و المرض لمصادمة الدّافعة للجاذبة و الماسكة للهاضمة و بالعكس بسبب تعصّى الثانية عن طاعة النفس لانّ النفس اذا استخدمت الجاذبة لتحصيل الغذاء و عارضتها الماسكة او الماسكة لحفظ المزاج و ثباته و عارضتها الجاذبة او الدافعة او الهاضمة لاصلاح الكيموس او الكيلوس و عارضتها الجاذبة او الماسكة حدث المرض و الفساد فللنفس طبيعتان مقهورتان تحت سلطنتها احديٰهما طبيعة ذاتيّة شأنها كشأن النفس منبعثة عنها لانهما معاً فلكيتانِ متحركتان بالذات و ثانيتهما لعنصر البدن نباتية نامية منبَعثة من الهاضمة تنسب الى النفس لكونها من القوى الحاملة لها فهى بيت من بيوت النفس فالنفس تستخدم الاولى طوعا من الاولى و اختياراً لما اختارت النفس لانّها صفتها الموافقة لها فى المقتضى و تستخدم الثانية كرهاً على الظاهر لكون شأنها السكون و هو غير شأن النفس و امّا على الباطن فتستخدمها طوعاً الّا انّها لكثافة ذاتها و ضعف نورانيّتها تكون بطيئةً فتثقل على النفس لسرعة حركة النفس فلذا قيل مكرهةً و هى مطيعة لكنها ليست من السابقين.

قال: تفريع فعلى هذا تظهر صحة كلام الفيلسوف الاوّل ان حركة الفلك طبيعية و ان نفسَهُ منطبعة وَ الّذى ظهر لنا بالبرهان الكاشف النيّر اَنّ ذات الفلك

و طبيعته و نفسَهُ الحيوانيّةَ شيء واحدٌ بالوجود و التشخصِ متفاوتٌ فى النشئاتِ الثلاثِ و ليست للفلكِ نفسٌ مجرّدةٌ بل له نفس حيوانية خياليّة حاكية لصورةٍ عقلية متشبهةٌ بها متّصِلة بها كاتّصال الشعاع بالنور كما ان طبيعة الفلك مُتّصلة بنفسه الخياليّة كاتّصال الظّل بالشاخص لكن طبيعة الفلك و نفسه الحيوانية بقوّتها العلميّة دائرتانِ هالكتانِ لتجدّدهما و سيلانهما و له كلمة باقية عند الله ثابِتةٌ فى علمه لقوله ما عندكم ينفد و ما عند اللهِ بَاقٍ.

اقول: مراد الفيلسوف يوهم ظاهره موافقة كلام المصنّف من انّ الطبيعة هى المحرّكة لذى الطّبيعة و هى الّتى تَنْشأ منها حركة ذى الطبيعة لا انّ الحركة هى نفس طبيعته كما رجّحناه بدليل الحكمة و ذلك ان قول الفيلسوف ان حركة الفلك طبيعية منسوبة الى طبيعة الفلك فهى ناشيَةٌ عنها و قوله ان نفسَه اى الفلك منطبعة فيكون لنفسِه طبيعةٌ و لطبيعته حركة و هذا موافق لرأى المصنّف و الذى اراه انّ كلام الفيلسوف كما يحتمل كلام المصنف يحتمل انه اراد بطبيعية معنى ذاتيّة كما نقول و ذلك ان الفلك حركته هى حركةُ نفسِه و نفسُه حيوانيّة حسّيّة و الحيوان طبيعته هى الحركة و لهذا كان بفتح الياء اشعاراً بانّ وضعه لذى الحركة كما قيل فى الطيَران و الغلَيان و النزَوان فالحركة ليست صفة للطبيعة و انما هى صفة لذى الحركة و المتحرك الّذى طبعه الحركة كالنفوس و الارواح يقال له تحرّك بطبيعته يعنى من شأنه التّحرك و الّذى طبعه الحركة لايراد منه اَنّ فيه طبيعةً غيرَهُ و غيرَ حَركته بل الحركة هى طبعه و نفسه منطبِعَةٌ اى نفسه طبيعيّة يعنى ليست ناطقة قدسيّة و انّما خلق الفلك بطبعه متحرّكاً و لذا قال المصنّف و ليست للفلك نفسٌ مجرّدة يعنى النّاطقة.

و قول المصنف «و الذى يظهر لنا بالبرهان الكاشف النَّيِّر، الخ» مثل سائر اقواله فيما يدّعيه فنقول اِنْ اَرَادَ ان الفلك نفسه هو طبيعته و هو نفسه فالحركة من الجرم انبعثت من غير تعدّدٍ لا فى الخارج و لا فى نفس الامر و ان كانت متعددة فى الذهن لتعدّد المفهوم كما هو ظاهر كلامه ان ذات الفلك و طبيعته و نفسه الحيوانية شيء واحد بالوجود و التشخُصِ فيكون قوله متفاوت فى النشئاتِ

الثلاث انّ الفلك فى نشأة النفوس تشخّص بنسبتها فى اللطافة و فى هذه النّشأة تشخّصَ بتشخص الاجرام و فى النّشأة الطبيعية يتشخّص بالتشخّص الطبيعى اللطيف الذى هو بمنزلة اجسام الاخرة و الّا فليس الّا شيء واحدٌ يتطوّر فى كُلِّ نشأةٍ بطوْرِها و هو باطل لما ذكرنا سابقاً من اَنَّ صُنْعَ الحكيم تعالى فى كُلِّ شيء على نمطٍ متشابهٍ و هو سرّ قوله تعالى ما خلقكم و لا بعثكم الّا كنفسٍ واحدةٍ و قوله تعالى ماترى فى خلق الرحمٰن من تفاوت، و قول الرضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب انّ الاستدلال على ما هناك لايُعْلَمُ الّا بما هيٰهنا هـ. و نحن نجدُ انفسنا غير اجسادِنا و غير طبائعنا و نَجدُ لُبَّ اللوز دهنه غير ثفله و نجدُ الاشجار نفوسها النامية النباتيّة غير خشبها و اذا يبس الخشَب ذهبَتْ نفسه و بقى الخشب كالميتِ من الحيوانات و لم نجد شيئا فى العالم الّا و لَهُ نفس قام بها و جرمٌ تقوّمَتْ به نَفسُهُ فلو صحّ اتّحاد الفلك و وحدته لوجد له مثلٌ سبحان من لا مثل له قال الرضا عليه السلام ان الله تعالى لم يخلق شيئا فرداً قائما بذاته للذى اراد من الدلالة عليه و اثبات وجوده هـ. و ان اراد ان الثلاثة جرم الفلك و طبيعته و نفسه كلها من نوع واحدٍ او من جنسٍ واحدٍ فنفس الفلك و طبيعته و جرمه ليس منها شيء مما فى الفرس و مما فى النخلة و مما فى الانسان و بالعكس بل من نوع الافلاك كما انها فى الانسان من نوعه لا من نوع الشجر و لا من نوع الحيوان و هكذا فهذا فى الظاهر صحيح لكن الفلك لايختص بهذا التخريج بل كل الاشياء هكذا فلا فائدة فى خصوص ذكره و ايضا لايحسن تعقيبه لو كان المراد هو الفرض الثانى بقوله متفاوتٌ فى النَشئَاتِ الثلاث لانّه لاينطبق الّا على الاوّل.

و قوله «بل له نفس حيوانيّة خياليّة» اى مدركة كما للحيوانات العجم و كلامه هذا بان له نفساً لاينافى اتّحادها فله ان يقول له نفس هى طبيعته و جرمه حاكية اى مشابهة لصورة عقليّة اى لنفس الانسان فانّها عنده صورة لعقل كما مرّ متشبِّهةٌ بها فى صفاتها الّا انّها عرض لنفس الانْسان لقوله متشبّهة بها فى تحريكها و فى ادراكها للصُّوَر متّصلة بها كاتّصال الشّعاع بالنّور لانها مركب

لنفس الانسان و اعلم انّ العارفين اتفقوا على ان العالم الصغير اعنى الانسان طبق العالم الكبير فيه جميع ما فى الكبير ففى الكبير عرش و كرسى و سبع سمٰوات فيجب ان يكون فى الصغير كذلك فقابلوا بينهما فالعرش فى الصغير هو قلبه و الكرسى فيه نفسُه و العقل فيه اى تعقّله فلك زُحل و العلم فيه فلك المشترى و الوهم فيه فلك المرّيخ و الخيال فيه فلك الزهرة و الفكر فيه فلك عُطارد و الحيوٰة فيه فلك القمر فالافلاك لها نفوس كنفوس القوى المذكورة من الانسانِ و ما فى الانسان مثل لما فى الافلاك لانها كلّيّة بالنّسبة الى الانسان و لان الانسانَ خلق من عشر قبضاتٍ من اشعّة الافلاك التسعة و القبضة العاشرة من العناصر فالاصل هو الافلاك و ما فى الانسان فرع من اشعَّتِه و ذلك لان الله تعالى امر كلمتَهُ فقبض من كلّ فلكٍ من الافلاك التسعة قبضة كما ذكر و القبضة العاشرة من العناصر الاربعة لمادّة جسده لكن لتعلم انّ كل قبضة من الافلاك يأخذها كلمتُه من نفس الفلك للروح و من جرمه للجسد مثلاً قبض من فلك المحدِّد القلب ظاهره من ظاهره و باطنه من باطنِه فيكون مخّ الدماغ من جرم فلك زحل و التعقّل المتعلق به كاشراق نور الشمس على الجدار من نفس زحل و هكذا الجميع و مثال القبض للنفوس من نفوس الافلاك مثل ما اذا وضعتَ المرءاة فى نور الشمس فانه ينعكس عن المرءاة نور من دون ان ينقص النور الذى فى الجدار او الارض و امّا قبض الاجسام فحيث دارت الافلاك و القت اشعّتها بواسطة الملائكة الحاملة القَتْها مصحوبة لابخرةٍ مائيّةٍ اَثارَتْها قدر اربعة اجزاء تقريباً و ترابيّةٍ من الهباء المنبثّ فى الهواء الذى يلى الارض قدر جزءٍ تقريبا فانحلّت اليبوسة فى الرطوبة بحرارة النزول و اشعّة الكواكب فوقعْا ماءً عَلَى الارض فاختلط به نباتُ الارض بأَنْ انْحَلَّ منه جُزءانِ فى جزءٍ من الارض فكان منهما النبات فكان منه الطعام فكان منه النطفة فكان منها الجسد ذلك تقدير العزيز العليم و الحاصل اَنَّ جرم الفلك كجسَدِ الحيوانات لِانَّ الحيوانات منه كما اشرنا اليه فقوله حيوانيّة خياليّة صحيح حاكية لصورةٍ عقليّة ليس بصحيح و انّما تحكى لصورةٍ نَفْسِيَّةٍ متشبّهة بها لانّها ظاهرها متّصلة بها كاتصال الشعاع بالمنير لا بالنور لان

النور هو الشعاع الّا ان يراد به كاتّصال شعاع الشعاع به او كان الشعاع فى جرمٍ و الشعاع منه و من الشعاع الواقع عليه كالقمر و النور و ان كان يستعمل فى المنير و لا عيب فى اطلاقه لكن المصنّف لما كان لايلتفت الى هذا نبّهتُ عليه على نحو التنبيه لا على نحو الرّدّ لانّ الخطب فى هذا سهل.

و قوله «كما انّ طبيعة الفلك متّصلةٌ بنفسه الخياليّة كاتّصال الظلّ بالشّخص» فيه ما تقدّم من الكلام فان طبيعة الشىء عنده ليْست بمجعولة كما انّ الظِلّ ليس بمجعولٍ لانه من اللوازم التى توجد بتبعيّة ملزوماتها و قد بيّنّا انّ هذه الامور كلّها انّما قالوا فيها بما سمعوا لا عن علمٍ بل كلّها مخلوقة موجودة بايجادٍ غير ايجاد ملزوماتها و ان كانت ملزوماتها ربّماً يَكون وجودها من تمام قابلية اللوازم فاتّصال الطبيعة بالنفس على المعنى المتعارف عندهم كاتّصال النور بالمنير و فى الحقيقة هى طبيعتان :

الاولى هى نزول ذى الطبيعة و كسره و مثاله للبيان اذا كان عندك دواء مركّب من حار و بارد فانه يفعل بكلٍ من الطبيعتين فاذا انحلّا حَلّاً تامّا حتى كانا ماءً واحداً بذاتِهما لا بماء غيرهما ثم عُقِدَا كان دواء واحدٌ بطبيعةٍ واحدةٍ يفعل فعلاً واحداً و بهذا النحو تتّحد الاجزاء المختلفة الجسمانية و تكون طبيعة واحدة و تكمن نفوس الاجزاء المختلفة المجرّدة فى غيب تلك الطبيعة الواحدة اذ لايمكن ظهورها مع اختلافها فى محلّ واحدٍ فاذا استنبط الحكيم الاجزاء المنحلّة و اخرجها بالتّربيَة حتّى تمايزت ظهرت كل نفس فى محلّها و هذه طبيعة ذاتيّة اى ذات الشىء .

و الثانية طبيعة فعليّة و هى انبعاثها الى الافاضة على الاثار المفعولات فهذه تكون قائمة بنفس ذى الطبيعة قيام صدور و هى فى اتصالها بنفس الشخص كاتّصال الكلام بالمتكلم مع قيامه بالهواء و كاتّصال الضرب بالضارب بخلاف الاولى فان انبعاثها للاستفاضة من المؤثر فَهذه هى مطلوبة المصنّف لوْ وَجَدها و امّا الثانية فتدلّ على الحدوث اذا فرض عروضها لذى الطبيعة و الّا فلا و الاولى المطلوبة هى ماهيته و هى قابليته و هى انفعاله و نريد بالماهيّة هنا

بالمعنى الاول كما قدّمنا فى ذكر الماهيّة و الوجود لا بالمعنى الثانى و هى فى الشّىء كالظّلمة فى نور السّراج فان نور السّراج كلما قرب من السّراج كان اقوى نوراً و اضعف ظلمة و كلّما بعد قَوِيَت الظلمة و ضعف النّور كذلك حكم الشىء و طبيعته اذا نُسِبَ الى مَبْدَئِه.

و قوله «لكن طبيعة الفلك و نفسه الحيوانيّة بقوّتها العلميّة داثرتان هالِكَتان، الخ» هذا الكلام اذا اريد بالهلاك فيه و الدثور عَوْدُها الى ما بُدِئَتْ منه و امتزاجُها به كامتزاج قطرة الماء بماءِ النّهر اذا وَقَعَتْ فيه فهو صحيح و ان اُرِيدَ بالدّثور و الهلاك الفناء فليس بصحيح اذْ ما دخل فى مُلْكِ الله تعالى لايخرج منه و انّما اسْتَدرك الدثور و الفناء بعد تشبيهه لها بالنفوس الناطقة للاشعار بانّ النّفس النّاطقة غير داثرة و لا هالكةٍ مع انّه ذكرها و وصَفَها بِمَا وصفَ به نفس الفَلَكِ من الدثور و الهلاكِ فان لم يرد ذلك كان استدراكه لا فائدة فيه و امّا قوّة الْفَلَكِ العلميّة ففى فلك المشترى و الخياليّة فى فلك الزّهرة و الفكريّة فى عطارد و الوهميّة فى المريخ و التَّعَقُّلِيّة فى زحل و الحيوٰة فى فلك القمر و الوجود الثانى من الشمس كذا قاله بعض العارفين و انا اكتب هذا فيما كتبتُ حيث قرّبه قلبى استناداً الى اعتبارات منها قطعية و منها ظنّيّة متاخمة للعلم و المستند ما تشير اليه الاخْبار و ايضاً قد ذكرنا نحن فيما تقدم انّ الاشياء كلها من الذّوات و الصفات المادّيّات و المجردات من عالم الغيب من كلّ ما سوى الله سبحانه لا فرق عندنا بين المفارقات المحضة و بين الجمادات كلها بنسبةٍ واحدةٍ فى الافتقار الى الله سبحانه و فى احتياجها فى وجودها و بقائها الى المدد فكُلّها عندنا مشتركة فى التجدّد و السَّيَلانِ و ان اخْتَلَفَتْ فى سرعة التجدّد و التَّبَدُّلِ و بُطْئِه و طول البقاء و قصَرِه.

و قولهُ «و له كلمةٌ باقية عند اللهِ ثابتةٌ فى علمه» معناه ظاهرٌ و ليس مختصّا بالفلك بل هو شاملٌ لكل شىءٍ.

قال: توضيح اكمالى اذا علمتَ انّ لكلِّ فَلَكٍ محرّكاً مُزَاوِلاً وَ مُحَرِّكاً مفارقاً هو الغاية فى الحركة و انّ مباشر التحريك السّماوى متجدِّد الهويّة سيّال

الذات ظهر لك ان الدنیا دار فناءٍ و زوال و انتقال و الاخرة دار قرار و ان هذه الدار و ما فیها منتقلة الی الدار الاخرة و ان السمٰوات مطویّات و الکواکب ساقطة و حرکاتها واقفة و انوارها مطموسة فاذا قامت القیٰمة کوّرت الشمس و انکدرت النجوم و وقف الفلك عن التّدوار و الکواکب عن التّسیٰار و ذلك لا محالة کائن لا ریب فیه و لکن علم السَّاعةِ عند اللهِ.

اقول: قوله «توضیح اکمالی» ای توضیح به یکمل البیان اذا علمتَ انّ لکلِّ فلكٍ محرّکاً مُزَاوِلاً و هو المباشر یعنی به الطبیعة و هی عنده غیر الفلك ای غیر مادته و صورته مَع انه حکم علیهما مع نفسه بالاتّحاد بالبرهان الکاشف لکنه لمّا کان فیه متکلّفاً من غیر معاینة یعنی انه نظر فی ذلك بفهمِه و الفهم لایدرك لا الغائب و لا الحاضر الّا بمرشدٍ فان کان غائبا کان مرشده مع الکتاب و السنّة مع معرفة ما ضرب الله من الامثال و هی آیاته فی الافاق و فی الانفس و ان کان شاهداً کان مرشده مع ذلك کلّه ما رأی ببصره و بعض ما سمع و ما ادرکه بشیء من حواسّه و لمّا کان المصنّف انّما یدرك ما تکلّفَه فهمُهُ خالفَ مقتضی فطرتهِ فهمه المتکلِّف فکان بمقتضی فطرته ناطقاً بالتّعدّد فالمزاول هو المباشر و هو عنده هو الطّبیعة و عندنا المزاول هو الملك و الطبیعة آلَةٌ للملكِ و المحرِّك المفارق هو العقل عنده و عندنا هو الاسم البدیع بالعقل او العقل بالاسم البدیع.

و قوله «هو الغایة فی الحرکة» یعنی انه المطلوب بالحرکة الناشیة من الطبیعة عنده و عنده ایضاً ان غایة الغایات هو الذات الواجب الذی ینتهی الیه کل طالب و منه تنال المطالب عز و جل لان الخَلائق عنده کلّها تنتهی الی الوجوب الحق تعالی و نحن قد بیّنّا ان هذا القول یلزم منه حدوث الواجب او وجوب الحادث علی رأیهم و امّا عندنا فلایلزم علی هذا الّا حدوث الواجب تعالی فالغایة عندنا امر الله و هو یطلق علی شیئین:

احدهما فعل الله تعالی اعنی مشیته و ارادته و ابداعه و الاشیاء تنتهی الیه فی العلة الفاعلیة فهی قائمة به قیام صدور و نسمّیه امر الله الفعلی.

و ثانیهما نور الانوار اعنی الحقیقة المحمدیّة صلی الله علیه و اله و

الاشياء تنتهى اليه فى العلّة المادّية لان جميع موادّ الاشياء من شعاع ذلك النور الانبياء عليهم السلام من شعاعه و المؤمنون من شعاع شعاعه و هكذا الى التّراب الطيب و الماء العذْب و الكافرون من عكس شعاعه و شيعتهم من عكس ظلمتهم و هكذا الى الارض السبخة و الماء الاجاج و فى العلّة الصوريّة لان صور جميع الاشياء من هيئات هياكله لكلّ المُؤمنين الى الارض العذبة و الماء العذب و للكافرين من خلاف تلك الهيئاتِ الى الارض السَّبخة و الماء الاجاج فالاشياء كلها قائمة به قياماً ركنيّا قيام تحقّقٍ و فى العلّة الغائيّة لان ذلك النور لاجله خلق تعالى ما خلق قال تعالى لولاك لماخلقتُ الافلاك و العلّة الفاعلية لاتتحقّق الّا بذلك النّور فيصاغ منهما المِثال الفاعل مثل قائم المصاغ من الفعل و من اثره اعنى القيام فكانت علل الاشياء كلها هذه العلل الاربع و كلّها فى الحقيقة المحمديّة صلّى الله عليه و اله و نسمّيه امر الله المفعولى قال الصادق عليه السلام فى الدعاء كلّ شيء سواك قام بامرك و امّا العقل فهو ينتهى اليها ايضاً و الى هذا الاشارة بقول الحسن العسكرى عليه السلام كما فى الدرة الفاخرة قال عليه السلام و روحُ القدسِ فى جنان الصاقورة ذاق من حَدائِقنا الباكورَة و الباكورة اوّل الثمرة و الصاقورة هنا العرش يعنى ان روح القدس اعنى عقل الكل فى الجنان التى سقفها عرش الرحمٰن و هى التى غرسوها بايديهم عليهم السلام اوّلُ مَنْ ذاق ثمرة الوجود فهو ينتهى الى ذلك النور و اليه تنتهى المخلوقات كلها لانه كما سمعتَ جميع العلل الاربع و لايصحّ ان يكون عقل الكل نهاية للاشياء الّا نهاية اضافيّة لانه مسبوق بالخلق الاوّل و العقل غصن من تلك الشجرة كما روى عنهم عليهم السلام انّ القلم اوّل غصنٍ اخذ من شجرة الخلد نقلته بالمعنى فالقلم هو عقل الكل و شجرة الخلد هى ذلك النور الاكبر الاعز الاجل الاعظم و لايصح ان تكون ذات الحق تعالى نهاية للمخلوق و هو قول امير المؤمنين عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله و الْجأه الطلبُ الى شكله الطريق مسدود و الطلب مَرْدُود هـ. و مراد المصنف غير مرادنا لانه يريد ان المحرك المباشر للافلاك و هو الطبيعة متجدّد الهويّة سيّال الذات فهو و ما حرّكه

حادث و امّا المحرّك المفارق فهو الغاية و الغاية لايكون متجددةً و الّا لكان لها غاية و يلزم التسلسل و نحن نريد ان المنتهى و المنتهى اليه حادث و لايلزم التسلسل لانها تنتهى الى الفعل المحدث اعنى المشيّة و المشيّة جعل نهايتها الى نفسها و اقامها بنفسها و قد نبّه عليه السلام على ذلك الغافلين فقال خلق الله المشية بنفسها و خلق الخلق بالمشية ، فجعل الخلق منتهياً الى المشيّة و المشيّة منتهيةً الى نفسها لانها ظاهراً هى الحركة الايجاديّة و الحركة الايجاديّة لاتحتاج فى ايجادها الّا الى حركة ايجاديّة و هى بنفسها حركة ايجاديّة فلاتحتاج الى ازيد من نفسها فخلقها تعالى بنفسها و انت فى جميع حركاتك لاتحدثها الّا بنفسها و لكنّك ماتفطّنتَ فى ذلك حتى ان الفقهاء اجمعوا على ان المصلّى يحدث الصلوٰة بالنيّة و يحدِثُ النيّة بنفسها و الا لزم التسلسل فانتهت المخلوقات الى الفعل و الفعل الى نفسه و انقطعت سلسلة التسلسل فافْهم و قوله «اذا علمتَ ذلك ظهر لك ان الدنيا دار فناء» لانّها دار تكليف لا دار بقاء فلمّا انزل تعالى الخلق الى هذه الدار الزم بُنْيَتَهُمْ الاعراض و الاغراض و الدّواعى اذ لم يجعلها دارَ قرارٍ بل ابتلاهم بالبلايا و امتحنَهم للاختبار فلحقهم من تلك الاعراض جميع الاسقام و الامراض و من تلك الاغراض الغنى و الفقر و من تلك الدواعى طاعة الملك الجبار و معصية السلطان القهّار و جعلنا بعضكم لبعض فتنةً و قصرت اعمارهم و طالت امٰالهم و اختبروا فى اعمالهم و امٰالِهم ليعلموا انها دار زوال و انتقالٍ و ضرب لهم الامثال و بيّن لهم انّ الاخرة هى دار القرار و من نظر الى تغيّر الاشياء فى وقت و ثباتها فى وقتٍ عرف ان الدنيا دار فناء حيث وجد التغيّر فى الاشياء بالامور الغريبة منها و ان الاخرة دار بقاء حيث وجد ان الثبات للاشياء من نفسها اذا تخلّصت من الامور الغريبة فان فسادها من الغرائب فاماتهم سبحانه فى هذه الدار و اقبرهم فيما خلقهم منه ليتخلّصوا من العوارض الغريبة التى هى علة الفساد فى الاجساد .

و قوله «و ان هذه الدار و ما فيها منتقلة الى الدار الاخرة» لان هذه الدار طريق لاهل الاخرة ليأخذوا منها متاعاً لسفرهم الى دار قرارهم و لم يخلقوا من

الدنيا و انّما مرّوا عليها لاجل المتاع فكل ما فيها من خير و شر منتقل الى الاخرة فهذه الابدان هی بعينها ابدان الاخرة كما قال صلى الله عليه و اله و انما تنقلون من دار الى دارٍ، و كذلك جنّة الدنيا هی بعينها جنّة الاخرة و نار الدنيا بعينها نار الاخرة كما قال تعالى فی جنّة الدنيا جنات عدنٍ التی وعد الرحمٰن عباده بالغيب انه كان وعده مأتيّا لا يسمعون فيها لغواً الّا سلاماً و لهم رزقهم فيها بكرة و عشيا فهذه فی الدنيا ثم قال فی هذه بعينها تلك الجنّة التی نورث من عبادنا من كان تقيّا يعنی فی الاخرة ای اَنّ التی فيها بكرة و عشیّ فی الدنيا هی التی نورث من عبادنا فی الاخرة و قال فی نار الدنيا النار يعرضون عليها غُدوّاً و عشيّا و يوم تقوم الساعة فالغدوّ و العشیّ فی الدنيا و هم يعرضون عليها فی الدنيا غدوّا و عشيّا و يعرضون عليها يوم تقوم الساعة فالمعروض عليه واحد فی الدّارَيْنِ دار الدنيا و دار الاخرة و قال صلى الله عليه و اله الدنيا مزرعة الاخرة، يعنی الزرع فی الدنيا و الحصاد فی الاخرة قال صلى الله عليه و اله مَن يزرع خيراً يحصِد غِبْطةً و مَن يزرع شرّاً يحصِد ندامةً.

و قوله «و ان السمٰوات مطويّات، الخ» ای يعرف بتجدد الاشياء وَ تبدّلها ان السمٰوات مطويّات كطیّ السّجل اَیْ الدفتر او كما يطوی كاتب النبی صلى الله عليه و اله الكتب و اسمه السّجل او السّجلّ اسم مَلَكٍ و المراد من طيّها و من تبديلها كشط ظاهرها و الّا فهذه السمٰوات فی الدنيا بعينها هی سمٰوات الاخرة كما ان جسدك فی الدنيا هو جسَدُ الاخرة و انّما تُصَفّى كما يُصَفّى جسدُكَ و الدليل عندك فانت الدليل لك على كل شیء و فی انفسكم افلاتبصرون، سنريهم اياتنا فی الافاق و فی انفسهم حتى يتبين لهم انه الحقّ و الكواكب ساقطة قال تعالى و اذا الكواكب انتثرت لان الكواكب منها معلق فی سلاسل و منها مركّب كالفص فی الخاتم كما قال علی عليه السلام و المراد بالمعلّق بالسلاسل ما كان له فلك تدوير مركوز فی ثخن الفلك فانه معلّق بالنسبة الى مقعّر الفلك و محدّبه لانه فی فلك التدوير معلّق بين سطحی الفلك و المركّب كالفصّ فی الخاتم ما كان سطحه مُمَاسّاً لسطحی الفلك فاذا نفخ اسرافيل نفخة الصعق

بطلت الحركاتُ و انتثرت اشعّتها التى هى صورها فاذا كان يوم القيٰمة كانت السمٰوات ارضين للجنان و الذى يظهر لى انّ اجرام الكواكب تبقى فى مراكزها فهى فى ارضى الجنان اعنى السمٰوات كالجبال فى ارضى الدّنيا و انوار الكواكب مطموسة لرجوع انوارها الى الشمس و نور الشمس الى الكرسى و وقف الفلك اى الافلاك لانه اراد بالمفرد الجنس عن التدوَار بفتح التاء اى عن الدّوران لفناء نفسه بنفخة اسرافيل النفخة الاولى نفخة الصعق و وقف الكواكب عن التّسيار بفتح التاء اى عن السّير لفناء نفوس افلاكها و نفوسها التى تسبَح بها فى افلاكها اما نفوس تداويرها او نفوسها هى اذ كلّ فنى و ذلك الفناء لا محالة كائن امّا فناء الجزئيات فهو مقطوع به بالوجدان و امّا فناء العالم العلوى عالم الافلاك و نفوسُهَا فقد ذكر المصنّف دليله من التجدّد و السّيلان و امّا قيام القيٰمة و الساعة فعندهم انّ دليله نصّ الكتاب المجمع على تأويله و السنة عن النبى صلى الله عليه و اله التى لا اختلاف فيها و امّا الدليل العقلى فلم يقم لهم دليل عقلى على قيام الساعة الكبرى الّا من حيث قيامه على حشر الاَرْواح للجزاء على الاعمال و امّا على نفس قيام الساعة و على حشر الاجساد فلم يقم لهم دليل عقلى على هذا و انّما يُثبتُونه من جهة الدليل النَّقْليِ من الكتاب وَ السُّنَّة و اقول اَمَّا الكتاب و السُّنَّة فحجّة قائمةٌ و ليس فوق الكتاب و السنة حجة و لا اوضح برهاناً منهما و امّا من جهة دليل العقل فيتوقّف على ذكر مطالب يطول بذكرها الكلام و لكن اذكر قليلاً من ذلك ينْتفع به اولوا البصائر و الافهام و ان كانوا مع كثرة توغّلهم ماعثروا عليه و لم تصل عقولهم اليه فنقول مبدء الاشياء اعلى من كل شىء فبدءهم تعالى منه ليصلوا بمعرفته و طاعته الى اعلى درجاتِ ما يُمكن لكلّ واحدٍ منهم و لايكون ذلك الّا بقبولهم باختيار منهم فخلقهم على الاختيار و كلّفهم بما يوجب القيام به وصولهم الى اعلى الدرجات و لايمكن التكليف بالاختيار الّا بانزالهم الى هذه الدار التى هى دار البلاء و الاختبار فخلقهم ثم كلّفهم ثم انزلهم اليها حتى كان منهم ما خلقهم له بما يَسّرَهم له فلمّا قضوا ما يُسِّرُوا له مما خُلِقوا له من الاعمال نَقَلَهُمْ مِنْها الى ما هم صائرون اليه من

اعمالهم التى منها طينتهم فرجعوا الى ما بُدِؤُا منه صاعدين اَوْ نازلين فلا بد اَنْ يَمُرُّوا بمحاذى نزولهم فى كلّ رتبةٍ فمحاذى الاول يكون اخيراً و محاذى الاخير يكون اوّلا كما هو شأن العَوْد فى كل شىء فاوّل مقامٍ للتكليف فى نزولهم مقام الخطاب بالستُ بربّكم و هم نفوس كالذّرّ يدبّونً او يدرجون و هو يوم الجمع الاوّل فى البَدْء و هو يوم حقّتِ الكلمة و عَضّ الانامل من الغيظ و يحاذيه فى صعودهم يوم القيٰمة فالاول يوم القيٰمة الاوّل مقدارُه خمسون الف سنة و ذلك يوم النزول و يوم الدخول فى قيود التكليف و الثانى يوم القيٰمة الثانى مقداره خمسون الف سنة و هو يوم الصّعود و يوم الخروج من قيود التكليف و ثانى مقامٍ كسرهم فى الطين و امتزاجهم فى النور الاحمر المسمى بالطبيعة الاولى مقداره اربعمائة سنة فكانوا فى نزولهم طينا مصلصَلاً لا حسَّ و لا محسوس لاجلِ عَركِهِمْ باعراض الدنيا التى هى دار التكليف و يحاذيه فى صعودهم مقام ما بين النفختين مقداره اربعمائة سنةٍ فكانوا تراباً متفتّتاً هامداً فالاوّل لاجل مزجهم بالاعراض و الاغراض و دواعى الامراض للابتلاء فى التكليف و ايذاناً بالفناء و الانتقال و الثانى لاجل تخليصهم من الغرائب و الاعراض و ما لحقهم من دار الفناء و الزوال ايذاناً بالبقاء و عدم الارتحالِ فكاٰنوا تراباً هَامِداً لا حِسّ و لا محسوس فاقتضت الحكمة ان تكون هيئة الدخول كهيئة الخروج و حيث كانت الاجسام و الاجساد اشياء و اخبر خالقها العالم بما خلق فى قوله الحق و ان من شىء الّا عندنا خزآئنه و ماننزّله الّا بقدرٍ معلوم و قد خوطبت النفوس بالستُ بربكم و هى فى اجسامها و تسئل عن موافاة قولِها بلى فى قبورها و هى فى اجسامِها و فى محاذاة يوم السؤال فى البدء يوم الحشر فتعاد للجزاء و هى فى اجسامها فهى فى كل مقام هى هى بلا زيادة ذاتيّةٍ و لا نقصان و انّما كانت فى البدءِ ذائبةً لاجل تمكّنها من العرك فى الكسر و الصّوغ فى الوجود الشرعى فلمّا انتهى ذلك جمدت لاجل الثبات فكانت جامدة متماسكة فى البقاء فى حكم الذائبَةِ و آية هذا ما هو مشاهدٌ عياناً فى مرءاة الحكماء الذى هو عمل الاكسير على الطريق فانّهم يَحُلّون المادة مرّة بعد اخرى و يعقدونها و

يَحُلُّونها و يعقدونها ثم يزوّجون الذكر بعد تطهيره و غسله عن سواد الاعراض بالانثى ثم يفصِّلونه الى العناصر الاربعة ثم يحلّونه و يعقدونه ثلاثا ثم يحلّونه و يعقدونه ستا على تفصيلٍ عندهم و قد تَمّ و هو جَسدٌ صاف لَوْنُه لونُ الذهب و اشدّ و كذا ثِقَله و لكنه شفاف كالبلّور و هو كالماء فى حكم الذوبان و الانتشار و الغوص و فعله روحانى و هو جسم و هو آية اجسام الاخرة فانها تدرك ما تدركه النفوس و ذلك لاعتيادها على الكسر و الصوغ و الحل و العقد فقد حُلّت فى العقل و عُقِدَتْ فى النفس و حُلّت فى الطبيعة و عُقِدت فى المثال و حلّت فى السحاب و الماء و التراب و النبات و النطفة حلّت فيها و عُقِدَتْ فى العلقة و حلّت فيها و عقدت فى المضغة و حُلّت فيها و عُقِدت فى العظام و حلّت حين كسيت لحماً و عقدت فى الدنيا و حُلّت فى القبر و عقدت فى الرجعة و حلّت بين النفختين و عقدت فى القيٰمة فكانت الاجسام كالنفوس فى ادراك الغيب و كانت النفوس كالاجسام فى ادراك الشهادة فجرى عليها الحشر بمقتضى حشر النفوس فافهم و ايضا الارواح و الاجساد كلها من شيء واحدٍ و هو الوجود الّا ان الوجود لمّا كان كله شعوراً و احساساً و عقْلا و ادراكا و اختياراً و حيوٰة كان ما خُلِق منه كلّه مثله كل شيء بنسبته فما كان اقرب الى المبدء كانت الصفات المذكورة فيه اقوى و ما كان ابعد كانت فيه اضعف فهى فى الارواح اقوى منها فى الاجسام و فى الاجسام اقوى منها فى الاجساد و هذه الصفات فى كل شيءٍ حتّى فى الجمادات فالدليل الدالّ على اعادة الارواح دال على اعادة الاجسام و الاجساد لانّها تحسّ و تتنعّم و تتلذّذ و تتألّم كالارواح الّا انّ ذلك ضعيف و لكنها مكلفة كالارواح و انظر الى الكتاب و السنة فانهما ناطقان و ليس هذا مكانا لهذا الكلام و انّما ذكرته استطراداً لينتفع به مَن كانَ طالباً له كما كنتُ افعل فى الاشياء المجهولة فانى أُنَبِّه عليها تلويحاً و ان لم يكن المقام يقتضيها.

و قوله «و لكن علم السّاعة عند الله» يريد به انّ ذلك من الاشياء الخمسة الّتى تفرّد الله سبحانه بعلمها و لكن الكلام فى ذلك كثير و انّ الساعة ما المراد بها فقيل المراد بها القيٰمةُ الكبرَى و قيل المراد بها قيام القائم عليه السلام و قيل

المراد بها حضور الاجل المحتوم و قيل المراد بها وقوع شأنٍ من شؤن اللهِ تعالى و قيل المراد بها حضور الموت الارادى كما قال الحكيم مُتْ بالارادةِ تَحْيَ بالطَّبيعَةِ و اخْتِلاف الاقْوال من اختلاف المفسرين و الاخْبار حتى انّهم ربّما ذكروا وُجُوهاً من التأويل للاية كلّها و قال بعضهم ما قال الله سبحانه و ما ادريٰك فقد اخبر به و ما قالَ و ما يُدريك فانّه لم يخبر به و السّاعة قال فيها و ما يدريك و قيام الساعة و ان كان من المحتوم الّا ان المجهول وقتُ القيام فانّ لله سبحانه البداء فى التقديم و التأخير فمحمد و اهل بيته (ص) يعلمون قيام الساعة فى نفسه و امّا التَّقْديم و التأخير فالى الله سبحانه فان اخبرهم بالوقت المحتوم و الّا فهو من المبهم المجهول و كلام على عليه السلام لميثم التمّار انّ الله عز و جل تفرّد بخمس لم يُطلع عليها احداً من خلقِه و تلا الاية و قال له لولا آية فى كتاب اللهِ و هو قوله يمحو الله ما يشاء و يثبتُ لاخبرتكم بما كان و ما يكونُ الى يوم القيٰمة ، يدلّ عَلى انّ الجهل بها و بامثالها من جهة البداء لانّ ما لم يكن فلِلّهِ عز و جل البَداء فيه .

تذنيب - ذهب كثير و منهم المصنّف الى اَن الزمان عبارة عن حركة الفلك و لو كان حقّا لَماوُجد زمانٌ بين النفختين لاجماع المسلمين على بطلان جميع الحركات اربعمائة سنة ليس فى الارض و لا فى السمٰوات و لا بينهن و لا فوقهنّ و لا تحتهنّ متحرّك و لا ذو روح موجود الّا وجه الله البَاقى بعد فناء كل شيء و لانّه مقابل فى الصعود لعالم الطبيعة الكلية اعنى طبيعة الكلّ و مع هذا فاجرام السمٰوات و الارضين و الجبال باقية و الزمان لايفارق الاجسام و لاتفارقه فلايوجد زمان لا جسم فيه و لا جسم لا زمان له الّا الاجسام الجوهريّة المجرّدة عن المادّة العنصريّة و المدّة الزمانية و هى النفوس و الطبيعة الكلّية و جوهر الهباء اى الحصص الجنسيّة قبل تعلّق الحِصَصِ الفصْليّة بها و الزمان هو المُدَد بضم الميم جمع مدة و هو مقدار مكث الجسم فى مكانٍ و امّا الحركات فهى آلاتُ تصوّرِه كما اذا ابتدء سائرٌ سريعٌ و متوسط و بطيء من اوّل مسافةٍ معينةٍ دفعة كما ذكروه فالزمان هو المكث الوقتى خلقه الله سبحانه مع المكان و

الجسم دفعةً فى الظهور الوجوديّ و ان تقدم عليهما بالذات الّا انه لايَظْهرُ الّا فى مكّانٍ و وقتٍ و الحمد لله رب العالمين ، تم الجزء الاوّل فى المبدء من شرح العرشيّة و يتلوه الجزء الثّانى فى المعاد بقلم مؤلفه احمد بن زينالدين الاحسائى فى الليلة السادسة و العشرين من ذى الحجة الحرام سنة اربع و ثلاثين بعد المائتين و الالف حامدا مصليا مسلما مستغفرا .

الجزء الثانی من کتاب

شرح العرشیة

من مصنفات العالم الربانی و الحکیم الصمدانی
مولانا الشیخ الاجل الاوحد المرحوم الشیخ
احمد بن زین الدین الاحسائی
اعلی الله مقامه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين و صلى الله على محمد و اله الطاهرين.

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائى الهجرى هذا الجزء الثانى من شرح العرشيّة لصدر الدين الشيرازى الشهير بملّاصدرا.

قال: المشرق الثانى فى علم المعاد و فيه اشراقات الاول فى معرفة النفس و فيه قواعد:

قاعدة اعلم ان معرفة النفس من العلوم الغامضة التى ذهلت عنها الفلاسفة ذهولا شديداً مع طول بحثهم و قوّة فكرهم و كثرة خوضهم فيها فضلاً عن غيرهم من الجدَليين اذ لا يستفاد هذا العلم الّا بالاقتباس من مشكوٰة النبوة و التتبع لانوار الوحى و الرسالة و مصابيح الكتاب و السنّة الواردة فى طريق ائمتنا اصحاب الهداية و العصمة عن جدّهم خاتم الانبياء عليه افضل صلوات المصلين و على سائر الانبياء و المرسلين.

اقول: قوله «المشرق الثانى» كما تقدم انه لمّا كان يبحث عن حقيقة الشىء التى لا تعرف الّا من اصل بدئه عبّر بالمشرق تشبيهاً للبصيرةِ المدركة او للشىء المبحوث عنه بالكوكب الظاهرة من المشرق و لان المعاد كالبدء الثانى و يراد من المعاد عود الارواح الى الاجساد بعد مفارقتها بالموت فى عالم البرزخ فانها تبقى الارواح الى نفخة الصعق ساهرة كما قال الصادق عليه السلام فى تأويل قوله تعالى فانما هى زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة قال عليه السلام تبقى الارواح ساهرة لا تنام فاذا نفخ اسرافيل نفخة الصعق و هى نفخة جذبٍ لا نفخة دفعٍ كالنفخة الثانية فانها نفخة دفعٍ فاذا نفخ نفخة الصعق انجَذبت الارواح كلها و دخلت فى الصور و هو شكل صنوبرى له شعبتان شعبة لاهل الارض و شعبة

للسّماء و صورته هكذا



و النفخ فی الجذب و الدفع من طرفه الدقيق و لكلّ روحٍ فيه ثقبة تختصّ بها لاتصلح لغيرها و فيه ای فی الثقب ستة بيوت فاذا انجذبت الروح الی ثقبها القت صورتها ای مثالها فی البيت الادنَی و مادّتها فی البيت الذی فوقه و طبيعتها فی البيت الثالث و نفسها فی البيت الرابع و روحها فی البيت الخامس و عقلها فی البيت السادس و تبطل صورتها و يضمحلّ تركيبها اربعمائة سنة فاذا اراد عز و جل اعادتها للجزاء امر اسرافيل بعد احيائه و اقامته فنفخ فی الصور نفخة الفزع الاكبر و هی نفخة دفعٍ فدفع عقلها اوّلاً ثم روحها معه ثم نفسها معهما ثم طبيعتها معها ثم مادتها ثم صورتها فتألّفتْ كما ركّبها فی ایّ صورة ما شاء ركّبك و كان قبل النفخ امطر علی وجه الارض مطراً من بحرٍ تحت العرش اسمه صاد كما قال تعالی ص و القرءان ذی الذكر حتی كان وجه الارض بحراً فضربته الامواج فاجتمعت اجزاء كل شخص فی قبره و تألفت و نَمتْ و تمّ الجسد كحالته يوم قُبِرَ فی قبره فاذا تمّ تركيب الروح طارت الی قبره و ولجَتْ فی جسدِهَا و انشقّ القبر و خرج الشخص ينفُض التّراب عن رأسِه.

و قوله «انّ معرفة النفس من العلوم الغامضة، الخ» اعلم ان العلماء اختلفوا فی معنی قول النبی صلی الله عليه و اله اعرفكم بنفسه اعرفكم بربّه و قول امير المؤمنين عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربّه فقيل هذا من باب التعليق علی المحال فانّ معرفة النّفس محال و معرفة ذات الله تعالی محال و قيل هو كما قال نبی اللهِ داود علی محمد و اله و عليه السلام من عرف نفسه بالجهل عرف ربّه بالعلم و من عرف نفسه بالعجز عرف ربّه بالقدرة و من عرف نفسه بالفناء عرف ربّه بالبقاء و هكذا و قيل من عرف نفسه بانها ليست فی مكان من جسده و لايخلو منها مكان منه و انّها غير ممازجةٍ للجسد و لا مفارقة و انّها

مدبّرة له و غير مشاركةٍ له فى الغذاء و امثال ذلك عرف ربّه بالنسبة الى سائر خلقه و قيل اذا قُلتَ نفسى و روحى و عقلى و جسدى و ثوبى و بيتى و ملكى و ما اشبه ذلك كان ما اضفتَ اليه هذه المذكورات غيرها فاذا عرفته عرفتَ ربّكَ فى قوله عبدى و ارضى و سمائى و بيتى و خَلقى و ملكى فان الّذى اضفتَ اليه تلك الاشياء هو الله سبحانه و الاصحّ من هذه كلها لمن طلب المعرفة الحقّة الكاملة انّ الانسان مركب من مادّة و صورةٍ و حقيقة المادّة مِنْ فيْضِ كرمِ الله و هى وَصْفُ اللهِ نفسه لعبده لان الله سبحانه لمّا كان لايمكن معرفته لغيره من نحو ذاته و احبّ ان يعرفه عبْده وصف نفسَهُ وصفَ تعريفٍ و تعرّفٍ و جعل ذلك الوصف حقيقة عبده و تلك الحقيقة هى مادّته و هى وجوده و هى جهته من ربّه و هى نور اللهِ الذى ينظر به المؤمن المتفرّس و هو فؤاده و هو آية الله فى نفسه التى اراهم الله ايّاها و هى انموذجٌ فَهْوانىّ فاىَّ لفظٍ سمعتَ منا من هذه الامور السبعة فانّا نريد بها وصْفَ اللهِ سبحانه نفسه لعبده فمن عرف الوصف عرف الموصوف و لمعرفته طريقانِ طريق مجمل و طريق مفصّل :

فالاوّل ان وجودك بالمعنى الثانى للوجود كما ذكرنا سابقا هو ان تجد نفسك اثراً و نوراً و صنعاً و الاثر يدلّ باللزوم على المؤثر و النور يدل على المنير و الصنع يدل على الصانع فهذا اجمالى لمعرفة النّفس .

و الثانى اعنى الطريق المفصّل اَنْ تنفى فى وجدانِك جميع سبحاتِ نَفْسِك حتى لاتجد الّا نفسك و هو الحقيقة التى سئَل كميل عليّا عليه السلام عنها فقال له ما لك و الحقيقة يا كميل فقال كميل اوَلستُ صاحبَ سرِّك قال بلى و لكن يرشح عليك ما يطفح منّى فقال اومثلُكَ يخيّبُ سَائلا قال عليه السلام الحقيقة كشف سبحاتِ الجلال من غير اشارة قال زدنى بياناً قال (ع) محو الموهوم و صحو المعلوم قال زدنى بياناً فقال (ع) هتك الستر و غلبَة السِّرّ قال زدنى بيانا فقال (ع) جذب الاحديّة لصفة التوحيد قال زدنى بياناً فقال (ع) نور اشرق من صبح الازل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره قال زدنى بيانا فقال اَطْفِئِ السراج فقد طلع الصبح هـ.

فقوله عليه السلام كشف سبحات الجلال جمع سبحة و هی النور و الشعاع و هی اعمالك وَ اقوالك و افعالك و احوالك و اوضاعك و نسبك و ملكك و فعلك و انفعالك و ما اشبه ذلك فان كل ما سوی ذاتك ليس من ذاتك فحركتك غير ذاتك و سكونك غير نفسك و كونك ابنا او اباً اَو من او علی او فی او لكذا او عن كذا او بكذا و اكلك و نومك او كونك حادثا او قديما او ممكنا و هكذا كل شیء ينسب اليك او يوصف بك او توصف به كلّ ذلك غير نفسك فاذا محوتَ من وجدانك كلّ ما سوی نفسك حتی المحو لم يبق الّا محض الانموذج الفَهْوانی الّذی خاطبك الله به و وصف نفسه به لك و هو نفسك التی خاطبك بها خطاباً فَهْوانيّا ای مشافهة جهراً عياناً بغير رمزٍ و لا اشارةٍ فهو شیء ليس فی شیء و لا علی شیء و لا لشیء و لا بشیء و لا من شیء و لا منه شیء و لا الی شیء و لا اليه شیء و ليس كمثله شیء و لا داخل فی شیء و لا خارج عن شیء و لا مع شیء و لا معه شیء و لا بعيد و لا قريب و لا عالٍ و لا دانٍ و لا مصمت و لا مجوّف و لا قائم و لا قاعد و لا نائم و لا ابيض و لا اصفر و لا اخضر و لا احمر و لا ازرق و لا املح و لا ذو لون و الحاصل هو شیء ليس كمثله شیء لان المشابهة غير الذات و اذا افردْتَ نفسك عن كل ما هو غير محض نفسك فقد عرفتها لانّك قد عرفت ان هذه الاغيار غيرها و من عرف نفسه فقد عرف ربّه لانه عرف وَصْفَ اللهِ سبحانه و من عرف الوصف عرف الموصوف لانه تعالی كذلك ليس فی شیء و لا فيه شیء و لا من شیء و لا منه شیء و هكذا كما قلتَ فی تفريد نفسك عن سُبُحَاتها الّتی ذكرنا بعضها فانها غير نفسك مثلا اذا قيل لك انت فی الارض فكونك فی الارض خارج عن نفسك و كونك فوق شیء غير نفسك و كونك ابن فلانٍ او ابو فلانٍ غير نفسك و كونك من شیء او منك شیء غير نفسِك و هكذا فی كلّ شیء و كذا انتَ و هو و انا فان نفسك غير الخطاب و التكلم و الغيبة و الحاصل تعرف نفسك بعد كشف جميع سبُحاتها حتّی الكشف نفسه كما اشار عليه السلام اليه بقوله من غير اشارة فانّ الاشارة ايضا غير نفسك لانها من جملة السبحات و باقی فقرات الحديث يرجع الی هذا المعنی و قد

تكلّمنا عليه بتمامه فى بعض رسائلنا و باقى كلام المصنف فى هذه القاعدة ظاهر ليس فيه اشكال و انّما الاشكال فى دعواه.

قال: قاعدة انّ للنفس الانسانيّة مقامات و درجات كثيرة من اوّل تكوّنها الى اخر غايتها و لها نشئات ذاتية و اطوار وجوديّة و هى فى اوّل النشئات التعلُّقِية جسمائى ثم يتدرّج شيئا فشيئاً فى الاشتداد و يتطوّر فى اطوار الخلقةِ الى ان تقوم بذاتها و تنفصل عن هذه الدار الى الدار الاخرة فترجع الى ربّها فهى جسمانيّة الحدوث روحانية البقاء و اول ما تتكوّن من نشئاتِها قوّة جسمانيّة ثم صورة طبيعيّة ثمّ نفس حسّاسةٌ على مراتبها ثم مفكّرة ثم ذاكرة ثم ناطقة ثم يحصل لها العقل النظرى بعدَ العِلم على درجاته من حدّ العقل بالقوّة الى حدِّ العقل بالفعل و العقل الفعّال و هو الروح الامرى المضاف الى الله فى قوله قل الروح من امر ربّى و هو كائن فى عدد قليلٍ من افراد البشر وَ لا بُدَّ فى حصوله من جَذبةٍ ربّانيّة لايكفى فيه العمل و الكسب كما وَرد جذبةٌ من جَذَباتِ الحقّ توازى عَملَ الثقلين.

اقول: اراد بكلامه فى هذه القاعدة تعريف النفس و الكشف عن حقيقتها بما هو عن الكتاب و سنّة محمد و اهل بيته المعصومين صلى الله عليه و عليهم اجمعين كما هو دعْواهُ و لكنه فى عمله و اعتقاده يسلُكُ مسلك الفارابى و ابى على بن سيناء و ابن عربى و ابن عطاءالله و امثالهم و ما كانَ سَالِكاً مسلكاً يوافِقُ طريق الكتاب و السنة لا فى اللفظ و لا فى نمط الادلّة و لا فى المعانى المدلول عليها فاىّ معنى لتلك الدعوى و العجب من تلك الاتباع كيف قبلوا منه ما يخالف الكتاب و السُّنّة و نسبته الى الكتاب و السُّنّة.

و قوله: ان للنفس مقاماتٍ و درجات كثيرة من اوّل تكوّنها الى اخر غايتها يدلّ على ذكر سَيرها فى تنزّلها و صعودها لا على معرفتها و لذا قال لها نَشَئات ذاتيات اى حصول و تحقّق لذاتها يعنى ذاتيّاً لا عرضيّاً و اطوار وجوديّة امّا عنده فمن طَور النطفة الى طور العلقة و منه الى طور المضغة و هكذا لانّها عنده جسم زمانى و امّا عندنا فمن طور العقل اى معنى الى طور الروح اى رقيقة و منه الى

طور النفس ای صورة جوهريّة و جسم دهری[1] كما اشرنا الی بیانه فیما مضی من قوله تعالى افلايرون انّا نأتى الارض ننقصها من اطرافها قال عليه السلام يعنى بموت العلماء ه، و ذلك ان الصور العلميّة التى هى اطراف الارض ای نهاياتها بمعنى ان ما يصْدق عليه اسم الارض الى النفس التى هى محل الصور العلمية او هى الصور العلميّة و قوله و هى فى اول النشئات جوهر جسمانی يشير به الى ما قلنا مما عنده فانها عنده فى اوّل نشئاتها جوهر جسمانى يعْنى نطفة ثم يتدرّج شيئا فشيئا ای علقة ثم مضغة ثم عظاما ثم تكسى لحماً ثم تنشأ خلقا اخر ای نفساً حيوانية حسّيّة فى الاشتداد و القوة من اوّل تعلّقها بالموادّ متطوّرةً فى مراتب التطوّر الى ان تقوم بذاتها و يستقلّ بقوّتها و تنفصل عما تعلّقت به فى هذه الدنيا دَار الضيق و العسر و الحرج حيث كانت محبوسة فى قَفَصِ الهموم و الغموم و الامراض و الاعراض الى الدار الاخرة و الفضاء الواسع فترجع الى ربّها بما تزوّدتْه من اعمالها الطيّبة او الخبيثة قال فهى جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء يعنى انّها حكمها فى الحدوث حكم الاجسام النّباتيّة و غيرها لاشتراكهما فى الطّبيعة المتجدّدةِ المتبدِّلة و حكمها فى الثَّباتِ وَ البقاءِ حكم الأرْوَاح فى انّها لَاتفنى لان الأرْواح عنده باقية ببقاءِ اللهِ لا بِإبقائه لانّ الأرْواحَ هى العقول عنده وَ أمَّا عِنْدنا فالنفوس لها بقاء اطول من بقاء الاجسام و حدوثها اقدم من حدوث الاجسام الّا ان عباراته و مقاصده لاتصدق الّا على النفوس الحسيّة الفلكيّة و هو يريد الناطقة القدسيّة بدليل انّه يقول هذه لها جنبة عقليّة لانها اذا كملت كانت عقلاً بالفعل و ينكر عقلاً غيرها و ليست الّا الناطقة لانها

---

[1] بالجملة النفس بالفعل مقدمة على الجسد الزمانى تقدما دهريا يعنى هى قائمة فوق الجسد فى الدهر و الجسد تحتها فى الزمان و قد تنزلت الى الزمان مبهمة و غاصت فى الجسد ثم خرجت عنها معينة و هى هى فى مقامها قبل النزول و بعد الخروج و يقال خرجت بالنسبة الى الزمان و بعبارة اخرى من جهة اخرى هى فى محلها و الجسد ما كان يحكيها لكثافته فاذا لطف حكيها فهى هى فى مقامها مادتها من الاعلى و نزلت و صورتها من الاسفل و صعدت و ذلك ان الناطقة مرتبطة بالحسية و متعينة بها كونا و الحسية مرتبطة بالنباتية متعينة بها كونا فتشخصها و تعينها صاعد من الاسفل كما ان مادة الجسد نازلة من الاعلى و النباتية ليست تصير بالترقى حيوانية بل اذا صفت اشرق عليها نور الافلاك فاشتعلت و الحيوانية لاتصير انسانية بل اذا كملت اشتعلت بها. كريم.

هى الّتى هو يدّعى ذلك لهاو عند نا انّ الناطقة القدسيّة اصلها الذى خلقت منه تنزّلُ العقل و لاتكون عقلاً و ان بلغت غاية الكمال لانها هى فى الانسان الصغير كاللوح المحفوظ فى الانسان الكبير و العقل هو القلم و لايكون اللوح قلَماً ابداً و امّا حدوثها فقد حدثتْ فى وسط الدهر لان العقل حدث فى اوّل الدهر كما ان الفلك الاطلس حدث فى اول الزمان و حدثت النفس فى وسط الدهر كما ان السمٰوات السبع حدثت فى وسط الزمان و حدثت الطبيعة فى اخر الدهر كما حدثت العناصر فى اخر الزمان فالنفس لها تقدّم دهريّ قبل عالم الملك و الزمان باربعةالاف عامٍ فلمّا خوطبت النفوس فى ذر التكليف بالستُ بربكم قالوا بلى فقال لهم و محمدٌ نبيّكم قال المؤمنون بلى و قال الكافرون بلى بنيّة الوقوف و الانتظار حتى يروا ما العاقبة و كثيراً ما نُعبّر عنه بالسكوت اى لما قال لهم و محمد نبيّكم سكتوا فقال لهم و على امامكم و وليكم و الائمة من ذرّيّته ائمتكم قالوا بلى فالمؤمنون مصدّقون خاشعون خاضعون و الكفار و المشركون مكذبون مستكبرون منكرون فلما خاطب النفوس و سعد بالاجابة من سعد و شقى بالانكار من شقى رجَعَهم الى الطين يعنى كسر صيغتهم و اَذَابهم فكانوا طبيعة واحدةً ثم حَصَّصَهُمْ اى جعلهم حصصاً كل حصّة لشخص و اجراهم فى الماء و السحاب و الارض و النبات فخرجوا فى غيب المطاعم و المشارب ثم انتقلوا الى النطف و النفوس غيب ثم الى العلق ثم الى المضغ ثم الى العظام و النفوس فى كل هذه الاطوار غيبٌ كامن فلمّا كسيت العظام لحما و دما و شعراً و بشرا بعد ما نسجت العظام بمخّها و عصبها و عروقها ظهرت النفس الحسيّة الفلكية و هى الولادة الجسمانية يعنى ان الجسم ولد ما كان حاملا له فى جوفه و هو النفس فلمّا تمت مدّة الحمل و وَلدته امّه و هى الولادة الدنياوية ظهرت النفس الناطقة فالنفس قبل الجسم و انّما نسمّيها بالجسم لانّها جسمانيّة اى مرتبطة بالنفس الحسّيّة التى هى مركبها و حمارُها و لانّها نهايات الارض كما مر من انها اخر ما يصدق عليه اسم الارض لا انّها جسم من اجسام العناصر المركبة و لا من الاجسام المركبة من الطبائع البسيطة كالافلاك بل هى نور جامد و العقل

نور ذائب فحدوثها قبل الاجسام و بقاؤها اطول من بقاء الاجسام و اشدّ ثباتا لانها اذا مات الشخص خرجت فی عالم البرزخ باقية ما بقی البرزخ و الاجسام فنيت و كانت ترابا و بقی منها الطينة الاصلية و هی طينة الجسد المأخوذ من جابرسا او جابلقا[1] اللّتين افلاكهما الدائرة عليهما المدبّرة باذن الله سبحانه لما فيهما المسمّاة بهورقليا و معناه ملك آخر لان عالم الملك قسمان سفلی و هو عالم الدنيا المشاهَدُ و علوی و هو هورقليا ای عالم الملك الثانی و هو الاوّل للنازلين و الثانی للصاعدين و النفوس باقية كما قال الصادق عليه السلام فی قوله تعالی فانما هی زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة قال عليه السلام فی تأويلها تبقی الارواح ساهرة لاتنام هـ، الی ان ينفخ اسرافيل نفخة الصعق فحينئذ تبطل صورتها و يضمحل تركيبها وَ يَتفكّكُ تأليفها كل جزءٍ من اجزائها الستة كما تقدم فی مكانه من نوعه فی الصور.

و اما قوله «رُوحانيّة البقاء» فالذی قام عليه الادلّة العقلية و النقليّة ان التجدد و التبدل و السيلان التی هی علل الحدوث جارية فی الاجسام العنصرية و الهورقليويّة و المثالية و الطبيعية و النفسيّة و فی الارواح و العقول لعلة الافتقار و الاحتياج الی ايجاد الله سبحانه و امداده فی الصدور و فی البقاء فكلّ ما له مفهوم غير مفهوم عنوان الحق عز و جل فهو مفتقر الی الله سبحانه و باقٍ بابقائه لا ببقائه و الا لكان مستغنياً عن الله تعالی فان قلت انّ الباقی ببقاءِ الله تعالی لايكون مستغنيا لانّا لم نقل انه باقٍ بذاته بل نقول انه باق ببقاء الله لا بابقائه لانه شأن من الشؤن الذاتية قلتُ تريدون انها محتاجة الی الله تعالی فی الصدور و البقاء فی تلقّی مدده ام تريدون انها مستغنية فی الحالة الصدورية ام مستغنِية فی

[1] هما بلدان فی غيب الارض فی الاقليم الثامن و يسمی بالسريانية بهورقليا ای ملك اخر فجابرسا فی المغرب فی جانب الجنة و جابلقا فی المشرق فی جانب النار و طينة الانسان منهما ان كان سعيداً فمن جابرسا و الا فمن جابلقا او طينة المؤمن منهما منصوبتين و طينة الكافر منهما منكوستين و الغرض ان الطينة الاصلية من عناصر هورقليا و هو اسفل الدهر و هی فی البدن موجودة من يوم يتولد الی ان يموت بل و بعد الموت الی ان يتفتت البدن و يتفرق فتبقی تلك الطينة فی القبر مستديرة الی ان تحيی. كريم.

البقاء لا فى الصدور فان اردتم الاوّل فمرحباً بالوفاق و ان اردتم الثانى تعدّدت القدماء و ان اردتم الثالث فقد جعلتموها محتاجة مستغنية ثم يلزمكم عدم تغيّر شيء من المدد و يلزم منه عدم تغيّر الاشياء فاذا ثبت امتناع تعدّد القدماء تساوَتِ الحاجة و الفقر الى القديم تعالى من كلّ الاشياء التى يغاير مفهومُهَا مفهوم عنوان القديم تعالى لا فرق بين المجرّد كالعقول و الارواح و النفوس و الطبائع و بين المادّيات بل المجردات اشدّ افتقاراً من المادّيات و اكثر اسْتمداداً و لهذا كانت ابطأ تغيّراً و اطولَ بقاءً و قولى مفهوم عنوان القديم و لم اقل مفهوم القديم تعالى لانّ القَديمَ عز و جلّ لا مفهوم له لان المفهوم فرع المدركيّة و هو سبحانه لايُدرَك و لايحيطونَ به علماً و العنوان لايخالف صفة الذات القديم سبحانه فى الوصف الامكانى اى الّذى تعرّف به لخلقه و لمّا كان العنوان حادثا فى نفسه لانه الدّليل جاز اطلاق المفهوم عليه لانه تعرّف الحق تعالى الَى خلقه فلو لم يفهموه لم يكن للتعرّف فائدَةٌ و لكونه وصفاً حادثاً صحّ كونه صفة استدلالٍ لا صفة كاشفة و لم يصحّ اَن يكون للممتنع عنوان لانه وصف و الوصف لايكون الّا للموصوف الموجود و مِن ثَمَّ ابطلنا ما صحّحه المنطقيّون من قولهم شريك البارئ معدوم و قلنا هذه القضيّة كاذبة اذ شرط الصحة تصوّر الموضوع و ما ليس بشيء لايتصوّر لانّ الصّورة كما بيّنّاه فيما مضى لاتقع فى الذهنِ الّا ظلية انتزاعيّة من خارج عن ذلك الذهن و ما ذكروه من ان النفس لها قوّة الاختراع للصور فقد ابطلناه و ما ذكروا من ان تصوّر الموضوع يكفى فيه ادنى الالتفات و الذكر و لو اجمالاً باطِلٌ لان ما لايدرك بالحقيقة لايتصوّر و لايحمل عليه منه الّا على الجهة المدركة فلو لم يدرك من شيء الّا انه موجود بمعنى هسْت لم يحمل عليه قاعد او قائم و لو ادركت انّه قائم لم تحمل عليه انّه قاعد فلا بدّ من تصوّر الموضوع بالصفة المحمولة و ايضا قولهم شريك البارئ معدوم هذا العدم المحمول ان كان محمولا على الصورة الذهنيّة فالقضيّة كاذبة لانها عندهم على زعمهم موجودة و ان كان على شيء خارج فهى كاذبة لانه اذا كان خارجاً فهو موجود و ان كان على عنوانه فَليس للاشيء عنوان مع ان

العنوان لو ثبت فهو موجود و ان كان الحمل على الصورة باعتبارِ لاشىء رجع المعنى الى اَنّ الحملَ على الصورة بخصوصها لان لاشىء ان كان نفياً امكانيا فهو مخلوق كما ذكرنا قبلُ و كما قال الصادق عليه السلام للسائل قل بقول هشام فى هذه المسئلة يعنى ان النّفْىَ مخلوق و ان كان ما يزعمون من النفى الليس المحض اى الامتناع رجع القيد على خصوص الصورة فالحمل على كلّ حَالٍ لايكون الّا عَلَى مَوْجُودٍ.

و قوله«و اوّل ما تتكوّن من نشأَتِها، الى قوله على مَراتِبِها» قد ذكرنا قَبلُ انّ هذا لاينطبقُ الّا على النّفسِ النّباتيّة لانّها هى التى اوّل ما تتكوّن قوّة جسمانيّة ثم صورة طبيعيّة الىٰ هُنَا و امّا النّفس الحَسَّاسة فهى قوّة فلكيّة كما ذكرنَا سابقاً و ان كانت النباتيّة مَركباً لها لانّها انّما تتعلّق بها و تشرق عليها الّا انّ النباتيّة من العناصر و الحسّاسة ليست من العَناصر و انّما هى من المجردات المقارنةِ الّا انها تعدّ من اسافل المجردات المقارنة لانها من نوع البرازخ حتى انّها ربّما نسيتْ اصلها و ذلك لانّها بعدتْ عن مَبْدئِها و اتّصلت بغير نوعها و هى النباتيّة فجمدَتْ فَشابهَتْ مركبها و ذلك لبعض افرادها كنفوس الجراد و الخنافس و امثالهما حتى انها اذا قطع عضو من اعضائِها بقى يتحرّك مدّةً لِاَنَّ نفسها تقبل الفَصْلَ و التّجزى لجمودِها و بُعْدِها عن مبدئها و ممازجتها للنباتيّة الّا انها على كلّ حالٍ ليْست من نوع النّباتيّة لان النباتيّة استقصّها العناصر منها بدئت و اليها تعود و الحسّاسّة من نفوس الافلاك منها بدئت و اليها تعود و مراتبها تكون بالشدّة و الضّعْف و لاتكون النباتية حسّاسة كما لاتكون الحسّاسة ناطقة على ما بيّنّاه سابقا.

و قوله«ثم مفكرة ثم ذاكرة ثم ناطقة»اعلم ان الحواس البٰاطنة يقسمونها الَى خمْس:

الاولى الحس المشترك و يُسَمَّى بنطاسِيَا فى اللغة اليونانية و هو يدرك الخيالات الظاهرة اى المحسوسة كما ترى اذا ادرتَ شيئاً بسرعةٍ رأيته دائرةً لانّ ادراكه دائرة مركّب من البصر و الخيال لان الحس المشترك برزخ بين

الظاهر و الباطن و انّما يعدّ من الباطنة لانّ مَحلّه فيها و هو مشرف على الظاهرة مستعملاً لها ليوصل ما تؤدّيه اليه الى خزانتِه اعنى الخيال و محله مقدّم البطن الاول من الدماغ لان الدماغ له ثلثة بطون اى تجويفات:

فالاول فيه بنطاسيا فى مقدّمه و الخيال فى مؤخّره.

و الثانى فيه قوّتان المتخيلة فى اوله و الوهم فى اخره.

و الثالث هو البطن المؤخّر فيه الحافظة خاصة و هى مراتب افعال القلب و هذه القوى الخمس مجردة عن المواد العنصريّة بذاتها الّا انها متعلقة بالدماغ بفعلها فهى مشرقة عليه كاشراق الشمس و بمعونة محالّها تتصرف فيما خلقت له فالقوة المسمّاة ببنطاسيا اعنى الحس المشترك تؤدّى ما استفادته من الحواس بعد غيبتها الى الخيال و هو خزانة الحس المشترك و هو فى الانسان الكبير فلك الزهرة لان الحس تكون فيه الصور ما دامت الظاهرة تؤدّى اليه و الظاهرة تؤدى ما دامت الصور المدرَكة حاضرة فاذا غابت انقطع تأدّى الظاهرة و ادّى الحس المشترك ما وصل اليه من الظاهرة قبل انقطاع تأدّيها الى خزانته و هى الخيال لكون بنطاسيا برزخيا لايتحقّق تحصيله بدون البرزخيّة و الخيال هو الثانى قالوا و هو واضع كرسيّه على الماء و طبعه مائل الى الرطوبة و النسيان غالب عليه و كل ما يعرض عليه يحلّه فى الوقت و لكن لايحفظه.

و الثالث الوهم و هو قوّة تدرك بها النفس معانى جزئيّة لم تصل اليه من الحواس الظاهرة كالعداوة و الصداقة و الموافقة و المخالفة كما تدرك الشاة معنىً فى الذئب و يدرك الكبش معنى فى النعجة و هذا شخص الوهم قد وضع كرسيّه فى النار و طبعه الحرارة و اليبس مائل الى اليبوسة و هو بعيد الفهم و اذا حفظ شيئا لاينساه كذا قالوا و اقول انه شخص ذو قدرة الّا انّه يظهر ما ذكروه للاغيار و يبطن خلاف ذلك للاخيار يبطن الماء و يظهر النار على حد قوله تعالى اذلّةٍ على المؤمنين اعزّة على الكافرين و هو نفس المرّيخ فانه نحس فى ظاهره و حار يابس و هذا بحسب ظاهره و صورته و امّا بحسب باطنه فانّه بارد رطب و سعد و اليه الاشارة بقوله تعالى باطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العَذاب و قد

قال الصادق عليه السلام انه سعد و هو بارد رطب و هو نجم سيدنا اميرالمؤمنين عليه السلامه، و ذكر علماء الصناعة هذا المعنى بعينه و لوّح اليه ابن ارفع رأسٍ و قال علماء الطبيعة الحديد ظاهره ذهب و باطنه فضّة يعنون انّ زعفرانهُ حار يابس يدخل فى اصباغ الذهب و اذا طُهّرت اوساخه كان فضّة و قبل هذا الشخص شخص المتخيّلة فالاولى ان يكون هو الثالث و الوهم هو الرابع لان شخص المتخيّلة قاعد فى السماء الثانية مصاحب للملائكة الثلاثة شمعون و زيتون و سيمون بجوار الكاتب عُطارد و هو مكان الفكر و من ثمّ قيل انّ المتخيّلة مرادفة للمفكّرة و انّما اخّر شخص المتخيّلة عن الوَهْمِ فى الذكر لان شخص المتخيّلة يشارك جميع القُوَى و يكون بطبع ما يكون معه و شأنه تركيب الصور بعضها ببعضٍ و المعانى بعضها ببعضٍ و الصور بالمعانى و بالعكس كتركيب اجنحةٍ للانسان و قرون للطير و منه تركيب الف رأس لشخص واحدٍ هذا عندهم و امّاعندنا فكلّ ما فى هذه القوى انتزاعية من الاشياء الخارجة كما بيّنّاه سابقاً.

و قيل الاول شخص الخيال لان الحس المشترك برزخ لايعد منها.

و الثانى شخص الوهم.

و الثالث شخص الفكر قد وضع كرسيّه فى الهواءِ و طَبْعُهُ مائل الى البرودة يكذّب و يتّهم و يفترى فيها و يحكم على الذى لايعرف فلايلتفت اليه.

و الرابع شخص التذكّر قد وضع كرسيّه على الماء و طبعه مائل الى الحرارة ففى وقت يكون على صفة الملكيّة و فى وقت يكون على صفة المرأة و الشياطين يؤلّف الاشياء و يركّبها و عنده غرائبها و عجائبها مثل علوم الصنائع و السّيمياء و السحر و الناريجات و الشعبذة و هو المهندِس فيها فاحذر اَنْ يغرّك كذا قيل.

و الخامس شخص الحفظ قد وضع كرسيّه على الارض و طبعه مائل الى الاعتدال و الغالب عليه المكر و الحيلة و الخدعة و هو حافظها برئ من الخيانة فيما تؤدّى اليه الابواب الاربعة السابقة فيحفظ افعالها فان وقع عنده تغيير فليس منه و انّما هو من البوّابين كذا ذكروا و لى فى هذه الاشياء كلام يطول ذكره

يصحّح بعض ما قالُوا و يُكذِّب بعضاً و قد يسمّى الثالث باسم الرابع لان الذكر لايتم الّا بالحفظ و قيل شخص الحفظ يحفظ المعانى الجزئية و هو فى جوار المشترى و نسبته الى الوهم كنسبة الخيال الى بنطاسِيا .

فالمفكّرة من افعال الناطقة مع استعمال القوّة العقليّة .

و المتخيّلة من افعال الناطقة مع استعمال القوّة الوهميّة

و كذلك الذاكرة فاذا كانت هذه الحواسّ احوالاً و افعالاً للناطقة كيف تكون هى الناطقة لانها لو كانت كما ذكره المصنّف من انها تترَقّى حتّى تكون ناطقة لَماوجدت للنّاطقة و لَماوُجدت حيث توجد الناطقة بل تكون للناطقة كالحصرم للعنب اذا بلغ العَنَبيّة ذهبت الحصرميّة و كالنطفة بالنسبة الى العلقة و العلقة بالنسبة الى المضغة و المضغة بالنسبة الى العظام و هكذا فلايكون للرتبة السفلى تأثيرٌ و لا تحقّق عند وجود الرتبة العليا و الامر فيما ذكره على العكس اذ لاتوجد المفكّرة و لا المتخيّلة و لا الذاكرة و لا الحافظة ما لم توجد الناطقة .

فقوله «اول ما تتكون من نشأتها قوّة جسمانيّة» غلط لان ما يشير اليه هو النفس النباتية و لكنه نظر الى العود الاخضر من زرع الحنطة و لم ينظر الى الحبّة الّتى ظهر منها العود الاخضر فان الحبّة اصله فاذا زرع ظهر فى ظاهره العود الاخضر و الحبّة كامنة فيه حتى تخرج فكذلك النفس الناطقة فانّها غيب فى النفس الجسمانية اعنى النباتيّة و ليست هى ايّاها و ان كانا معاً من الوجود ظاهراً الّا انها ليست منها و ان كانت النباتية من اثرها فان الناطقة كالشمس و النفس الفلكية الحيوانية الحسيّة كالشعاع من الشمس لانها من شعاعها و النفس الجسميّة النباتيّة كالعكس من الشعاع اى شعاع الشعاع فلايكون شعاع الشعاع شعاعاً فى جميع احواله و ان بلغ الغاية فى التكمل و لايكون الشعاع شمساً فى جميع احواله و ان بلغ كمال الترقّى فكيف تكون النباتية التى هى شعاع الشعاع ناطقة كما لايكون نور الظل الذى هو عكس شعاع الشمس و شعاعه شمساً لان الناطقة اوّل ما تتكوّن من تنزّل العقل و ظهوره و ليست جزءاً من العقل و لا جزئيّاً له و انّما هى بمنزلة الثلج من الماءِ فان الجمود الذى هو حقيقة الثلج ليس

من الماء و لايكون ماءً و انما هو صورة خارجيّة عرضت للماء بواسطة البرودة الخارجيّة لا البرودة التى هى جزؤ الماء و الّا لكان الماء على الدّوام جامداً فلاتكون الناطقة عقلاً بحالٍ من الاحوال.

و قوله «ثم يحصل لها العقل النظرى» يعنى به اَنَّ النفس ترقّت مِن جسمانيّتها الى ان حصل لها العقل النظرى اى الاكتسابى و هو الدرجة الثانية للعقل و اعلم انّ العقل فى تعريفه سبعة اقوال السابع منها ان العقل هو النفس النّاطقة الانسانية باعتبار مراتبها فى استكمالها علما و عملا كما يراه المصنّف و اهل هذا القول يطلقون العقل على نفس تلك المراتب و على قوى النفس فى تلك المراتب و ذلك ان للنفس قوّة باعتبار تأثّرها عمّا فوقها و تَلَقّيها منه ما يكمّل جوهرها من التعقّلاتِ و يسمّى تحصيلها ذلك عقلا نظريّاً كما اَنّ باعتبار تأثيرها فى البدن بتكميل جوهره عقلا اختياريّا لانّ البدن آلةٌ لها فى تحصيل العلم و العمل و لها قوّة اخرى و تسمّى عقلا عمليّا قالوا و للعقل النظرى مراتب اربع:

الاولى استعداد بعيد للكمال و هو محض قابليّة النفس للادراك و يسمّى عقلاً هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى المجردة لانها قابلة لكل صورةٍ كذلك محض قابليتها صالحة لكل استعدادٍ مِن الاكتسابيّة النظريّة و لهذا شبّهت بالهيولى الاولى احترازاً عن الهيولى الثانية التى اُخِذ فيها الصُّوَر.

الثانية استعداد متوسّط لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات بالاولى و يسمى عقلاً بالملكة يعنى بالقوّة لا بالفعل لكنّه استعداد ثابت.

الثالثَةُ استعداد قريب لاستحضار النظريات و هذا العقل منهم من يسمّيه عقلاً بالفعل و منهم من يسميه عقلاً مستفاداً.

الرابعة الكمال و هو تحصيل النظريات مشاهدة اى حصولها له بغير كسب و يسمى عقلاً مستفاداً و منهم من يسمى هذا عقلاً بالفعل و يريدون بالفعل و بالمستفاد المدركات لا الادراكات و ربّما اعتبر فى المرتبة الثالثة حصول البعض بغير كسب و فى الرَّابعة حصول الكلّ بحيث لايغيب عنه شىء و من اعتبر الكلّ فى المرتبة الرابعة قال بعضهم لايكون هذا فى الدنيا و انما يكون

فـى الاخـرة و قـال الاخـرون يجوز ان يكـون فـى الـدنيا للنفـوس القويّـة الّتـى لاتشتغل بشيء و هذا اقوى و لكن الكليّة اضافية لانّ الاشياء مع تحقّقها كلها فـى عالم الامكان قد يتحقّق بعضهافى الاطوار الكونية من الغيب والشهادة وقد لايتحقّق بعض منهاوقد يكون بعض منهامشْروطاو منه مايحصل شـرطه ومنـه مـالايحصـل و على هذالاتحصل جميع المدركات ولذاقال تعالى رب زدنى علما،وقال صلى الله عليه واله اللهم زدنى فيك تحيّراًمع انّ احداً لايجوّز رتبةً لاحدٍ من الخلق تساوى رتبة النبى صلّى الله عليه و اله فضلا ان تكون فوق رتبته و انّ احـداً لايشـكّ فـى بلوغه صلى الله عليه و اله الرتبة الرابعة من العقل كيـف لا و قـد قـال تعـالى فـى خطاب العقل و لااكملتك الّا فيمن احبّ و هو حبيب الله صلى الله عليـه و الـه و الله سبحانه امره بطلب زيادة العلم و هو عليه السلام طلب زيادة التحيّـر فـى اللهِ عز وجل وقوله «بعدالعملى على درجاته» يعنى بهانه يحصل للنفس الناطقة العقـل النظرى بعد اَنْ تحصِّل العقل العملى على درجاته فان له مراتب اربعاً كالنظرى:

الاولى تهذيب الظاهر باستعمال الشّرائع النبويّة.

الثانية تهذيب الباطن من المهلِكات المردية و تـرك الشـواغل عـن عـالم الغيب.

الثالثة تحلّى النفس بالصور القدسيّة بعد القرب و الاتصال بعالم الغيب.

الرابعةانجلاء ضياء المعرفة بالفؤاد و استغراقه فى انوار الجلال و الجمال و هو مقـام الصّـدق فـى المحبّـة و مقتـول الحـب الـذى اشير اليـه فـى الحـديث القدسى مَن احبّنى قتلته و من قتلتُه فعلىّ ديته و من علىّ ديته فانا ديته‌ه، و لـيس وراء ذلك فى العقل العملى على هذا الاصـطلاح رتبـة و اقـول المـراد مـن قولـه تعالى و من عَلىّ ديتُه فانا ديته مثل قوله تعالى فى حديث الاسـرار كلّمـا رَفَعْـتُ لهم علماً وضَعْتُ لهم حِلماً و ليس لمحبّتـى غايـة و لا نهايـة‌ه، و هـو كنايـة عـن القرب و تقريب مَن احبّه منه بلا غاية بل دائما يرفعـه فـى درجـات القـرب اليـه تعالى بلا غاية و لا نهاية لذلك السير و لاتقصر المسافة بينهمـا و الحاصـل يريـد المصنف بعـد مراتـب العقـل العملـى الاربـع المـذكورة و التّحلّـى بهـا يحصـل

للنفس العقل النظرى و اقول اذا حصلت للانسان هذه المراتب الاربع و تخلّق باداٰبِها و تحَلّى بحليتها على النّحو الّذى قرّره الشّارع عليه السلام ظاهراً و باطنا حَصَل له العقل الشرعى الّذى به يُعبد الرحمن و يكتسب به الجنان و لكن الاشكال فى تصحيح المقدّمات لان صحة النتيجة متوقفةٌ على صحة المقدّمات و كثير ممن يسمع هذا يقرأ بيت مجنون ليلَى :

و كلٌّ يدّعى وصلاً بلَيْلَى   و ليلَى لاتُقِرُّ لهم بذاكا

فأُجيبه ببيت مجنون ليلى :

اذا انبجست دموع فى خدودٍ

تبيّن مَن بكى مِمّن تباكا

فاذا اردتَ ان تعرف الحقّ لتطلبَ به النجاة فخذ من الكلام ما نطقت به اخبار محمد و اهل بيته صلى الله عليه و اهل بيته الطاهرين و ايّاك ان تدخل عليك شبهة ان الامور الاصولية الاعتقاديّة لاتكون الّا بدليل العقل او شبهة ان هذا طريقة الاخباريين او شبهة انّ العلماء الفحول الاجلّة على خلاف هذا او واهمة عظم الاموات و كبرهم و جلالتهم فى النفوس و صِغَر الاحياء المشاهدين فان الحقّ ان تعرف الرجال بالمقال لا ان تعرف المقال بالرجال و ان ابيتَ الّا ان تعرف المقال بالرجال فمحمدّ و اله المعصومون المسدّدون المؤيّدون من الله سبحانه الصادقون على الله صلى الله عليه و عليهم اولى من غيرهم بذلك فالزم النصيحة لئلّاتحلّ بك الفضيحة و قول المصنف«من حد العقل بالقوة، الخ» يعنى ان النفس التى منشاؤها القوّة الجسمانية على زعمه تخرج و تنتقل من حد الجسمانية الى الحيوانية الحسّاسة ثم الى القوى النفسانية كالفكر و الخيال و الوهم و العلم و التعقل على الترتيب فاذا بلغت التعقل بالفعل ترقّت الى العقل الفعّال اى عقل الكل و نحن قد بيّنّا فساد هذه الترقيات كما تقدّم من ان الاثار لاتكون هى المؤثرات لها و لاتساويها فى حالٍ من الاحوال و لم يخلق الله تعالى مفعولاً من فاعله و اذا عاد كل شىء الى اصله و ما منه بُدِئ لم يَعُد المفعول الى

فاعله عود اتّحادٍ و لا مساواةٍ و انما يعود اليه عودَ افتقارٍ و سؤالٍ كما بدأه كذلك كما بدأكم تعودون و لو جاز ان تؤل القوّة الجسمانية الى العقل الفعّال و قد علم مما لا خلاف فيه و لا اشكال يعتريه ان كل شيء يعود الى اصله لكان اصل القوّة الجسمانية مِن العقل الفَعّال فيقال انها قوّة عقليّة لا جسمانية و العقل الفعال عند اصحاب العقول العشرة هو عقل العناصر و عند الاكثر هو عقل الكل الذى يسمّونه اصحاب العقول العشرة بالعقل الاوّل و هو مراد المصنّف و اعلم انّ لى هنا ابحاثا شريفة يطول بذكرها الكلام فربّما اذكر بعضاً منها مفرّقا فى هذا الشرح و فى غيره ممّا يتعلق بالعقل.

و قوله «و هو الروح الامرى المضاف الى الله، الخ» اعلم ان الروح يطلق على ملكَيْن من العالين اذا نسب الى امر الله و امر الرّب:

احدهما على النور الابيض من اركان العرش و هو الايمن الاعلى و هو العقل الكلى اى عقل الكل المسمى بالقلم.

و ثانيهما على النور الاصفر من اركان العرش و هو الايمن الاسفل و هو الروح الكلى اى روح الكل و يطلق على ملكين اخر من العالين ايضا:

احدهما على النور الاخضر من اركان العرش و هو الايسر الاعلى و هو النفس الكلية اى نفس الكل المسمى باللوح المحفوظ.

و ثانيهما على النور الاحمر من اركان العرش و هو الايسر الاسفل اى الطبيعة الكلية اى طبيعة الكلّ فالاولان هما الروح من امر الله و الاخيران هما الروح الذى على ملائكة الحجب و قد اشار الى هذا زين العابدين عليه السلام فى الصحيفة فى دعاء الصلوٰة على الملائكة فقال: و الروح الذى على ملائكة الحجب، و اراد به الاخيرين و الروح الذى هو من امرك و اراد به الاوّلين و المراد من الامر الامر الفعلى و هو المشيّة و الارادة و الامر المفعولى و هو الحقيقة المحمّدية و هذا اظهر لان قوله من امر ربّى اتى فيه بمن الابتدائيّة الّتى تدلّ على التبعيض فانها تدخل على اصل المادة مثل صغتُ الخاتم من الفضّة و خلق الانسان من التراب فانّ من تدخل على المادة المُبتَدأِ منها فالروح من

الحقيقة المحمديّة صلى الله عليه و اله كما ان عقلك خلق من حقيقتِك اى وجودك فالامر هنا هو المفعولى و العقل تقوّم به تقوّم تحقّقٍ اى تقوّما ركنيّا لا الامر الفعلى الذى يتقوّم به العقل تقوّم صدورٍ لانّ مِنْ اذا دخلت عليه كما لو قلتَ الكتاب المكتوب من حركة يد الكاتب كانت للمجاز بخلاف ما لو قلتَ المكتوب من المداد فانه حقيقة لانّ المداد هو المادّة و المراد من ملائكة الحجب الملائكة الكروبيّون و هم مائةالف و اربعة و عشرون الف ملكٍ و روى ابن ادريس فى مستطرفات السرائر عن الصادق عليه السلام و قد سُئِل عن الكروبيّين فقال قوم من شيعتِنا من الخلق الاوّل جعلهم الله خلف العرش لو قُسِمَ نورُ واحدٍ منهم على اهل الارض لكفاهم و لمّا سئل موسى ربّه ما سأل امرَ رجلاً من الكروبيّين فتجلّى للجبل فجعله دكّا ه.

و قوله«و هو كائن فى عددٍ قليل من افراد البشر» مادرى ما اراد بالقليل هل هو قليل اضافى يعنى به الانبياء (ع) او هم و الاولياء أمْ هم مع العرفاء ام قليل حقيقى و مقتضى مذهبه انه يريد به الانبياء عليهم السلام و الاولياء و العارفين و امّا مذهب الائمة عليهم السلام فانّه عندهم لايوجد بذاته الّا فى محمد و اله الثلاثةعشر المعصوم عليه و اله السلام لان احاديثهم عليهم السلام دلّت بان هذا الروح لم ينزل الى الارض قط قبل محمّد صلى الله عليه و اله و منذ وجد صلى الله عليه و اله نزل و لم يصعد قطّ و يكون المراد انه ينزل على الانبياء عليهم السلام بوجهٍ من وجوهه بل و على سائر المؤمنين بل و على غيرهم كما قال صلى الله عليه و اله لحسّان ابن ثابت و هو من المخالفين لمّا قال شعره المعلوم الذى اوّله : يناديهمُ يوم الغدير نبيّهم ، قال (ص) لازلتَ يا حسّان مؤيّداً بروح القدس ما نصرتَنا بلسانِك ، نعم يَكون مع الانبياء عليهم السلام بوجهٍ من وجوهه كلٌّ بنسبة مرتبته من القرب من الله تعالى و يكون مع محمد و اهل بيته المعصومين صلى الله عليه و اله كلّه بجميع وجوهه و بذاته و لذا قالوا عليهم السلام لمْ يَنْزِل قبل محمد صلى الله عليه و اله و لمّا وجد عليه السلام نزل عليه و لم يصعد ابداً و المراد انّه مع النّبى صلّى الله عليه و اله و بعد وفاته انتقَلَ الى

وصيّه و لايزال مع الاوصياء عليهم السلام و هو الآن مع الحجة عليه السلام.

قوله «و لا بدّ فی حصولِه من جذبةٍ ربّانيّة لايكفی فيه العمل و الكسب» يريد منه ما يذكره الصّوفيّة فان قوله كما ورد: جذبة من جذبات الحق توازی عمل الثّقلَيْنِ، ليس من طُرُقِنا و انّما هو من روايات الصوفيّة و يفهم من كلامه انّ روح القدس ينزل علی الصوفيّة اذا حصلتْ لهم جذبة من جذبات الحق و لقد شاهدنا اشخاصاً مجانين سلبت عقولهم فلايصلّی و لايصوم و لايترك محرّما و العامّة يعظمونه و يقولون هذا مجذوبٌ فيستدلّون علی المجذوب بكونه مجنوناً او مخالفاً لجميع اوامر اللهِ وَ نَواهيه فلذا تری بعضهم يصعق و يقع من شدّة الطرب عند سماع الملاهی و يبقی كالسكران ساعة و يقولون هذا جذبٌ الهی و نحْن وجدناهم لايزدادون بهذا الجذب الّا جهلاً و تهتّكاً للحرمات و امّا علی طريقة الحقّ المفهومة من اخبار ائمة الهدی عليهم السلام فلايحصل روح القدس المشار اليه لغير محمد و اله صلی الله عليه و اله و انّ الجذب جنون شيطانی لا الهی كما زعموه و انّما طريق تحصيله لمحمد و اله صلی الله عليه و اله العمل الخالص و الاقبال علی الله سبحانه فی جميع الاحوال بحيث لم يفقدهم حيث يحبّ و لايجدهم حيث يكره فهم عنده لايستكبرون عن عبادته و لايستحسرون يسبّحون الليل و النّهار لايفترون فطريق تحصيله العمل و الكسب بصدق القوابل الظاهرة للايجاد و الباطنة بالاعمال و المجاهدات لانّ القوابل هی الطّين بفتح الياء و الاعمال من مقتضی الطّينة و ذلك لان الفطرة التی علی كمال الاعتدال تقتضی اقتران النور بها لانها نور و علی غاية كمال قابلية النور و كمال اعتدال الفطرة ان تُصْنَع من طين و ماءٍ صافيين معتدلين فی النسبة و فی التخمير فالماء الصافی هو الوجود اعنی المادة و معنی صفائه تلاشی انّيّته اعنی قابليته حتی تكاد تفنی لانها اوّل الكون و اوّل الكون مادة بحت لكن وُسِمت فی جهتها السفلی بشیء ما من الانيّة و هی الانفعال و انما قلّ انفعالها و ضعف لانها محلّ الفعل المقوّمة لَهُ فاثّرت فی تحقّقه كما اثّر فی تحقّقها فرجحت فيها جهة الفعلية فی حال مفعوليّتها فرقّت انّيتها لان الفعل لايتعدّد فهی

من جهة جنبة الفعلية غير متعددة و اعتبار تعدّدها بحيث يقال لها انيّة فمن جهة جنبة المفعولية فليس فيها الّا اقل ما يمكن ان تتقوّم به من الانّية فهى ماء صافٍ وَ هُوَ اوّل فائضٍ من الفعل و ثانى الكون اجابتها حين قال تعالى اَلَسْتُ بربّكم فاَجّج نارَ التّكليف عَلى اكمل ما يحتمله الامكانُ من اِحْسَان الاجَابة الّذى هو الطّينة الّتى هى القابليّة الّتى هى الامّ التى يَسْعَدُ مَنْ سَعِدَ فى بطنها و يشقى الشّقِيُّ فى بَطْنِهَا و اما التخمير [1] فتدبير ذلك باسمه الرحمن فى سبعة اشواط حول بيت مشيّته تعالى و هو كسره فى الالف الاول اى النفس الرحمانى الاوّلى بفتح الفاء سبع مرات للّطف ثم صلوٰة ركعتين خلف مقام ظهوره و هو صوغه الاوّل فى السحاب المزجى ثم فى سبعة اشواط اخر و هو كسره للتخليص بين صفا القدر و مروة القضاء ثم اَحلّه فى الصّوغ الثانى و زاوج بينه و بين الوحى بالسّقْى بالالطاف و الامدادات مرّة بعد اخرَى و طاف به حول القدرة ثمانين الف عام ثم حول العظمة ثم عضده باعضادٍ علّاهم بتَعْليته و سَما بهم الى رتبته فاذا خلق ابوه اعنى مادّته فى الملك القديم و خُلِقتْ امّه اعنى الصورة فى اَحْسَنِ تقويمٍ مِنْ ماءٍ هُوَ نورٌ لا ظلمةَ فيه خَرَجَ الشخص مستحقّاً لثناءِ الله سبحانه بقوله و انك لَعلى خلق عظيم ،و داعيا الى اللهِ باذنه و سراجا منيراً ،الله اعلم حيث يجعل رسالته فاذا تأملتَ هذه الايات و امثالها و مثل الحديث القدسى مازال العبد يتقرّب الىّ بالنوافل حتّى احبّه فاذا احببتُه كنتُ سمعَهُ الذى يسْمَعُ به و بصره الّذى يبصر به و لسانه الذى ينطق و يده الذى يبطش بها ان دعانى اجبته

[1] قوله اعلى الله مقامه و اما التخمير فهو تشكيل الماء و الطين للتركيب و ذلك بسم الرحمن فانه الحلال ففى الخلق النوعى له مادة و صورة بهما يتم الحجر فحلها بالطواف سبعة اشواط حول بيت المشية فبهذا الطواف و الصعود و النزول يبيض الارض و يصير قابلاً للتركيب ثم اشار الى العقد بصلوٰة ركعتين خلف مقام ظهور بيت المشية فانه اذا توجه الى الظهور و اتصل به انعقد فتم الخلق النوعى فمادته فى مقام النقطة و صورته فى النفس الرحمانى و الالف اللينية ثم يكسر الحجر ثانيا و يطاف به بين القدر و القضا سبعة اشواط و ينخل نخلا فاذا صفى مادته و لطف اسقى الماء الالهى و هو الوحى و اطيف حول القدرة هو بقاؤه مع الوحى حتى ينفذ فى جميع اقطار وجوده حتى ينعقد عليه فى ثمانين الف سنة فاذا صار كذلك صار فعالاً محلا لفعل الله جل جلاله و طوافه حول القدرة صيرورته اكسير الذهب و حول العظمة صيرورته اكسير الفضة و هما كنايتان عن مقام النبوة و الولاية و ما لم تطلع على هذا العلم لم تفك هذا الرمز و مناسبات كلامه اعلى الله مقامه. كريم.

و ان سألنى اعطيته و انْ سَكتَ ابتدأته و نظائر هذا علمتَ انّ حصول الروح المذكور ليس الّا بالعمل و الكسب خاصّةً و امّا التأييدات الالٰهيّة و الامدادات الابتدائيّة و ان كانت لاتجب على المالك اعطاءها المستحقّين لها لان استحقاقهم ليس ملكا و لا سبباً للملك و ان كان سببا للتّمليك و التملّك بمقتضى عادة الكرم بمعنى انّ تمليكه بسبب ذلك التّأهل مخرج للافاضة و الاعطاء عن العبث و الترجيح بلا مرجّح و ليس ذلك السبب ناقلاً للملك عن تملّك مالكه عز و جل و ذلك لان الجذب المدّعى مقتضى فعل القدرة العامّة الغير المشروطة فى تعلق افعالها على شىء بحال من الاحوال و لو جاز اجراء الجذب بلا سبب و لا ترجيح لجرى على جميع الخلق من الانسان و غيره حتى الجمادات لتساوى القدرة و افعالها الى جميع الاشياء على السواء فجميع الامدادات و الالطاف و الخيرات كلها على حسب القوابل التى هى الاعمال الظاهرة و الباطنة و ان كانت تلك النعم ابتدائيّة بمعنى عدم الاستحقاق لها بالتملك الناقل اذ يجوز ان يستحق العبد شيئا و لايعطيه الربّ تعالى لان العبد لايملك شيئا لانه مملوك و الملك لايملك و انما يعطى المستحق كرما ابتدائيا و ان كان لانه اهل له و فى الدعاء و جعل ما امتنّ به على عباده كفاءً لتأدية حقّهِ ه،

و قد ذكر الصادق عليه السلام كون النعمة بالاستحقاق على النحو الذى ذكرنا لا الاستحقاق الناقل عن ملك المالك تعالى قال عليه السلام لمّا سأله السائل من اين لحق الشقاء اهل المعصية حتى حكم لهم فى علمه بالعذاب على عملهم فقال ابوعبدالله عليه السلام ايها السائل حكم الله تعالى اَلّايقوم له احدٌ من خلقه بحقّه فلمّا حكم بذلك وهب لاهل محبّته القوّة على معرفته و وضع عنهم ثقل العمل بحقيقة ما هم اهله و وهب لاهل المعصية القوّة على معصيته لسبق علمه فيهم و مَنْعِهِمْ اِطاقةَ القبول منه الحديث، فتأمل هذا الحديث الشريف يرشدك الى ما ذكرنا حرفاً حرفاً فما ذكره المصنّف من التوقّف على الجذب على معنى ما يذكرونه اهل هذه الدعوى غلط جرى منهم بغير علم و لا هدى و لا كتابٍ منيرٍ.

قال: اول ما ينشأ من روائح عالم الغيب و نسائم الملكوت فى ذى الروح من القوى النفسانية قوّة اللمس و هى تعم الحيَوانات و تسرى فى الاعضاء من جهة الروح البخارِى و مدركاتها اوائل الكيفيات الاربع و مايجرى مجراها ثم قوّة الذّوق لادراك صور المطعومات التسعة و مايتركب منها ثم الشم المدرك لصور الروائح و هى الطف من الاوّلَين و الطف الخمس و اشرفها قوّتا السمع و البصر و قوة البصر للمبصَرات بالفاعل اشبه منها بالقابل و السمع بالعكس بالقياس الى المسموعات.

اقول: لما ذكر الحواس الباطنة ذكر الحواس الظاهرة و مقتضى قاعدة رأيه من انّ اوّل نشأة النفس قوّة جسمانيّة ان يذكر الحواس الظاهرة اوّلاً الّا انّه لعلّه انما اخّرها لطول الكلام عليها او من غير ملاحظةٍ و لا عيب فيه و انّما ذكر اللّمس اوّلاً لان اللمس اقربها من الاجسام النّباتيّة فيكون اوّلها وجوداً ثم الذّوق لكون مدركه الطف من الملموس لانه يكون بنفوذ الاجزاء اللطيفة او كيفيّة المذوق فالذوق لمس و ادراكٌ وَ ملايمة او منافرة ثم الشمّ لترتبه على الاولينِ لاخذ غاياتهما فيه و ادراكه على نحو ادراك الذوق بكون ادراكهما لاجزاء لطيفة او لكيفيّةٍ ثم السمع و ادراكه للاصوات و كيفيّاتها و هى الطف من المدركات الاوّلة و لذا كان السمع الطف مما قبله ثم البصر و ادراكه للاشباح و الالوان و هى الطف من الاصوات و لذا كان الطف من السمع و ربّما قيل بتقديم[1] البصر و قوّة السمع لدعوى تقدم بطلان البصر قبله عند ابتداء النوم لان النوم اجتماع الروح فى القلب و اوّل ما تنجذب من البصر و تقديم السمع فى الذكر اولى لانّ البصر يدرك بدون مباشرةٍ بخلافِ السَّمْع فانه انما يدرك اذا ضرب صوت الكلام الحجاب الذى هو كالطَّبْلِ امّا اللمس فقالوا فيه ان الحيوان

[1] كلامه اعلى الله مقامه يشعر بانه لم يصحح تقدم البصر و نسبه الى القائل و الذى فى الكتاب ان السمع و البصر و الفؤاد و ذلك ايضا يفيد تقدم السمع و الاى التى على خلاف هذا الترتيب محمولة على وجوه اخر و الذى ارى ايضا تقدم السمع و اما بطلان العين قبل السمع فلشدة لطافة جرم العين و تكثفه بادى فى (ظ) اعراض الروح لا لاجل انه اخس من السمع و لو كان البطلان دليلاً لكان اللمس اولى بالشرافة فانه باق الى الموت بل و بعد الموت على غاية الضعف و لذلك يرفق بالميت و يحرك عند التلقين و لا يتنبه النايم بالصوت و يتنبه بالتحريك فالحق ان البصر اشرف الخمس و الطفها و مدركه ايضا اشرف و هو الاضواء. كريم.

الارضى لمّا كان حامل كيفيّة اعتداليّة لايستقيم بدونها و لاتتعلّق النفس الفلكيّة بغير الاعتداليّة بل يكون سببُ فراقها اختلال ذلك الاعتدال احتاج فى حفظها الى قوّة حافظة لها بكونها مدركة لما يباشر ذلك الحيوان كالهواء و الماء بانه مخالف او موافق ليحترز بها من المخالف و يطلب الملائم حتّى لايكون المخالف محرقاً له بحرّه او مجمداً له ببرده او مغرِقاً لَهُ برطوبته و حتى يسكن الموافق و يتقوّى به الاعتدال عن الاختلال و لذا كان اللمس اسبق الحواس حصولا و لانّه انما يكون بالمباشرة التى هى من شأن الاجسام و لان المدرك يكون من جنس مادة الكيفيات المدركات و حيث كانت الكيفيّة الاعتداليّة شاملة لجميع البنية الحيوانيّة وجب ان يكون الحافظ لها كذلك فكذا اللّمس فى جميع البَدن و اعدل قوّة اللمس مَا كَانَ فى انملة السَّبَّابة و ايضا هذه القوة و ان كانت من اعراض عالم الغيب الّا انّها لما كانت لتمييز احوال الشهادة غلب عليها جانب الشهادة لِانّ تمييزها بالمباشرة فكانت سارية فى جميع البدن من جهة الروح البخاريّ الذى هو محل الروح الحيوانى فهى تجرى حيث يَجرى الروح البخارى و الروح البخارى يجرى حيث يجرى الروح الحيوانى.

و قوله «و مدركاتها اوائل الكيفيات الاربع» يعنى انّها تميّز بين هيئات مبادى الحرارة و الرطوبة و البرودة و اليبوسة و من ثم قال بعضهم ان قوّة اللمس حاكمة بين الحارّ و البارد و بين الرطب و اليابس و بين الصّلب و اللّيّن و بين الاملس و الخشن و قيل و بين الثقيل و الخفيف و الوجه الاولى بالتّحقيق انّ حكمها ليس للتمييْز بين المتَقابلات و انْ حصل ذلك من باب اللّزوم و انما تميّز بين المتقابلات و بين المفردات فى مراتبها فى الشّدّة و الضَّعْفِ للفائدة المذكورة و حيث ثبت ان جميع الاشياء انما تتقوّم بكيفية اعتداليّة بنسبة رتبة كل شىء منها من الوجود الكونى الامرى المفعولى الذى به قام كل شىء قيام تحقّق وجب ان يكون فى كل شىء منها قوّة حافظة لتلك الكيفيّة فيكون فى المعادن مثلاً قوّة لمسٍ معدنية و فى النبات قوة لمسٍ نباتيّة و فى الحيوان قوّة لمسٍ حيوانيّةٍ و فى الانسان قوّة لمسٍ انسانيةٍ و امّا الذوق فهو بعد اللمس فى

الظهور و فى القرب مِن الاجسام و اعم الأرْبعة بعد اللّمس لٰكنّه لمّا كان مدرَكه الطف من مدرَكِ اللَّمْس لانّه امّا اجزاء لطيفة تنفذ فى مسامّ اللسان اوْ كيفيّة يتكيّف بها ريقُ الذائق فيُدركها اللّسَانُ و لمّا كان مقتضى الحكمة ان يكون بين المدرِك و ما يدركه مناسبة و مشابَهةٌ و جسد الحيوانِ ليْس كلّه لطيفاً مشابهاً لما تدركه القوة الذائقةُ لم يحسن اَنْ تسرى الذّائقةُ فى جميع الجسد بخلاف اللّامسة و مع هذا فلا بدّ من القوة اللّامسة فى ادْراكِ الذائقةِ لاشتراط المباشرة فيها فاللّامسة دليلها فاذا باشر المطعوم آلَة الذوق و هى اللسان فنى اعتبار اللامسة و تولّت الذائقة ادراك المطعوم بجذب اجزاءٍ لطيفة منه الى جوفها فاذا انجذبت الى جوف آلة الذائقة سواء كان بنفس الاجزاء ام بواسطة الرطوبة اللعابيّة المعدّة لبذْرقةِ الطّعام المنبعثة من العرقين اللّذين تحت اللسان حصلت لها الملايمة او المنافرة اللّتين يتحقّق باحدهما الذوق بشرط الّا يكون فى الرطوبة و لا فى اللسان طعم ليتأدّى طعم المطعوم الى القوة الذائقة او يكون فيهما او فى احدِهِمَا طعْمٌ ضَعيف لايغيّر طعم المطعوم و الصورة الذوقيّة هى الملايمة للقوة الذائقة او المنافرة لها و نسبة هذه الصورة الى القوة كنسبة الصورة الى المادّة و كنسبة الانثى الى الذكر و الطعوم التسعة [illegible] و الملوحة و هذه الثلاثة من فعل الحرارة و الحموضة و العفو[illegible] و هذه الثلاثة من فعل البرودة و الدسومة و الحلاوة و التفاهة و هذه الثلاثة من فعل الكيفية المتوسّطة و المراد من التفاهة احد معنيين :

الاول عدم الطّعم حقيقة و التفه بهذا المعنى يسمى مَسيخاً .

و الثانى اَلَّا يحسّ بطعمه لشدّة تلازم اجزائه فلاتنحلّ منه اجزاء تخالط اللسان و لايتكيّف الرطوبة اللعابيّة به بسرعةٍ فلايحس منه بطعم الّا اذا عولج تحليل اجزائه او تكريره فى اللعابيّة فانه يحسّ به كالحديد و النحاس و هذا معدوم الطعم دون الاوّل كذا ذكروا و اعترض عليه بان حصر الفاعل فى محض الحرارة و البرودة و الكيفيّة المتوسطة ممنوع لحصول الفاعل من غيرها فان مراتب الحرارة و البرودة فى الشدّة و الضّعف و فى اللطافة و الكثافة غير

محصورة فكيف تنحصر فى التسعة و ايضا الخيار و الحنطة النّيّة يحس منهما طعم بسيط ليس من التسعة فالاختلاف فى اللّطافة و الكثافة و الشدّة و الضعف ان اقتضى الاختلاف فى النوع تتعدد الطعوم بلا حصر و ان لم يقتض الاختلاف كان القبض و العفوصة واحداً اذ لا فرق بينهما الّا فى الشّدّة و الضَّعْف فانّ القابض يقبض ظاهر اللّسان و العفص يقبض ظاهره و باطنه و ايضا الترياق مر و هو بارد و العسل حلو و هو حار و كذلك السمن و الماء له طعم غير التسعة و هو بارد فلعلّ ذكرهم التسعة من باب الاغلبية و الّا فالحصر لا يصحّ بالاستقراء و لا بالعقل نعم يمكن ان نقول ذكرهم الفاعل الغالب اذ لا يوجد طبيعة بسيطة او الفاعل باعتبارين كما نقول طعم الماء طعم الحيوٰة و الفاعل الحرارة و الرطوبة او الرطوبة و البرودة فالاول فاعل الكون و الذات و الثانى فاعل البقاء و الصفة فتدبّر و لى مسلك تعديل بين هذه الاضطرابات الّا انّه يحتاج الى تطويل لا يفيد فيما نحن بصدده فائدة يعتدّ بها.

و امّا الشمّ فكما قلنا قبلُ انه الطف من الذّوق و لهذا تَقدّم الذوق عليه فى الحصول و تأخّر الشم و لانّ مدركه و هو الهواء الطف من مدرك الذوق سواء قلنا انّ الهواء يتكيّف بكيفيّة ذى الرّائحة وَ يُؤَدّى بها الى حَلمتَيِ الخَيْشُوم او يحمل (ظ) اجزاء لطيفة من ذى الرائحة قد انْبثّت فيه و يؤدّى بها الى الحَلَمتين اى العَصبتين اللتين فى المنخرين عند الخيشوم فى كلّ واحدٍ واحدةٌ شبيهة بحَلَمتى ثدى الامرأة ينبسطانِ عند وصول الرائحة الطيّبة و ينقبضانِ عند وُصُول الرائحة الخبيثة و بالانبساطِ و الانقباضِ يحصل الشمّ للقوّة الشامّة اذْ هُمَا آلةُ ادْراكِها للرائحةِ و الارجح عندى فى الذَّوْق و الشمّ انّ المدرك بفتح الراء الكيف لا الاجزاء ففى الذوق بتكيّف الرطوبة اللعابيّة بطعم ذى الطعم و فى الشمّ بتكيّفِ الهواء برائحةِ ذى الرائحة و قول اصحاب الاجزاء لتوهّم عدم انفكاك الطعم عن الاجزاء و الرائحة عن الاجزاء لعَدمِ انْتقال الاَعْراض ضعيف لان الماء و الهواء اَلْطَفُ من الاجزاء و اَشَدُّ نُفُوذاً و مماسّةً وَ اَقْرَبُ اِلَى الصُّورة الشّمّية و الصّورة الذوقيّة من الاجزاءِ لانّ الماء مقوّم للصّورة الذَّوْقية و الهَواء

مُقَوِّمٌ للصُّورةِ الشّمّية و نسبة هذه الصورة الى القوّة الشّامّة كنسبة الصورة الذّوقية الى القوة الذائقة وقد اشرنا الى مثال النسبة فى بحث الذوق و كون الاجزاء هى الحاملة للاعراض و الاعراض لا تنفك عنها لو سُلِّم ذلك لا يلزم من ذلك كونها ركنا للصورة بل حاملة لركن الصورة و حججهم و استدلالهم بمثل فناء الكافور و تفرق اجزائه و نقصه بخروج رائحته و ذبول التفاح بشمّه و ما اشبه ذلك مدخول.

و امّا السمع فهو عبارة عن ادراك الصوت و الصوت يحدث من بين شيئين يكون بينهما قرع او قلع او ضغط فيصدم ما بينهما من الهواء باحد الثلاثة ما يليه و يصدم ما يليه ما بعده بهيئة ما صدمه ما قبله و هكذا يتدافع الهواء بعضه لبعضٍ بهيئة الدفع الاول و الدفع الاول الذى حصل بالهواء المتحرك بالقرع او القلع او الضغط يكون بتلك الهيئة فى الشدة و الضعف و الجهر و الهمس و الرخاوة و اللين و القلقلة و ما اشبه ذلك من صفات الحروف و امثالها كالدقّ على القرطاس و النحاس و الماء فانّ هذه الاصوات المختلفة هيئات تلك الحركات الثلاث بين جسمين فيخرج من بينهما الهواء حاملا لتلك الهيئات و الاوضاع و يدفع ما يليه اى يصدم ما يليه بنحو ما صدمه به الجسمان و هكذا حتى يصل الجزء الاخير من الهواء الى الصماخ من اذن السامع فيصدم تلك الجلدة الرقيقة التى تلى الدماغ كهيئة الطبل بما حمل من الهيئات فتتوجه القوة السمعية عند دَقِّ بابها لهيئة الدّقّ فتدرك الصدم الاوّل بما حمل لها الهواء من هيئاته بتدافعه كما يتدافع ماء الحوض و يكون من جميع الجهات فيسمع كلامك من هو امامك و خلفك و يمينك و شمالك و فوقك و تحتك لانه يتموج الهواء بالصدم الاول مستديراً كما ترى اذا حركتَ وسط حوض الماء الا انه قد لا تستوى جهات امتداده على الحقيقة و ان تساوت فى الجملة لان الهواء المدفوع اوّلاً و هو المصدوم الذى يصدم ما وراءه ربما يكون فى جهة انبعاثه اطول و اظهر و اقوى و لا بد من الهواء فى حمل الهيئات او ما يشابهه فى التخلل و السيلان الّا انه ضعيف جدا لا يحكيها كما هى الّا الهواء و لهذا قد يسمع الدق و الصوت تحت الماء لسيلانه و امكان تدافعه و لكنه لا يتميّز الصوت لاجل ثقله و بالجملة ليس

الحافظ للحروف مثلا العقل او النفس او غير ذلك كما توهّمه بعضهم و انما يحملها الهواء اذ هو المجانس لها و المتكيّف بها فاذا دقّ باب السامعة تلَقّته من وراء الحجاب و ذكر احتجاجاتهم و ابطالها مما يطول به الكلام فاذا دقّ بابها حفظت صورته بواسطة الحس المشترك المسمى ببنطاسى فيرفعه الى خزانته الخيال و حفظته النفس و تناول العقل معناه من الصورة النفسية فاذا اراد مالك القرية ابراز ذلك كما وصل اليه امر خدّامه فصاغوا اَصْوَاتاً بهيئاتٍ كما وصَلَها و اَلْبَس تلْكَ المعانى و الصور تلك الهيئات المُصَاغة على هيئة ما حمله اليه الهواء و الاصح ان المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ و هو المحسوس لا الصوت القائم بالهواء الخارج عن الاذن و شرط تحقّق السَّماع على كماله توسط الهواء بين السّامع و ذى الصوت وَ امّا مَا نقل عن قدماء الحُكماء باكتفاء(ظ) تماسّ الافلاك بعضها من بعضٍ كما نسب الى اساطين الحكمة كافلاطون و مَن قبله انهم يثبتون للافلاك اصواتاً عجيبة و نَغماتٍ غريبة يتحيّر من سماعها العقل و حُكى عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوى فسمع بصفاء جوهر نفسه و ذكاء قلبِهِ نغمات الافلاك و اصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنيّة و رتّب عليها الالحان و النَّغَمات كما ذكره المصنّف فى الاسفار بعد ان ذكر احتياج السَّماع الى الهواء بما يدلّ على انّه فهم ان الحكماء ذكروا سَماعاً للاصوات المحسوسة لم يشترط فى تحقّقه توسّط الهواء و هٰذا الكلام ليس بمستقيم لان السماع الذى يشيرون اليه ليس المراد منه السماع الحسّىّ الذى نحن بصدده حتّى يشترط فيه توسط الهواء و انّما السامع لتلك الاصوات اذن القلب الواعية و ينزل معانيها القلب الى الروح فتخلع عليها الخلع الصُّفْر و تنزلها الروح الى النّفس فتلبِسُها ثياباً خضراً من سندسٍ و استبرق و تنزلها النفس طيناً و ذرّاً و تتقاسمها القوى الخمسة النفسانيّة على نسبة سيرها فى افلاكها فتخرجها بتلك النسب الحاناً موسيقية و ان اردتَ انّى اتكلّم بها تكلمتُ فاقول كما قال علماء العروض انّ الكلام باعتبار الحركات و السكنات يجمعها قولهم لَمْ اَرَ عَلَىٰ ظَهْرِ جَبَلِنْ سَمَكَتَنْ، لَمْ سبب خفيف و هو

كحركة زُحَل و اَرَ سببٌ ثقيل و هو كحركة المشترى و عَلَىْ و تد مجموع و هو كحركة المرّيخ و ظَهْرِ و تد مفروق و هو كحركة الخَيال و جَبَلِنْ فاصلةٌ صغرى و هو كحركة عطارد و سَمَكَتَنْ فاصلة كبرى و هو كحركة القمر لان فلك القمر يماسّ فلك عطارد بنقطةٍ هى شخصية من فلك القمر و نوعية من فلك عطارد و عطارد يماس فلك الزهرة او الشمس مثلا و الّا فالثلاثة متقاربان فتختلف النوعية و الشخصيّة فيها بالمحاذاة و نحن نريد التمثيل للالحان فنقول لاجل البيان النقطة من عطارد او الزهرة او الشمس شخصية و من المريخ نوعيّة و من المريخ شخصيّة و من المشترى نوعية و من المشترى شخصيّة و من زحل نوعية و من زحل شخصية و من فلك البروج نوعية فاذا نسبْتَ حركات الافلاك الاربع و العشرين الحركة بنسبة ما مثّلنا بالشخصيّة و النّوعية حصل من تناسب الاوضاع بين الشخصيّة و النوعية و نوعية النوعية و بين النوعية و نوعية نوعيّة النوعيّة و بالعكس و نحو هذا هيئات و اَوْضاع بين الاسباب و الاوتاد و الفواصل اذا اُخرِج الصوت عليها خرج بالحان و نغمات تكون اقرب كل شيء الى مطابقة النفوس و ملايمتها لان النفس مركّبة من تلك الالحان حياتها من الفاصلة الكبرى و فكرها من الفاصلة الصغرى و خيالها من الوتد المفروق و وهمها من الوتد المجموع و علمها من السّبب الثقيل و تعقّلها من السبب الخفيف و ليس سماعهم لتلك الالحان بالاذن التى يسمع العوامّ بها كلام امثالهم المراد بهذا البحث هنا و ان كان الحكيم الماهر الذى راض نفسه بالعمل الصالح يرفع اذنه المحسوسة بتنزل اذنه العقلية اليها حتى توصلها الى رتبة الحان الافلاك و يسمع بالاذن الظاهرة تلك الاصوات و يسمع تسبيح الجمادات و النباتات و كثيراً من تسبيح الملائكة و الى سرّ ما اشرنا اشار تعالى بقوله و لكن لاتفقهون تسبيحهم و لم يقل لاتسمعون تسبيحهم لانّهم يسمعون تسبيحهم و لكن لايفقهونه لان من ذلك التسبيح ما يسمعونه بجميع اعضائهم و جوارحهم و منه ما يسمعونه باَلْسِنتهم و منه ما يسمعونه بآلاتِ شمّهم و منه ما يسمعونه باذانهم و منه ما يسمعونه باعينهم و عندهم انهم ماسمعوا الّا ما سمعوه باذانهم و هذا ايضا اكثره لايفقهونه اذ

لايفقهون منه الّا ما كان بلغة ابناء نوعهم و الكلام فى طعوم الافلاك و رَوائحها التى ذكرها الحكماء كالكلام فيما ذكروا من اصواتها و اَلْحَانِها و نغماتها فافهم فانّى قد اشرتُ الى طريق سماعهم لتلك الالحان و شمهم لتلك الروائح و ذوقهم لتلك الطعوم و هنا ابحاث اعرضنا عنها كما فى غيره.

و اما البصر فقد قال علماء التّشريح انه نبت من الدماغ سبعة ازواج من العصبِ لسائر القوى و الزوج الاوّل يبدأ من غور البطنين المقدّمين من الدماغ عند جوار الزائدين الشبيهَيْن بحلمتى الثدى و هو صغير مجوّف يتياسر النابت منهما يميناً و يتيامن النابت منهما يساراً قالوا و يتقاطعان بتقاطع صَليبيٍّ ينفذ النابت يساراً الى الحدقة اليمنى و النابت يمينا ينفذ الى الحدقة اليسرى و قوّة الابصار فى الروح المنفوخة فى تجويف ملتقى التقاطع و اختلفوا فى كيفية الابصار فقيل انه بالانطباع و قال الرياضيون انه بخروج الشعاع و قال الاشراقيون انه لا شعاع و لا انطباع و انما هو بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذى فيه رطوبة صقيلة و اذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم اشراقى حضورى على المبصَر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جليّة و اختاره شهاب‌الدين السهروردى و قيل انه بانشاءِ صورة مماثلة للمرئى بقدرة الله من عالم الملكوت النفسانى مجرّدة عن المادّة الخارجيّة حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قيام الفعل بفاعله لا قيام المقبول بقابله و هو اختيار المصنف و الحق الذى دلّ عليه العقل و النقل انّ الابصار بالانطباع لا بخروج الشعاع و الّا لكان المرئى لك من وجهك فى المرءاة مقلوباً بل يكون مواجهاً لَك فترى عينك اليمنى فى المرءاة مقابلةً لعينك اليسرى كما اذا واجهتَ شخصاً غيرك و لكن صورتك فى المرءاة مقلوبة فانت ناظر فى خَلْفِها فتكون العين اليمنى تقابل اليمنى فى المرءاة و اليسرى تقابل اليسرى كما اذا نظرتَ فى قَفَا زَيْدٍ فانّ يمناك بازاء يمناه و يُسراك بازاء يُسْراهُ و لا بالعلم الاشراقى لان قولهم: فتدركه النفس الخ، فيه انّ العلم الاشراقى ان اريد منه ان العلم نفس المعلوم صح الاشراقى و كان العالم بذلك العلم الاشراقى اعنى نفس الناظر مدركاً للصورة

الحسيّة بنفسها لانها هى العلم فحينئذ فهى معلوم لا مرئىّ و كونها مرئيّة فبالعين و ان اريد منه ان العلم غير المعلوم فبالطريق الاولى لان المعلومات على هذا غير العلم و النفس انما تُحصِّل الصور العلمية المجرّدة و لا بصورة مماثلة من عالم الملكوت اذ يلزم انّ الاشياء لاتدركها الابصار على جهة الحقيقة و هذا مخالف للعقلاء من عامّة الخلق و مخالف للكتب الالهيّة و النقل من الكتاب و السنة مصرّح بان العيون هى المبصرة كما قال تعالى و لهم اعين لايبصرون بها و هذا كثير فى القرءان بان الابصار بالعيون و كفى بكتاب اللهِ مبطِلاً للقول الثالث و للقول الرابع الذى ذهب اليه المصنف و الدليل العقلى مبطل للكل و لخصُوص القول الثانى روى المفيد فى الاختصاص فى حديث طويل باسناده الى موسى بن محمد الجواد عليه السلام انه سأل اخاه اباالحسن العسكرى عليه السلام عن مسائل سألها عنه يحيى بن اكثم فكان جوابه الى أن قال و اما قول على عليه السلام فى الخنثى انه يؤرّث من المبال فهو كما قال و ينظر اليه قوم عدول فيأخذ كل واحد منهم المرءاة فيقوم الخنثى خلفهم عريانا و ينظرون فى المرءاةِ فيرون الشبَحَ فيحكمون عليه ه،وهو بصريحه يدلّ على ان الرؤية فى المرءاة بالانطباع لا بخروج الشعاع و لا بالنفس و لا بصورة مماثلة من عالم الملكوت لانّ الشبَح هو ظل صورة الشخص المقابل انطبع ذلك الظل فى المرءاة والرؤية بالعين كالمرءاة بتسليم الخصم واعترافه وذكره الصدوق فى باب العشرة من الخصال ه.

و اعلم انَّ لاهل هذه الاربعة الاقوال حججاً كثيرة و اجوبة طويلة و معارضاتٍ لا فائدة فى ايرادها و نقضها مع ما هى عليه من الطُّول و قصر الفائدة فيما نحن بصدده.

و قوله «و قوّة البصر للمبصرات بالفاعل اشبه منها بالقابل، الى آخِره» يعنى به انّ قوّة البصر فاعلة للابصار لا قابلة له لان الابصار عنده اَنَّ النفس تدرك صورة نفسانيّة من عالم الملكوت تشابه صورة المرئى و ان النفس تخترع تلك الصّورة او تنتزعها من المرئى بواسطة الحس المشترك ثم الخيال و لاجلِ تقريبه لمثل هذا قال انّها اشبه بالفاعل منها بالقابل و فى السَّمْع بالعكس لانّه بقرع

الهَواء الحامل للصوت لحجاب الدّماغ الشبيه بالطّبل فتكون القوة السّامعة قابلةً لِمَا يَصِل اليها و الحقّ كما تقدّم انّ الابصار ايضاً كالسّمع فى كونه قابلاً لانّه عَلى الصّحيح بالانطباع كما مر و على كلّ تقديرٍ لو قلنا بقوله كيف تكون النّفس هى المبصرة لانها ان فرض ابصارَها للمحسوس فهو ليس بصحيح لانها مجرّدة و لاتدرك المحسوسات بغير الوسائط و ان فرض ما ذهب اليه من الصورة المماثلة الملكوتية فالنفس تدركها و لكن المرئى ليس حينئذٍ بمرئىّ فى الحقيقة و انّما المرئىّ هى الصورة المماثلة الملكوتيّة مع انّ العين لا فائدة فيها و كونها طريقاً للنفس لايفيده لانه لايقول بان النفس تدرك المرئى و ان كان بوَسائط و انما يذهب الى ان النّفس تدرك صورة ملكوتية يعنى من نوع النفوس الّا انها مماثلة للمرئى فالعين يلزمه انها لا مدخل لها.

قال: و مدركاتها الخمس كما اشرنا فى اللمس مُثُل نوريّة غيبيّة موجودة فى عالم آخر لا الكيفيّات المسماة بالمحسوسات الّا بالعرض فهى من جنس الكيفيات النفسانيّة و ان سألتَ الحقّ فهذه القوى ليست قائماتٍ بالاعضاء بل الاعضاء تقوم بامرها لانّ البُرْهان ناهض على انّ الحالّ بالشىء الذى وجوده فى نفسه هو وجوده لمحلّه لايمكن ان يكون وجوده فى عالم و وجود المحلّ فى عالمٍ آخر فالحال و المحل فى عالمٍ واحدٍ وَ المدرِك و المدرَك من نحوٍ واحدٍ فالحرارة الملموسة بالذات مثلا ليست التى وجدت فى الجسم المجاوِرِ للعضو كالنارِ و لا التى فى العضو المتسخّن المسمّى باللّامس بل صورة اخرى غائبة عن هذا العالم حاصلة فى نشأةٍ النفس تدركه بقوّتها اللمسيّة و كذا القياس فى سائر المحسوسات و ما فوقها و فيه سرّ و للنفس فى ذاتها سمع و بصر و شمّ و ذَوق و لمس غير هذه المكشوفة و قد تتعطّل هذه بمرضٍ اوْ نومٍ او اغماءٍ او زمانة اوْ موتٍ و تلك الحواسّ غير منعزلةٍ عن فعلها و هذه الظواهر حجبٌ و اغشية عليها و هى اصل هذه الداثرات و فيه سرّ.

اقول: قوله«و مدركاتها الخمس» يعنى ما تدركه هذه الحواس الخمس و هو ما تدركه القوة اللّامسة من الملموس و ما تدركه القوة الذائقة من المذوق و

ما تدركه القوة الشامّة من المشموم و ما تدركه القوة السامعة من المسموع و ما تدركه الباصرة من المرئى مُثُلٌ بِضمّ الميم و الثاء جمع مثال اى الصورة نوريّة غيبيّة يعنى اَنَّ مدركات تلك القوى صُور من عالم الملكوتِ مماثلة للمحسوسة موجودة فى عالم اخر لانّ المحسوسة فى عالَمِ الملكِ عالَمِ الاجسام و تلك الصُّور المماثلة للمحسوسة فى عالم آخر اى فى عالم الملكوت و مرادُهُ انّ النفس من عالم الملكوت و هذه القوى قواها فهى فى عالَمِها و يجب ان تكونَ مدرَكاتها معها فى عالم واحدٍ و لمّا كانت المرادة من المدركات هى من عالم الملكِ و لايمكن ان تباشرها النفس الغائبة وجب اَنْ تُبَاشر صوراً تشابِهُهَا فتعرف النفس المحسوسة و تدركُهَا بادْرَاكِ المُشابِهِ لَهٰا و الحق غير ما ذكر المُصَنِّفُ لانّا قد ذكرنا ان النفس من عالم الغيب و عالم الغيب لايدرك شَيْئا من عالم الشّهادة الّا بواسطةِ شيء له جهتانِ جهة تناسب المدرك بكسر الراء و جهة تناسب المدرَك بفتح الرّاء امّا فى اللّمْسِ فالقوّةُ اللّامِسَةُ من عالم البرزخ جَنْبَتُها العُلْيَا من نوع النفسِ و جَنْبَتُهَا السُّفْلَى من اَعْلَى مراتبِ عالم الاَجْسامِ اعنى الروح البخاريّ اعنى الابخرة المعتدلة فى الوزن الطبيعى بان يكون جزء من اليبوسة و جزء من الرطوبة و جزء من الحرارة و جزءان منَ البرودة و فى التّدبير الاعتدالى كما اشرنا اليه سَابقاً فى بيان النّفس الحيوانية الحسيّة بتسخين الحرارة الغريزيّة و معونة كَرِّ الافْلاك باشِعّةِ الكواكب فهو برزخ بين النفس الحيوانية الفلكية و بين النفس النامية النّباتيّة المتقوّمة بالدّم السّارى فى جميع اَقْطارِ البدن مما تحلّه الحيوٰة لانّ الحيوٰة الحيوانيّة من نفس فلك القمر و هى تتعلّق بذلك الروح البخارى بواسطة الطبائع الاربع فتدرك تلك القوة النفسانية هيئة الملموس من حرارة او برودة او صلابة او لين او ما اشبه ذلك بواسطة الرُّوح البُخَارى المدرك بواسطة الدّم السّارى فى ما تحلّه الحيوٰة بواسطته لان المدرَك بفتح الراء جسمانى عارض بالجسم و دعوى المصنِّف بانّ المدرك مجرّد ملكوتى غير متّجهةٍ لان الشىء اذا جُرِّد عن رتبة كونِه سقطت منه العوارض الخارجيّة و اذا سقطت لم يبق للقوّة اللّامسة ما تدركه و ليس فى

الصورة الملكوتية ما يشابهُ الهيئة الّتى تدركها اللّامسة اذ لو امكن حصولها كانت الهيئات الجسمانيّة فى الملكوت و كانت الموجودة فى الجسم الملموس اولى من المشابِهَةِ لها و القوة الذائقة و القوّة الشامّة على نحو القوّة اللّامسة و امّا القوّة السَّامِعةُ و القوّة الباصرة فهما و وسائطهما من نوع القوى الثلاث السّابقة الّا انّ هاتين خالفا السابقات فى كيفيّة الواسطة الاخيرة المباشرة للمدرك بفتح الراء فَلَمَّا كَانَ المدرك هو هذه الاشياء الظاهرة وجب اَنْ تكون الواسطة التى تَلى المدرَك بفتح الراء و تباشره مِنْ نَوْعِه فلمّا كانَتْ مُدْرَك القوّة السَّامعة هى الاصواتَ ناسبت اَنْ تكون الواسطة الّتى تباشرها ممَّا يمكن تأثر الصوت فيها و هى الجلدة الشَّبيهةُ بالطَّبْلِ و لمّا كان مدرَكُ القوةِ الْباصِرَةِ الاَلْوانَ و الصُّورَ ناسب اَنْ تكون الواسطة الَّتى تُباشِرُهَا تناسب الالوان و الصُّور و هى الجليديّة الصَّقيلة الرّطبة لِتَنْطبع فيها الالوان و الصُّوَر وَ هٰذا اظهر من كل دليلٍ لِمَنْ يفهم عَلى اَنَّ مدرَك القوة الباصرة هو الالوان و كذا السَّامعة كما قلنا و الّا لم يكن للعين فى الابصار و الاذن فى السمع فائدة لَوْ كان المدرك صورة ملكوتيّة مشابهة للمرئى فان المصنف اذا جعل الابصار انما هو بالنفس لَايحتاج الى العين فان قال فائدة العين انطباع الصورة و المدرك للّون هو النفس فانها تدرك مثل المنطبع من عالم الملكوت قلنا ادراك النفس لما فى الملكوت لايتوقّف على الحواس الّا لِتكونَ طريقاً للنَّفْس و اذا فرض هذا كان مَا ادركته صورة المرئى لا مثلها فى عالم آخر كما قال المصنِّف.

و قوله «لَا الكيفيّات المسمّاة بالمحسوسات الّا بالعرض» يعنى به ان المدرك مثال للكيفية المحسوسة نورى غيْبى موجود فى عالم الملكوت لانّه من جنس الكيفيات النفسانية كَما ذكَرهُ مُكرّراً وَ انْتَ قد سَمعتَ ردّ هذا الكلام فَاِنّ المدرَك ليس الّا الكيفيات المحسوسة و لهذا اجمع العقلاء من المتقدّمين و المتأخرين على تسمية المدرِكات لهذه الكيفيات المحسوسة بالحواسِّ الظاهرة و يريدون اَنَّها هى المدركة لهذه الكيفيّات الظاهرة و هذا هو المعقول و لو كان المُدرِك لَهٰا هو النفس كما يدّعيه المصنّف لماسَمّوها بالحواسّ الظاهرة.

و قوله«و ان سألتَ الحق فهذه القوى ليست قائمات بالاعضاء بل الاعضاء تقوم بامرها» فيه انّ الحق فى هذه المسئلة ليس على ما قال بل القوى المدرِكة لهذه الاشياء قوىً نفسانية و لكنها ليست هى الّتى فى النّفس لانّ النفس ليس فيها شىء غيرها و هذه القوى التى يذكرونها هى ادْراكات النفس و النفس لاتدرك فى رتبة عالمها الّا ما كان مجرّدا عن الموادّ العنصريّة و هذه الامور المدرَكة اعنى الملموسة و المذوقة و المشمومة و المسموعة و المبصرة ليست من عالم الملكوت عالم النّفس بل هى اجسام اَوْ جسمانيات و كلا الامرين من هذا العالم و قد ثبتَ انّ المدرِك لها لايكونُ خارجا عن عالمها الّا بوسايط من عالمها و النفس واحدة و تدرك ما تدركه بفعلٍ منها فان كان ما ادركته من عالم الملكوت ادركته بنفسه بلا توسّط شىء و ان كان فى عالم الملك ادْرَكتْه بآلاتِها و خلق الله سبحانه لها آلاتٍ فخلق النفس البُخاريّة السارية فى الدّم تدرك بها هيئة الملموس و المذوق و المشموم و خلق الجلدة الرقيقة التى على الصِّماخ تُدْرِك بها الاصوات و خلق الجليديّة الصقيلة الرطبة فى العين تنطبع فيها الصورة المرئيّة فتدركها بالقوة التى فى التقاطع الصَّليبى بين القَصبتين فاذا ارادت النفس ادراك شىء من احد الخمسة المذكورة اشرق احساسها عَلَى حاسّته فحييَ باحساسها كما اذا اشرقت الشمس على الجدار فاستنار باشراقها فكما انّ الجدار ينوّر ما يقابله لما فيه من اشراق الشمس عليه و لايقال ان الشمس نوّرَتْ ذلِكَ المقابل لان الانارة للجدار اذ الاستنارة على حسب قابليّته بل يقال انّ الجدار هو المنوّر لما قابله كذلك تلك الحواس فانّها باشراق النفس عليها كانت حاسّةً بنفسها و لهذا يختلف الاحساس فى القوّة و الضعف بصحّتها و عدمها و النفس واحدة فالحاس للمبصر القوّة التى فى التّقاطع الصَّليبى و الحاس للمسموع القوّة التى فى جنبتيِ الدماغ الّتى تلى جلدة الصّماخ و هما عصبتان مضاعفان بحذاءِ كلّ اُذُنٍ و عدّهما المشرّحون واحداً لتقارب منشئهما و هما يدخلان فى ثقبتين احدهما من قدّام و هو مجرى السمع يفضى الى الجلدة الشبيهة بالطبل و على باب القصبة التى من قدام كما ذكرنا ترجمان السّمع

يترجم الصَّوْت القارع لجلدة الطبل فكان حاسّا بالاصوات بسببِ ما اَشْرقَ عَليهِ من اشعارِ النفسِ و كذلك باقى الحواس الخمس فانها هى الحاسّة و ان كانت بسببِ ما اشرقت عليها النفس فقول المصنف فهذه القوى ليست قائمات بالاعضاء غلط و الّا لماسمّيت بالحواس الظاهرة بل هى قائمة بتلك الاعضاء قيامَ اشراقٍ كقيام حركة اليد فيها من النفس فانّها حين تعلّقت باليد كانت حركة جسمانية من عالم الملك و ان كان مبدؤها حركة نفسانية من عالم الملكوت فافهم.

و قوله «لان البرهان ناهض على انّ الحالّ بالشيء الذى وجوده فى نفسه هو وجوده لمحلّه لا يمكن ان يكون وجوده فى عالمٍ و وجود المحلّ فى عالمٍ اخر الى قوله من نحو واحدٍ» غير صحيح لانه يريد بالحال العرض و ان وجوده فى نفسه وجوده لمعروضه كما ذهب اليه تبعا لبعض الحكماء و المشبّه به ليس بصحيح و المشبّه غير مطابقٍ و غير مرادٍ اما كون المشبّه به ليس بصحيح فقد ذكرناه فى شرح المشاعر عند ذكره هذه المسئلة و وجه عدم صحته ان الحكماء اتفقوا على انّ العرض ممكن و المصنف قائل به اذ لا خلاف فيه و كل ممكن زوج تركيبى فالعرض لا محالة مركب من مادة و صورة اى من وجود و ماهية و المراد بالوجود امّا المادّة او المعنى المصدرى و الرابطى و ما اشبههما و ما سوى هذين النوعين وهم نشأ من عدم فهم الوجود و المراد به هنا المادة فالعرض مركب من مادّة اى وجود و من صورة امّا مادته فليست من نفس المعروض و انّما هى صفة و امّا صورته فمن حدودٍ احدها وجودُ مَعْروضِه فقولهم انّ وجود العرض فى نفسه هو وجوده لمعروضه ان ارادوا بوجوده الذى هو مادته و حقيقته فهو غلط ظاهر لان حمرة الثوب مادّتها من القرمز مثلا او القوّة و ان ارادوا بوجوده ظهوره فى الاعيان فلاتبعد الصحة لانّ وجوده لمعروضه من تمام قابليّته للظهور فحينئذٍ يراد بالوجود المعنى الوصفى لا الذاتى و الّا فليس بصحيح و اما كون المشبّه غير مطابق فلان ادراك النفس و ان كان عرضاً لها بمعنى انّه فعل لها ليس حالّا بها لانّه انّما قام بها قيام صدور كالشعاع من السِّرَاج فانّه و ان كان عرضا الّا انه قائم بالجدار لا بالسراج فليس معه فى محلّ واحدٍ

كَما مثّلنا بحركة اليَدِ فانّها قائمة باليَدِ التى هى من عالم الملك و هى ايضا من عالم الملك مع انّها صفة للنفس التى هى من عالم الملكوت لانها ليست قائمة بها قيام عروض و انّما هى قائمة بها قيام صدور فلاتكون معها فى مكان واحدٍ و لا فى عالَم واحدٍ و اما كونه غير مرادٍ فلان المراد ممّا تدركه الحاسّة من ذى المجسّة و الذوق و الرائحة و من اللون و الصوت الظاهرة لا المتخيّلة فانّها ليست مرادةً لجميع العقلاء فجعْلُهُ انّ الحاسّة انّما تدرك صورة من عالم الملكوت مشابهة لهذه الظاهرة مخالفٌ للمعلوم المقطوع به من ان المدرَك انّما هو الاشياء الظاهرة الاتراهم يقولون للامور الظاهرة التى هى من عالم الملك الاجسام و الاعراض هذه الاشياء المحسوسة يعنى الظاهرة حتى المصنف فان كتبه مشحونة من هذه العبارة غير منكر لها بل يحتجّ بها و لا معنى للمحسوسة الّا المدركة بالحواسّ و هذا شىء لا غبار عليه و انما الغبار على القلوب.

و قوله «فالحرارة الملموسة بالذاتِ ليست الّتى وجدت فى الجسم المجاور للعضو كالنار، الخ» غلط لان هذه الحرارة فى الجسم و التى فى العضو المتسخّن المسمّى باللّامس اىّ شىء يقال لها المحسوسة ام يقال لها شبيهة المحسوسة و لم سُمِّيت هذه بالحواسّ الظاهرة و تلك بالحواس الباطنة اعنى الحسّ المشترك و الخيال الخ، على ان قوله قبل هذا قوّة اللمس و تسرى فى الاعضاء من جهة الروح البخارى صريح فيما نقول نحن و ذلك حين غلبت طبيعته الفطريّة طبيعة تكلّفه نطق بالحق بان قوّة اللمس تسرى فى الاعضاء من جهة الروح البخارى و الروح البخارى من عالم الملك و القوّة اللامسة قائمة فيها قيام حلول سارية معها فى الاعضاء كُلّها لانّها فى الدّم الجارى فى اللّحم.

و قوله «بل صورة اخرى غائبةٌ عن هذا العالم حاصلة فى نشأة النفس، الخ» قد تقدم الكلام عليه بما لا مزيد عليه مكرّرا.

و قوله «و فيه سرّ» لعلّ المراد بالسرّ ما صرّحَ به من انّ العاقل متّحدٌ بالصورة المعقولة و امّا الجسمية و الجسمانية فلم يتّحد بها و انما تدخل فى المعلوميّةِ بالعرض لانه عزوجل انما يعلمها بالصورة المعقولة و نحن قد ذكرنا فيما سبق بطلان

كلامه هذا و هو هٰهنا فرّع على ذلك ادراك النفس للمحسوسات بصورة ملكوتية مشابهة للمحسوسة و قد سمعتَ بطلان كلامه هنا ايضا و هذا سرٌّ مفضوحٌ.

و قوله «و للنفس فى ذاتها سمع و بصر و شم و ذوق و لمس غير هذه المكشوفة» جوابه ان للنفس ذلك الّا انها هى نفسها بمعنى ان الله سبحانه اعلمها معرفة هذه المدركات و اقدرها على ادراك صورها النفسانية الملكوتيّة ادراكا علميّاً و اقدرها على ادراك هذه الظاهرة المكشوفة بما خلق لها من الآلاتِ على نحو ما ذكرنا سابقا لا كما ذهبَ اليه.

و قوله «وقد تتعطل هذه بمرض او نوم او اغماء، الخ» جوابه انّها ادَوات للنفس فاذا حصل للنفس معطِّل تعطّلتْ لانها انما هى توجهات النفس و تصوراتها لا غير.

و قوله «و تلك الحواس غير منعَزِلَةٍ عن فعلها» جوابه انّا نقول ما نثبت لها من الحواس الملكوتية الّا ما هو فعلها بنفسه و الّا ما معناه عينها لا فعلها و هى علمها و قدرتها كما اشرنا اليه و ما تدركه فى عالمها من هذه الامور الظاهرة فهى صورها العلمية و اذا ارادت ادراكها بانفسها تنزّلت و استعملَتْ آلاتِها فتدركها بالتّناول بمعنى ان الطعم مثلا تدركه القوة الجسمانية التى فى اللسان و تلك القوّة مدركة للطعم لحياتها باشراق نور النفس عليها فتؤدّى معرفة ذلك الطعم الى فعل النفس فينتزعها صورة علميّة لا كيفيّة جسمانيّة و المدرَك بفتح الراء هو المحسوس و النفس عالمة بذلك بصورته الانتزاعية العلمية كصورة زيد فى خيالك و المدرك جسمانى تدركه قوّة جسمانية اى الروح البخارى الجسميّ السارى فى العضو الظاهر و ان كان بواسطة حيوٰة النفس و فعلها كما قلنا فى حركة اليدِ.

و قوله «و هذه الظواهر حجب و اغشية عليها و هى اصل هذه الدائرات» جوابه ان هذه الحجب آلاتٌ للادراكِ و المدرِكة هى بما سرى فيها من الحيوٰة البخاريّة الّتى هى النفس النباتيّة و انّما كانت مدركة بها لان البخاريّة حاملة للحيوانية الحسّيّة التى هى من الافلاك كما ذكرنا سابقا فافهم.

و قوله«و هى اصل هذه الدائرات» يعنى ان تلك القوى المجردة الملكوتية الباقية اصل هذه الحواسّ الداثرات بمعنى انّ هذه اشباح و اظلّة لتلك الملكوتية و نحن نقول هذه حواملها حين تنزلّتِ العليا فجمدت كان الجامد منها هذه الداثرات و الذائب ملكوتى.

و قوله«و فيه سرّ» مثل سرّه الاوّل و يشير الى سرّ مفضوح و هو ان حقائق الاشياء كلها ثابتة فى علمه الذى هو ذاته تعالى و هذه الاشياء الظاهرة الداثرة تنزّلتْ من تلك الثابتة تنزل الاشباح و الاظلال و حيث كانت هذه الظاهرة ايات للغائبة فرّع معرفة هذه على ما يدّعيه من معرفة تلك و لو عكس فعرف هذه اوّلاً لانها مشاهدة يمكن معرفتها و استدلّ بها على الغائبة فعرف الغائبةَ بالحاضرة لأصاب و لنصره قول الرضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب انّ الاستدلال على ما هناك لايعلم الّا بما هنا.

قال: قاعدة الإبصار ليس بخروج الشعاع من البصر كما ذهب اليه الرياضيّون و لا بانطباع شبَح المرئى فى العضو الجليدى كما ذهب اليه الطبيعيون لفسادِ كلٍّ منهما بوجوه عديدة مذكورة فى الكتب و لا بمشاهدة النفس للصورة الخارجية القائمة بالمادة كما ذهب اليه الاشراقيّون حَسْبما هو المشهور و استحسنه جمع من المتأخرين كابى نصرٍ الفارابى و شهاب الدّين المقتول.

اقول: اختلفوا فى ابصارِ المرئىّ على اقوال اربعة:

الاوّل قول الرياضيّين و منهم هشام بن الحكم فانّهم يقولون الابصار بكسر الهمزة بخروج شعاعٍ من العين على هيئة مخروطٍ رأسه عند العين ينبعث من التقاطع الصّليبى من بين قصبتين ضيّقتين كما قاله علماء التشريح قالوا ثقبة كل منهما قدر ما تمرّ منه شعرة خنزيرٍ و مجتمعهما ضيّق و لذا كان النور على هيئة مخروط رأسه من التقاطع و قاعدته على المرئى و اختلف هؤلاء فقال بعضهم المخروط مصمت و قال بعضهم مؤلف من خطوطٍ مجتمعةٍ عند رأسه متفرقةٍ عند قاعدته و قال بعضهم ليس على هيئة مخروطٍ بل خطّ دقيق ثابت عند التقاطع متقلِّبُ الطّرفِ الّذى عند المرئىّ على اجزائه و قال بعضهم ان الشعاع

الذى فى العين يكيّف الهواء بكيفيته و يصير الكل آلةً للابصار و مَن نظر الى الايات الآفاقِيّة الّتى ذكرها سبحانه فى كتابه فى قوله **سنريهم اياتنا فى الآفاق و فى انفسهم حتّى يتبيّن لهم انَّه الحَقُّ** عرف فساد هذا القول بجميع اقواله فانّ المرءاة تكون فيها صورة المرئى و لم ينبعث منها نورٌ و المِرْءاة مثال للاِبْصار بالعين ضربه الله سبحانه لاولى الأَبصار و ايضا لو كان الابصار بالشُّعاع لكنتَ ترى صورتك فى المرءاة مقابلةً لصورتك كشخصٍ اخرى فترى عين صورتك اليمنى مقابلةً لعينك اليسرى و عين صُورتك اليسرى مقابلةً لعينك اليمنى و هذا ظاهر لان الشعاع يخرج من العينَيْن فيقع على المرءاة فينعكس الى وجهك فيكون كشخص مواجهٍ لك و لكن الْأَمر على العكس فَلَايكون بخروج الشّعاع.

الثانى قول الطّبيعيين و هو انّ الاِبصار بانطباع صورة المرئى اى شبَحِه فى الرطوبة الجَليدية التى تشبه البرد و الجمد فَاِنّها مثْل مِرْءَاةٍ فَاِذَا قابَلَها متلوّن مضىء انْطبع شَبح صورته فيها كما تنطبع صورة الْاِنْسانِ فى المرءاةِ بان يقع ظلّ المرئى و شبَحُه فى العين و فى المرءاة بشرائط ذلك و هى المقابلة المخصوصة مع توسّط الهواء المشفّ و استضاءة المرئى و المقابل و عدم القرب و البعد المفرطين و اورد عليهم من وجهين:

الاوّل ان المرئى يكون صورة الشىء و شبحه لا نفسه مع قطعنا بانا نرى نفس الشىء.

و الثانى انّ شَبَح الشىء مساوٍ فى المقدار و الا لم يكن صورة له و يلزم الّايرى ما هو اعظم من الجليديّة لامتناع انطباع الكبير فى الصغير و اجابوا عن الايراد الاوّل بانه اذا كان رؤية الشىء بانطباع شبَحِه كان المرئى هو الذى انطبع شبَحُه لا نفس الشبَح كما فى العلم بالاشياء الخارجة فان العلم بها مشاهدة صورها الخياليّة و النفْسِيّة و عن الثانى بانّ شبح الشىء لايساويه فى المقدار كما نراه من صورة الوجه فى المرءاة الصّغيرة لان المراد به ما يناسب الشىء فى الشكل و اللون دون المقدار غاية الامر انّا لانعرف لمّيّة اِبْصار الشىء العظيم و ادراك البعد بينه و بين الرائى بمجرد انطباع صورة صغيرة منه فى الجليديّة و

تأديتها بواسطة الروح المصبوب فى العَصَبتين الى الباصرة.

و الثالث قول الاشراقيين او المنسوب اليهم و اختاره شهاب الدين المقتول السهروردى انه لا شعاع و لا انطباع و انما الإبصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذى فيه رطوبة صقيلة و اذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم اشراقىّ حضورى على المبصَر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جليّة و يرد على هذا القول ما اوردناه على المصنف فى ذكره انّ النفس تدرك صورة ملكوتية مشابهة للمرئى و ايضا العلم الاشراقى هو نفس حضور المعلوم عند العالم به فى رتبة كونه كما حُقِّق فى محلِّه فانّ معلومات الحق تعالى حاضرة عنده فى اَماكِنها وَ اوقاتها فى مراتب اكوانها لا فى الازل لانَّ الاَزل هو الله سبحانه على مذهب الحق و امّا على مذهب المصنف من ان المعلومات صور فى علمه الذى هو ذاته تعالى و هى حقائق الاشياء و هى متّحدة بالعالم و اما ما انحطّ عن تلك الحقائق فهى بمنزلة الاشباح و الاظلال و هى الدائرات و معلوميتها له بالتبعيّة لا بالاصالة يعنى ان العلم بالعلل يستلزم العلم بالمعلولات و قد شحن كتبه من هذه الخرافات و هذا هو اصله فى هذه المسائل فلذا جعل المدرك هو النفس لكنها تدرك صورة ملكوتية مشابهة للمحسوس و هذا و ان كان باطلا لكنه لم يجعل النفس مدركة بذاتها للمحسوس و من قال بان النفس تدرك المحسوسات بذاتها مع وجود تلك الشروط مع زوال المانع مشاهدة جليّة فقد قاس هذا الذى ذكر للنفس على ما يثبته لله تعالى و قياسه باطل لان النفس لاتدرك المحسوسات بذاتها و انما تدركها بالوسائط و المدرك المباشر لادراكها جسمانى حامل لفعل النفس يؤدى اليها بواسطة فعلها ما اخذه من المحسوس فتتنعّم النفس او تتألّم بواسطة تنعّم محلّها و تألّمِه و لا كذلك علم الله سبحانه فان علمه الحضورى لايكون بوَاسِطَةِ شيءٍ غير نفس الشيء.

و القول الرابع ما ذهب اليه المصنف و قال به ارسطوطاليس فى كتابه أُثولُوجيَا و هو ان الإبصار بانشاءِ صورة مماثلةٍ له بقدرة الله تعالى من عالم الملكوت النفسانى مجرّدة عن المادة الخارجيّة حاضرةٍ عند النفس المدركة

قائمةٍ بها قيامَ الفِعل بفاعله لا قيام المقبول بقابله.

و قال المصنف ايضا و: البرهان عليه يستفاد ممّا برهنّا به على اتحاد العاقل بالمعقول فانّه بعينه جارٍ في جميع الادراكات الحسّيّة و الخياليّة و الوهميّة و قد نبّهنا على هذا المطلب في مباحث العاقل و المعقول و قلنا ان الاحساس مطلقاً ليس كما هو المشهور بين عامّة الحكماء انّ الحسّ يجرّد صورة المحسوس بعينه من مادته و يصادفها مع عوارضها المكتنفة و كذا الخيال يجرّدها تجريداً اكثر لما علم من امتناع المنطبعات بل الادراك مطلقا انما يحصل بان تفيضَ من الواهب صورةٌ أُخرى نوريّة ادراكيّة يحصل بها الادراك و الشعور فهي الحاسّة بالفعل و المحسوسة بالفعل و اما وجود صورة في مادّةٍ فلا حسّ و لا محسوسَ الّا انّها من المعدّاتِ لفيضانِ تلك الصورة مع تحقق الشرائط، انتهى كلامه من كتابه الاسفار و قد تقدّم ابطال كلامه فان العقلاء قولا واحداً يسمّونها الحواسّ الظاهرة و يعدّون الحس المشترك من الحواس الباطنة مع كونه برزخاً و كونه انزل من الصورة المماثلة على زعمه انّها من الملكوت مجرّدة عن المادة الخارجيّة على ان المحسوس هو الكيفيّة الحالّة في الزنجبيل و اذا جرّدتها النفس و رفعتها الى عالمها كان الصورة المدركة هي الصورة العلمية فالنفس تعلم ان صاحب هذه الصورة يحدث حرارة في الجسم المباشر له كاللسان حتى يتألّم اللسان و ربّما تشقّق او حدث فيه السلاق لا اَنّ النفسَ تُحِسُّ به و انّما تتألّم (يتألّم) آلاتُها الجسمانيّة بكيفية الزنجبيل فينطوي اشراقها الذي على آلاتها كما يتغيّر اشراق الشمس على الجدار المبيّض اذا غيّر بياضه فالتقاطع الصليبي انّما يدرك المرئي مع شرائط الرؤية بما اشرق عليه من حيوٰة النفس و هذه الحيوٰة جسمانيّة من عالم الملك كحركة اليد فانها و ان كانت من حيوٰة النفس المجردة التي هي من عالم الملكوت الّا انها لمّا اشرقت على اليد و انصبّت بواسطة الدّم في العروق و العصب كانت جسمانية من عالم الملك مع انها معلومة انها هي الحركة الملكوتية اذ ليس في اليد حركة الّا حركة النفس و قد تقدم ما ذكرنا من الحديث و من القرءان حيث عاتب المنكرين للايات بقوله لهم اعين لايبصرون

بها و لهم اذانٌ لا يسمعون بها فنطق كتاب الله بانّ الابصار بالعيون و السماع بالاذانِ و دعوى انّه جارٍ على ما يفهمه العوام جاريةٌ على ما يفهمه العوامّ و الذى يدركه الخيال من ذلك و الذى تدركه النفس من الصورة التى افاضها الواهب عز و جل هى صورة العلم بذلك و نحن نعْترف به فانّه تعالى اعطى كل ذى حقّ حقّه فاعطى العين الابصار من لون المرئى و اعطى النفس العلم من حاسّةِ البصر و اعطى العقل المعنى من صورة العلم النفسيّة و هو تعالى مع كل شىء بما له من فيض فعله و عطاء صنعه و ما ذكره من كون دليله على ان النفس تدرك حرارة الزنجبيل بصورة ملكوتية متّحدةٍ بالنفس هو برهانه على اتّحاد العاقل بالمعقول و الحاس بالمحسوس هو دليلنا على عدم صحة قوله هناك و هنا و قد تقدّم عند ذكره اتّحاد العاقل بالمعقول فى هذه الرسالة و فى المشاعر فى شرحنا عليه ما يكفى الفاهم و يغنى العالم و الحقّ فى هذه المسئلة ما ذهب اليه اصحاب القولِ الثّانى لاجماع العقلاء على صحة قول مَن قال سبحان من لاتراه العيون و لاتُحقِّقه الظنون مع ان الظنون من فعل النفس لما تشاهده من الصورة و ان كانت مترددةً بينها و بين غيرها و الّا لكان معنى العبارتين مكرّرا و فيما ذكرناه كفاية لمن وُفِّق له و لكل واحد من هذه الاقوال الاربعة حججٌ و ترد عليه ايرادات و له جوابات لها و ليس هذا محلّ ذكرها و هى طويلة ذكروها فى الكتب المبسوطة و انّما لم نذكرها لطولها و لعدم تمام الفائدة فيها بدون الكلام على كل منها و هذا يستلزم تأليف كتاب على حدة.

قال: لانه باطل من وجوه ذكرناها فى حواشينا على حكمة الاشراق منها ان البرهان قائم على انّ ما فى الموادّ الخارجيّةِ ليس ممّا يتعلّق به ادراك بالذات و لا من شأنه الحضور الادراكى و الوجود الشعورى و منها انّ تلك الاضافة غير صحيحة اذِ النسبة بين ما لا وضع له و بين ذات الاوضاع الماديّة ممتنعة الّا بواسطة ما له وضعٌ و على تقدير صحّتها بالواسطة لم تكن اضافة علميّة اشراقيّة بل وضعيّة ماديّة اذ جميع افاعيل القوى الماديّة و انفعالاتها بمشاركة الوضْع بل الحَقّ فى الإبصار كما اَفادَهُ الله لنا بالالهام ان النفس ينشأ منها بعد حصول هذه

الشرائط المخصوصة باذن الله صورٌ معلقةٌ قائمة بها حاضرة عندها متمثّلة فى عالمها لا فى هذا العالم و الناس فى غفلةٍ من هذا و يزعمون انّ هذه الصور منغمرة فى الموادّ ممّا يتعلّق به الادراك و الّذى حصّلناه من كيفيّة الإبصار هو الحرىّ باسم الاضافة الاشراقيّة لان المضاف اليه كالمضاف موجود بوجود نورىّ بالذات و قد علمت ايضا ان الصور الادراكيّة كلّها موجودة فى عالمٍ آخر انّ فى هذا لبلاغاً لقومٍ عَابِدين.

اقول: هذا رد على ما ذهب اليه الاشراقيّون مِنْ اَنَّ الإبصار بمشاهَدة النفس للصورة الخارجية القائمة بالمادّة و هو من وجوهٍ قال منها ان البرهان قائم على ما فى المواد الخارجيّة ليس مما يتعلق به ادراك بالذات اقول امّا اَنَّ ما فى الموادّ الخارجيّة ليس مما يتعلّق به ادراك النفس بذاتها و بفعل ذاتها فصحيح و امّا انّه لايتعلّق به ادراكٌ مطلقاً فباطل بل يتعلّق به ادراك القوى الجسمانيّة و لكن المصنف جعل برهانه تفريعا على مسئلة اتحاد العاقل بالمعقول فانه منع هناك من كون الماديات معقولة لله تعالى بالذات بل بتبعيّة عقله لحقائقها المجردة و قد ذكرنا بطلانه و نذكر هنا بطلان الفرع فانه على زعمه يعقلها بنفس علمه الذى هو ذاته و على قوله يلزمه الّاتكون الذّات الحق عز و جل متساوية النسبة الى جميع الاشياء و هو خلاف الاتفاق على ذلك.

و قوله «و لا من شأنِه الحضور الادراكى و الوجود الشعورى» امّا الحضور الادراكى فممنوع لان كلّ شىء يحضر بكونه سواء فى ذلك المادّى و المجرّد و كل مدرك له فادراكه له بنفس حضوره لا بصورة مماثلة اجنبيّة او منتزعة لان المدرك بكسر الراء تحضر عنده صورة المدرك بفتح الراء فى غيبه عند غيبته و امّا عند حضوره فلاتوجد عند ذى الادراك صورة غيره كما اذا غاب عنك زيد حضرت فى ذهنك صورته لان ذهنك يأخذها منه اذا غاب فاذا حضر اخذ منك ما اخذتَ منه فلايوجد عندك الّا نفس حضوره الذى هو به هو و هذا تتساوى فيه الاشياء كلها و امّا الوجود الشعورى فالذى اعطى العقل الشعور بالمعانى لذاته لا بالصور الجوهريّة و اعطى النفوس الشعور بالصور الجوهريّة لذاتها لا

بالجسمانية و اعطى القوى الجسمانية الشعور بالكيفيات الجسمانيّة على ان كل مدركٍ انما يحضر عند مدرِكه بنفسه لا بمماثله اذ لو كان الادراك انما هو للمماثل النفسانى لكانت الصورة هى الصورة العلميّة و لا خلاف فى حصول الصور العلمية للنفس لكنها ليست هى الكيفيات الملموسة و المذوقة و المشمومة و المسموعة و المبصرة كما ان صورة زيد فى ذهنك ليست زيداً و لا الاحساس بزيد و انما هى به فمُعَارضته ليست بصحيحة و قول الاشراقيين ليس بصحيح ايضا لان النفس لاتدرك الكيفيات المحسوسة بنفسها فالرد و المردود مردودانِ ضعف الطالب و المطلوب.

و قوله«و منها ان تلك الاضافة غير صحيحة اذِ النسبةُ بين ما لا وضع له و بين ذات الاوضاع» اقول: و هو كما قال على دعويٰهم و لكنهم يعارضونه بهذا فى دعواه بان النفس تدرك صورة مماثلة للمحسوس لان الصورة المذكورة ممّا لا وضع لها فالنسبة بينها و بين ذات الاوضاع فى المماثلة غير صحيحة بل رُبَّما يكون عدم النسبة فيما قال من المماثلة اولى منه فيما قالوا من الادراك لانّه اشراق و الاشراق العلمى كما يكون فى الصورة الملكوتية يكون فى الجماد لانّ المراد من الاشراق العلمى حضور المعلوم بنفسه فى رُتبة كونه و وجوده عند العالم و تتساوى المعلومات فيه.

و قوله«الّا بواسطة ما له وضع» صحيح و لكن الصورة الملكوتية المماثلة مما لا وضع له فلم جعل النفس مدركة للمحسوس بواسطة ادراكها لها الّا ان يجعلها الروح البخارى فلاتكون ملكوتية بل جسميّة.

و قوله«و على تقدير صحتها بالواسطة لم تكن اِضافة علمية اشراقيّة» فيه انا نريد الّايكون ادراك المحسوسات الخمسة علميا اشراقيا بل وضعى مادى و لذا يضعف ادراك المحسوسات ببعدها عن الحواس الظاهرة البعد المحسوس و لايختلف فى حق النفوس.

و قوله«اذ جميع افاعيل القوى المادّية و انفعالاتها بمشاركة الوضع» صحيح و لكنه المطلوب.

و قوله «بل الحق فى الابصار كما افاده اللهُ لنا بالالهام انّ النفس ينشأ منها بعد حصول الشرائط المخصوصة باذن الله صور معلقة قائمة بها حاضرة عندها متمثّلة فى عالمها لا فى هذا العالم» و اقول كلامه هذا بِعَيْنِ معناه ذكره قبل هذا و قد تكلّمنا عليه هُناك فَلَا فائدة فى كثرة التكرار مرة بعد أُخْرَى و إِن كانَتْ عَادَتى انّى اَعْتَنى بالتكريرِ للبَيان الّا انه مع الفاصلة الطويلة او لخفاءٍ فى البيان الاوّل.

و قوله «و الناس فى غفلةٍ، الى اخره» نقول: عليه لعلّه هو الذى غفل فان الموادّ اذا لم يتعلّق بها ادراك كانت من عالم الغيب و عالم الغيب يكون من عالم الشهادة لتعلّق الادراك و علم الطبّ كلّه مبنى فى التنمية و التحليل و التبريد و التسخين و الترطيب و التجفيف و غير ذلك على ثبوت ادراك القوى المادّية لهذه الكيفيات و لو انحصر الادراك فى النفس و الصور الملكوتية بطل علم الطب المجرّب المقطوع على صحته و تأثير بعض الماديات فى بعضٍ و ادراك بعضها لبعض كيف لا و هى النامية و الفاعلة و القابلة و الحاسة و المحسوسة و قد اتفق الفلّاحون على انّ النخلة تأنس و تستوحش و تعشق و تخاف و قد صحّح هذه الامور و امثالها المجرّبون بلا نكيرٍ بينهم كما هو مذكور فى علم الفلاحة و صحّ لكل مَن جرّبه مع انها ليس لها نفس ملكوتية و انما نفسها نباتية من هذا العالم مُؤلفة من هذه العناصر المشاهدة و احساسها لذلك من نوع احساس هذه الخمس الظاهرة و كل مَن فهم كلامى و امثاله عرف انّ المصنف هو الذى كان فى غفلةٍ عن هذا لا العلماء و الحكماء الذين سمّاهم الناس.

و قوله «و الذى حصّلناه من كيفية الابصار هو الحرىّ باسم الاضافة الاشراقية، الى اخره» ليس كذلك فان الاضافة الاشراقية لم يفهم المصنف مراد القائلين بها منها فانها كما تتحقق من العُقول و النفوس تتحقق من الجمادات من بعضها لبعضٍ فان بيتك اذ بنَى زيد له بيتاً عن يمين بيتك فقد حصلت النسبة الاشراقية لبيتك من نفس حضور بيت زيدٍ و كونه عن يمين بيتك و لو هدمَهُ و نقله زالت النسبة اليمينيّة الاشراقيّة فلم يتّصِف بيتُك بها فاذا فهمتَ معنى النسبة الاشراقية و الاضافة الاشراقية و العلم الاشراقى من هذا المثال فهمتَ معنى

الاشراقى الذى يريدون اهله لا انه شىء ينبعثُ من المشرق كما يتوهم.

و قوله «لان المضاف اليه كالمضاف موجود بوجودٍ نورىّ كالذات» ليس بصحيح بل قد يكون المضاف اليه نوريا دهريا و سرمديّا و ازليا و المضاف جماداً و حجراً فان الاضافة تتحقق فى بيتك الذى هو حجر و طين اليك و انت المضاف اليه بنفسك فتقول هذا ملك نفسى فهو منسوب الى نفسك فى الملك له و العلم به و كلّ ما خلق الله سبحانه حاضر عنده مضاف الى ملكه و ليس هذا العند فى الازل بل كلها فى الامكان فى الاوقات السرمد كالفعل و كالحقيقة المحمدية صلى الله عليه و اله باعتبار و الدهر كالعقل الكلى و الروح الكلية و النفس الكليّة و الطبيعة الكلية و جوهر الهباء و الزمان كالاجسام من المحدّد الى الارض السابعة السفلى و كل هذه معلومة له بالعلم الاشراقى بحضورها كل فى رتبة كونه او امكانه و وقته من ملكه و هو تعالى سيدى فى عز جلاله متعالٍ فى توحّده عمّن سواه وحده لا شريك له و هو الآن على ما كان و لا يؤده حفظهما و هو العلى العظيم، ان فى هذا لبلاغاً لقوم عابدين و نورا و هداية لقوم عارفين و مايعقلها الا العالمون و لا حول و لا قوة الّا بالله العلىّ العظيم.

قال: قاعدة ان الصور الخياليّة للانسانِ جوهر مجرّد عن هذا العالم اعنى عالم الاكوان الطّبيعيّة و المواد المستحيلة و الحركات و عليه براهين قطعية اوردتها فى الاسفار الاربعة و ليست هى مجردة عن الكونين و الا لكانت عقْلا و معقولا بل وجودها فى عالم آخر يحذو حذو هذا العالم فى كونه مشتملا على افلاك و انواع سائر الحيوانات و النباتات و غير ذلك باضعاف اضعاف هذا العالم و جميع ما يدركه الانسان و يشاهده بقوّة خياله و حسّه الباطن ليست حالّة فى جرم الدماغ و لا فى قوة حالّة فى تجويفه و لا هى موجودة فى اجرام الافلاك و لا فى عالم منفصل عن النفس كما زعمه اتباع الاشراقيّين بل هى قائمة بالنفس لا كقيام الحال بالمحلّ بل كقيام الفعل بالفاعل.

اقول: لمّا فرغ من الكلام على المشاعر الظاهرة اخذ فى بيان المشاعر الباطنة و الذى يناسب ان يبتدئ امّا باوّلها ذكرا كالحس المشترك ثم الفكر ثم

الخيال اَوْ باقربها الى الجسمانيات من حيث الافلاك الحاملة لها كالحيوٰة ثم الفكر ثم الخيال لكنه ذكرها على سبيل التعداد و اكتفى به من جهة انه تابع للقوم و لهم كلام طويل عجيب على الخيال و لعلَّهُ لم يقف على ما قالوا فى الفكر و نحْن نشير الى ما لم يذكره و الى ما ذكره امّا الحسّ المشترك فانه فى الحقيقة من البرازخ و البرزخ [1] جامع للطرفين فهو قوّة فى مقدم الدماغ حياته من نوع حيوٰة الحشرات كالخنافس و الذباب و البق و ما اشبهها لانه قوّة نفسانيّة تحجّرت و تجسّدت فهى ذات وجهين وجهها الاسفل جسمانى يشاهد الجسمانيات كالقوى الظاهرة الخمس على المذهب الحق و يأخذ منها ما حصّلَتْه من المدركات الخمس الملموس و المذوق و المشموم و المسموع و المبصر و يشافِهُ الخيال بوجهه الاعلى النفسانى و يؤدّى اليه ما اكتسبه بعد ما يترجمه بلغة الخيال لانه يتلقّاهُ بلغة الاجسام و الجسمانيات و الخيال لايعرف لغتهم و هذا بابه المترجم لما يكتسبه منها لخازنه الخيال و امّا الفكر فمحلّه من الدماغ كمحل عطارد من الافلاك لانّ الفكر فى العالم الكبير نفس فلك عطارد و قالوا انه موكل به ثلاثة ملائكة شمعون و سيمون و زيتون و تحت كل من الجنود من الملائكة ما لايحصى عددهم الا الله الذى خلقهم عز و جل فهم موكلون بانزال الخيالات و الصور و سائر الهيئات و هم المركبون للصور المختلفة كصورة اجنحةٍ للانسان و كرجل له الف رأس على حسب ما يأمرهم الله تعالى مما ينزّل من الخزائن كما قال عز و جل و ان من شىء الّا عندنا خزائنه و ماننزّله الّا بقدرٍ معلوم فالفكر قوّة نفسانيّة قيل اذا تصرّفت بسبب القوة العقلية فهى فكر و اذا تصرّفت بالقوّة الوهميّة فهى خيال و الحاصل هى فى العالم الصغير كنفس فلك عطارد فى العالم الكبير فهو يرتّب الصور و يفكّكُها و يؤلفها

---

[1] قوله اعلى الله مقامه البرزخ جامع للطرفين ليس مراده انه جامع للجوهر الادنى و الاعلى و انما مراده الواصلة بين العوالم المتباينة كالافعال و الصفات و الاشراقات فالحس المشترك البرزخى ليس جامعاً للصفة الجسمانية الجوهرية و النفسانية الجوهرية لانه اشراق النفس على لطائف الاجسام المادية فهو من حيث الصدور مشاكل لمؤثره و من حيث الظهور مشاكل لمحله فلاجل ذلك صار مشاكلا للطرفين لا جامعاً للجوهرين و هذا هو شأن البرزخ كلما يطلق بين المتباينين فتدبر. كريم

على حسب مقتضى باعثه من العقل او الوهم و امّا الحيوٰة فهى بمنزلة النور للقوى النفسانية و هى فى الانسان الصغير بمنزلة نفس فلك القمر للانسان الكبير و قد قال تعالى و جعل القمر فيهنّ نوراً فافهم و قد تقدّم بَيان و مثال للحيوٰة الحيوانية الحسّية و امّا الخيال فقال المصنف : انّ الصّورَ الخياليّة للانسان جوهر مجرّد عن هذا العالم اعنى عالم الاكوان الطبيعيّة و المواد المستحيلة و الحركات، اقول : امّا انه جوهر فيصحّ باعتبار الباطن من ان الصفات و الاعراض ذوات يعنى ابداناً تعليميّة معنويّة و لو ظهرت اعراض زيدٍ لك كحركته و كلامه و حرارته و برودته لم تفرق بينها و بين زيد الّا انّ زيداً يسند ما يحكيه عن نفسه و هى تسند ما تحكيه عن زيد و هى تأويل اهل الكهف و الرقيم فهى جواهر بهذا المعْنى و بالنسبة الى اعراضها الا انها جواهر مستقلّة و الّا لما كانت قوىً للنفس و لكانت نفوسا على حدة ألاترى انك انت ذو نفس واحدة و تنسب اليها هذه فتقول حسّى و خيالى و وهمى نعم هى باعتبار انبعاثها من نفسك تكون وجوهاً لها فهى جواهر فى رتبتها و هى فى رتبة النفس آلات فعليّة و امّا انه مجرّد فنعم هو مجرد عن المادة العنصريّة و المدة الزمانيّة و له مادّة نفسانية او برزخيّة مثالية و له مدّة مركّبة من بين الزمان و الدهر و يأتى تمام الكلام.

و قوله «اعنى عالم الاكوان الطبيعيّة» قد تقدّم انه يريد بالطبيعة الطبيعة الجسميّة المركبة اما من العناصر الظاهرة او من الطبائع كالافلاك.

و قوله «و عليه براهين اوْردتها فى الاسفار الاربعة» امّا المبرهن عليه من انه مجرد على ما ذكرنا و جوهر كذلك فصحيح و امّا البراهين ففيها غلطات كثيرة لابتنائها على اصوله و ايرادها يطول به الكلام.

و قوله «و هى ليست مجرّدة عن الكونين و الّا لكانت عقلا و معقولا» يعنى انها ليست مجردة عن الكون البرزخى و ان كانت مجردةً عن الجسمى و لو كانت مجردة عن البرزخى كما تجرّدت عن الجسمى لكانت نفساً اذ ليس وراء

البرزخ الّا النفس [1] و النفس اذا كملت كانت عنده عقلا فتكون عاقلةً لغيرها و لنفسها فهى معقولة و يريد به التنبيه على اتّحاد العاقل و المعقول و قد تقدم بطلانه .

---

[1] اعلم ان نفس كل شيء حقيقته التى بها هو هو فنفس زيد حقيقته التى بها زيد زيد بحيث لو نقص عنها ذرة او زاد فيها ذرة لم يكن هو هو كالعشرة اذا زيد عليها واحد او نقص لم تكن هى هى و لكل موجود نفس و حقيقة كذلك و هى كله لايزيد عليه و لاينقص عنه فلجميع اجزاء هذا العالم حقيقة و نفس هكذا فالعرش له نفس بها يكون عرشا و للكرسى نفس و للافلاك نفوس و للعناصر نفوس و تلك النفوس هى عرصة الحقايق و الذاتيات و كذلك للجمادات و النباتات و الحيوانات و الاناسى لجميعها نفوس و ذوات هكذا و تلك الذوات كلها دهرية يجرى كل نفس فى جميع المظاهر الزمانية فحقيقة البسايط جارية فى جميع الاوقات الزمانية فالعرش عرش فى اول الزمان و اوسطه و اخره و ما بينها من الاوقات و كذلك الافلاك و العناصر و المواليد و زيد زيد حال تولده و طفوليته و شبابه و كهولته و هرمه و فى جميع الاوقات و الامكنة و الحالات و العوارض العارضة فتلك الحقيقة الثابتة فى جميع الاوقات و الامكنة و الحالات هى الحقيقة الدهرية الثابتة و تلك الحقيقة لها مراتب ثمان من فؤادها الى جسدها لان تلك المراتب من شروط كون الشيء شيئا تاما و تلك الحقيقة نزلت من عالم تجردها الى عالم الاعراض فلحقتها اعراض نزولاً و لتلك الاعراض نوعاً مرتبتان برزخية و دنياوية و انما حصلت تلك الاعراض من تعاكس تلك الاعراض و الخلط و اللطخ اللازمة للكثرة مع الضعف الحاصل لها حين الاعراض عن المبدء فالاعراض الدنياوية هى التى تشاهدها من العرش الى الفرش الا ان الاعراض تغلظ كلما نزلت و تلطف كلما صعدت و ما بين الحقايق و الدنيا روابط هى افعالها المتعلقة بالدنيا و هى التى بها تحس النفوس ما فى هذه الدنيا و تلك الروابط هى عاقلتها و عالمتها و واهمتها و خيالها و فكرها و حيوتها التى هى موضع حسها المشترك و لحق تلك الروابط البرزخية ايضا اعراض و لطخ و خلط و تلك الروابط قائمة بالنفس صدوراً و بالبدن ظهوراً و هى توصل الادراك النوعى من النفس الى الجسد و المدركات الجزئية من الجسد الى النفس فيحصل بها للنفوس انحلال و نعومة و بسط و لطافة و قوة و قدرة فالانسان اذا نزل الى الدنيا صار شايعاً فى الاعراض و بالقوة و لكن لم يختلط بها اختلاط ممازجة بل مجاورة و تخلل فاذا صعد بدا فى البروز الى ظهر اثاره و فهمه و قوته و لكنه مختلط بالبدن الدنياوى فاذا فارق روحه جسده بقى فى جسده اجزاؤه الاصلية الجسدية و فى روحهِ البخارية اجزاؤه الاصلية الروحية اما روحه البخارى فهو سريع التحلل و فى حال التحلل يتفكك الاجزاؤ الاصلية الروحية فيسجد تحت العرش و يفقد نفسه ثم اذا تفرق بالكلية و تحلل اجتمع اجزاؤه الاصلية بالمناسبات الطبيعية على صورة عمله اما صورة انسان او سبع او بهيمة و اما بدنه فلجموده بطيء التفكك و الاجزاء الاصلية مختلطة به و ما لم ينحل انحلالا طبيعياً صادقا لايجتمع اجزاء بدنه الاصلى خالصا و كلما ينحل جزء يتخلص جزؤه الاصلى و يسكن فى قبره مستديراً الى ان يجتمع جميع الاعضاء فتتركب على هيئة طبعها و يعود اليه الروح و هو حال الرجعة ففى الرجعة الارواح غير خالصة عن اعراض البرزخ فاذ انقضى الاجل انحل الروح البرزخى فى طبايعه و تفكك و استخرج منه الاجزاء الحقيقية و كذلك انحل البدن فى الطبايع و اجتمع فى القبر و ولج الروح فى البدن و قام لله رب العالمين و فى البرزخ روح المؤمن فى فسحة و بالمناسبات الطبيعية يصل الروح الى البدن كما يصل من لذة يذوقها الانسان فى المنام و روح الكافر فى ضيق و يصل فوحه الى بدنه كما يصل الى بدن من رأى فى المنام ما يكره و نعيم من ثمرات اعماله اللازمة له و جحيم الكافر من ثمرات اعماله لان الاعمال صور الثواب و العقاب و هذا القدر كاف هنا و فى ما ذكرت شرح كثير من مطالبه اعلى الله مقامه التى رمزها لصلاح زمانه . كريم .

و قوله «بل وجودها» يعنى القوّة الخياليّة «فى عالم اخر» و هو عالم البرزخ بين المجردات و الاجسام المادّية «يحذو حَذو هذا العالم» يعنى على هيئة تركيبه من الابعاد و الالوان و الروائح و الاصوات و سائر الكيفيات «فى كونه مشتملاً على افلاك» و تسمّى تلك الافلاك هورقليا يعنى ملكاً آخر اى عالم مُلكٍ غير عالم ملك الماديات العنصريّة «و عناصر و انواع سائر الحيوانات و النباتات» و هذه عالمه السفلى و هو كما دلّت عليه الروايات يشتمل على بلدٍ فى المشرق يقال لها جابلقا و على بلدٍ فى المغرب يقال لها جابرسا و فى بعض الاخبار ان لكل واحدة سبعين الف باب بين الباب الى الباب فرسخ و فى رواية اخرى مائة فرسخ و على كل باب خمسون الفاً شاكى السلاح ينتظرون قيام القائم عليه السلام عجّل اللهُ فرجه و سهّل مخرجه و جعلنا من اعوانه و انصاره و المستشهدين بين يديه و الروايات مختلفة الظاهر فى ذكرهما ففى الكافى عن ابن ابى عمير عن رجاله عن ابى عبدالله عليه السلام قال انّ الحسن عليه السلام قال انّ لله مدينتين احديٰهما بالمشرق و الاخرى بالمغرب عليهما سور من حديد و على كل واحدٍ منْهُمَا الفُ الف مصراع و فيها سبعون الف الف لغة يتكلم كل لغةٍ بخلاف لغة صاحبها و انا اعرف جميع اللغات و ما فيهما و ما بينهما و ما عليهما حجة غيرى و غير الحسين اخى ه، و روى الحسن بن سليمٰن الحلى فى منتخب بصائر سعد بن عبدالله الاسعدى باسناده عن الصادق عليه السلام قال انّ لله عز و جل مدينتين مدينة بالمشرق و مدينة بالمغرب فيهما قوم لا يعلمون بخلق ابليس نلقاهم فى كل حين فيسألونا عما يحتاجون اليه و يسئلونا عن الدعاء فنعلّمهم و يسألونا عن قائمنا متى يظهر و فيهم عبادة و اجتهاد شديد و لمدينتهم ابواب ما بين المصراع الى المصراع مائة فرسخ لهم تقديس و تمجيد و دعاء و اجتهاد شديد لو رأيتموهم لاحتقرتم عملكم يصلّى الرجل منهم شهراً لا يرفع رأسه من سجدته طعامهم التسبيح و لباسهم الورق وجوههم مشرقة بالنور و اذا رأوا منّا واحداً لحسوه و اجتمعوا اليه و اخذوا من اثره من الارضِ يتبركون به لهم دويّ اذا صلّوا كاشدّ من دويّ الريح العاصف منهم جماعة لم يضعوا السلاح منذ كانوا ينتظرون

قائمنا عليه السلام يدعون الله عز و جل ان يريهم ايّاه و عمر احدهم الف سنة اذا رأيتهم رأيتَ الخشوع و الاستكانة و طلب ما يقرّبهم الى الله عز و جل اذا احتبسنا عنهم ظنوا اَنّ ذلك من سخطٍ يتعاهدون اوقاتنا التى نأتيهم فيها لايسأمون و لايفترون يتلون كتاب الله عز و جل كما علّمناهم و ان فيما نعلّمهم ما لو تلى على الناس لكفروا به و لانكروه و يسألونا عن الشىء اذا ورد عليهم من القرءان لايعرفونه فاذا اخبرناهم به انشرحت صدورهم لما يسمعون منّا و سألوا لنا طول البقاء و اَلّا يفقدونا و يعلمون انّ المنةَ من اللهِ عليهم فيما نعلّمهم عظيمةٌ و لهم خرجة مع الامام عليه السلام اذا قام يسبقون فيها اصحابَ السلاح و يدعون الله عز و جل اَن يجعلهم ممّن ينتصر بهم لدينه فيهم كهول و شبّان اذا رأى شَبابٌ منهم الكهلَ جلس بين يديه جلسة العبد لايقوم حتّى يأمره لهم طريق هم اعلم به من الخلق الى حيث يريد الامام عليه السلام فاذا امرهم الامام عليه السلام بامرٍ قاموا عليه ابداً حتّى يكون هو الذى يأمرهم بغيره لو انهم وردوا على ما بين المشرق و المغرب من الخلق لافنوهم فى ساعةٍ واحدة لايحتل (كذا) فيهم الحديد لهم سيوف من حديدٍ غير هذا الحديد لو ضرب احدهم بسيفه جبَلاً لقدّه حتى يفصله و يغزوا بهم الامام عليه السلام الهند و الديلم و الترك و الروم و بربر و فارس و بين جابرسا الى جابلقا و هى مدينتان واحدة بالمشرق و واحدة بالمغرب لايأتون الى اهلِ دينٍ اِلّا دعوهم الى الله عز و جل و الى الاسلام و الاقرار بمحمدٍ صلى الله عليه و اله و التوحيد و ولايتنا اهل البيت فمن اجاب منهم و دخل فى الاسلام تركوه و امّروا عليه اميراً و مَن لم يُجب و لم يقر بمحمد صلى الله عليه و اله و لم يقرّ بالاسلام و لم يُسلم قتلوه حتى لايبقى بين المشرق و المغرب و ما دون الجبل احد الّا آمن ه، و سئل امير المؤمنين عليه السلام هل كان فى الارض خلق من خلق الله تعالى يعبدون الله قبل خلق ادم و ذرّيّته فقال نعم قد كان فى السمٰوات و الارض خلق من خلق اللهِ يسبّحون الله و يقدّسونه و يعظمونه بالليل و النهار لايفترون فانّ الله عز و جل لمّا خلق الارضين خلقها قبل السمٰوات ثم خلق الملائكة روحانيّين لهم اجنحة يطيرون حيث يشاء الله

فاسكنهم ما بين اطباق السمٰوات يقدّسون الليل و النهار و اصطفى منهم اسرافيل و ميكائيل و جبرائيل ثم خلق عز و جل فى الارض الجنّ الروحانيين لهم اجنحة فخلقهم دون خلق الملائكة و خَفَضَهم دون ان يبلغوا مبلغ الملائكة فى الطيران و غير ذلك فاسكنهم فيما بين اطباق الارضين السبع و فوقهنّ يقدّسون الله الليل و النهار لايفترون ثم خلق خلقا دونهم لهم ابدان و ارواح بغير اجنحةٍ يأكلونَ و يشربون نَسْنَاس اشباه خلقهم و ليسوا بانسٍ و اسكنهم اوساط الارض على ظهر الارض مع الجنّ يقدّسون اللهَ الليل و النهار لايفترون قال و كانت الجنّ تطير فى السماء فتلقى الملائكة فى السماء فيسلّمون عليهم و يزورونهم و يستريحون اليهم و يتعلّمون منهم الخير ثم ان طائفة من الجن و النسناس الذين خلقهم الله و اسكنهم اوساط الارض مع الجن تمرّدوا و عَصوْا عن امر الله فمرحوا و بَغَوْا فى الارضِ بغير الحقّ و علا بعضهم على بعضٍ فى العتوّ على الله تعالى حتّى سفكوا الدّماء فيما بينهم و اظهروا الفساد و جحدوا ربوبيّة الله قال و اقامَتْ طائفةٌ المطيعون من الجنّ على رضوان الله و طاعته و باينوا الطائفتَيْن من الجنّ و النسناسِ الذين عتوا عن امرِ الله قال فحطّ الله اجنحة الطائفة من الجن الذين عتوا عن امر اللهِ و تمرّدوا فكانوا لايقدرون على الطيرانِ الى السماء و الى ملاقاة الملائكة[1] على خلاف خلق الجنّ و على خلاف خلق النسناس يدبّون كما تدبّ الهوام (الهامة الدابة) فى الارض يأكلون و يشربون كما تأكل الانعام مِن مراعى الارض كلُّهم ذكران[2] ليس فيهم اناث لم يجعل الله فيهم شهوة النساء و لا حب

---

[1] ثم انّ الله تعالى خلق خلقا. الظاهر ان هذا ساقط من الحديث. (منه اعلى الله مقامه).

[2] اعلم ان اهل المدينتين هى الاشباح و هى كلها ذكران لغلبة جهة الرب فيهم كالملئكة و هم على خلاف الجن و النسناس لانهم جواهر يدبون كما يدب الهوام لانهم ينتقلون من محل عرضى الى محل يأكلون و يشربون كما تأكل الانعام التشبيه تشبيه صفة فان اكلهم التسبيح كما مر فى الخبر المروى عن البصاير و مراعى الارض هى ارض المثال فانهم يسبحون الله فى ارض المثال بافتقارهم و عبوديتهم و ليس فيهم شهوة النساء و الاولاد و لا الحرص و لا طول الامل و لا لذة عيش كالاشباح التى فى المراة لباسهم ورق الشجر و هو ورق الشجر الاخضر لان عالم الاظلة اوراق الشجر الاخضر و شربهم من الاودية الكبار و العيون الغزار و هى عين المادة و واديها و بلدهم من وراء الشمس و القمر فهما يطلعان من دونهما فى هذا العالم فالمدينة المشرقية جابرسا و المغربية جابلقا اذ من الاشباح الغالب عليها جهة السماء التى هى مطلع الشمس و منها الغالب عليها جهة الارض التى هى مغرب الشمس و كل يوم يصعد من ↓

الاولاد و لا الحرص و لا طول الامل و لا لذّة عيشٍ لايلبسهم الليل و لا يغشيهم النهار ليسوا ببهائم و لا هوامّ لباسهم ورق الشجر و شربهم من العيون الغزار و الاودية الكبار ثم اراد الله ان يفرّقهم فرقتين فجعل فرقة عند مطلع الشمس من وراء البحر و كوّن لهم مدينة انشأها تسمّى جابرسا طولها اثناعشر الف فرسخ فى اثنى عشر الفَ فرسخٍ و كوّن عليها سوراً من حديد يقطع الارض الى السّماء ثم اسكنهم فيها و اسكنَ الفرقة الاخرى خلف مغرب الشمس من وراء البحر و كوّن لهم مدينةً انشأها تسمى جابلقا طولها اثناعشر الف فرسخٍ فى اثنى عشر الف فرسخ و كوّنَ لهم سوراً من حديد يقطع الارض الى السماء و اسكن الفرقة الاخرى فيها لايعلم اهل جابرسا بموضع اهل جابلقا و لا يعلم اهل جابلقا بموضع اهل جابرسا و لا يعلم بهم اوساط الارضين من الجن و النسناس فكانت الشمس تطلع على اهل اوساط الارضين من الجنّ و النسناس فينتفعون بحرّها و يستضيئون بنورها ثم تغرب فى عين حمئة فلايعلم بها اهل جابلقا اذا غربت و لايعلم بِها اهل جابرسا اذا طلعت لانها تطلع من دون جابرسا و تغرب من دون جابلقا **فقيل يا اميرالمؤمنين فكيف يبصرون و يَحْيون و كيف يأكلون و يشربون و ليس تطلع الشمس عليهم فقال عليه السلام** انهم يستضيئون بنور الله فهم فى اشدّ ضوْءٍ من نور الشمس و لايرون ان الله خلق شمساً و لا قمراً و لا نجوما و لا كواكب و لا يعرفون شيئا غيره **فقيل يا اميرالمؤمنين فاين ابليس عنهم قال** لايعرفون ابليس و لاسمعوا بذكره لايعرفون الّا الله وحدَهُ لا شريك له لم يكتسب احد منهم خطيئة و لم يقترف اثما لايسقمون و لا يهرمون و لا يموتون

١ـ الارض الى السماء سبعون الفاً من الاشباح العملية و تدخلها و لاتخرج منها و ينزل من السماء الا الى (كذا) الارض سبعون الفا من الاشباح المددية و الاشراقية فلايخرج من الارض و يتلاقون فى الهواء و يسمع اصطكاك الاشباح الحس المشترك و كلهم ينتظرون خروج القائم لانهم انصاره فمهما حكم ايهم لايعصى ما امر و يفعل و يمضى فى الفور الاترى انه لو امر الصداع ان يأخذ احداً اخذه و اذا امر الحمى ان تأخذ احداً اخذته و كذا لو امر الاشراقات الفلكية نفذت فيما امرت فلايعصون الله ما امرهم و يفعلون ما يؤمرون فبهؤلاء يقاتل اهل الشرق و الغرب فهم جيش لاينهزمون ابداً و لاينكسرون و لايعلم جنود ربك الا هو فافهم فقد القيت اليك فهم هذه الاخبار و هؤلاء لهم لغات عديدة لان كل شبح له لغة فلغة الصداع غير لغة الحمى و لغة الحمى غير لغة الفالج فالحمى تتكلم بالتركى و الفالج بالفارسى فافهم. كريم.

الى يوم القيٰمة يعبدون الله لايفترون الليلُ و النهارُ عندهم سواء ه، و اقول ان هاتين المدينتين و من فيهما و ارضوهم و سمٰواتهم على هيئة ارضينا و سمٰواتنا و انهم فى الاقليم الثامن و اسفل عالمهم فوق محدّب محدّد الجهات و مع هذا فقد جمعهم و افلاكهم المسماة بهُورقليا فى جوفه و جنان الدنيا و نيران الدنيا فى ذلك العالم و من مات من المؤمنين الماحضين الايمان حملت الملائكة روحه على نجائب من نورٍ الى جنانِ الدنيا فى ذلك العالم و ان كان من المنافقين و الكافرين الماحضين قادت الملائكة روحه بكلاليب و سلاسل من نار الى نار الدنيا فى ذلك العالم و ماء الفرات و النيل و سيحان و جَيحان ينْزل من ذلك العالم الى فلك المحدّد الجهات ثم الى الملائكة ثم الى السحاب ثم الى الانهار الاربعة ماء كل نهر من نظيره هناك و فى بعض الروايات ما معناه انه يخرج من كل مدينة منهما كل يوم سبعون الفاً لايعودون و يدخلها سبعون الفاً لايخرجون الى يوم القيٰمة و اعلم انّ الذى عُلِّمته فى هؤلاء الخارجين و الداخلين انهم يخرجون من جابرسا لايعودون و يدخلون جابلقا لايخرجون و من خرج من جابلقا دخل جابرسا كذلك و اذا كنتَ فى مكان خالٍ لايحسّ بحركة و لا صوت و لا ريح فى ليلٍ او نهارٍ فانّك تسمع كلامهم لان المغرّبين و المشرّقين يتلاقون فى الهواء بين الارض و السماء فيتكالمون فتسمع كلامهم و تسبيحهم دَوِيّاً كدَوِيّ النّحْلِ و كذلك تسمع صوت الماء النازل من عالمهم الى الانهار الاربعة لانه ينزل فى حوض واسعٍ و الملائكة تكيل السحاب منه فاذا اردتَ ان تسمع ذلك الانصباب فاربط أُذنَيْك باصبعيك لئلّاتسمع شيئا من هذا العالم فانك تسمع صوت انصباب الماء فى الحوض و الحوض لايمتلى ابداً لانّ الملائكة دائما تغرف منه فافهم و حُكى عن الحكماء الاقدمين انّ فى الوجود عالماً مقدارياً غير العالم الحسّى لاتتناهى عجائبه و لاتحصى مُدُنه من جملة تلك المُدن جابلقا و جابرسا و هما مدينتان عظيمتانِ و لكلٍ منهما الف بابٍ لايحصى ما فيها من الخلائق.

و قال بعض العلماء: فى كل نَفَسٍ خلق الله عوالم يسبّحون الليل و النهار

لايفترون و خلق الله من جملة عوالِمها عالماً على صُوَرنا اذا ابصرها العارف يشاهد نفسه فيها ثم قال و كلّما ما فيها حيّ ناطق و هي باقية لاتفنى و لاتتبدّل و اذا دخلها العارفون فانما يدخلون بارواحهم لا باجسامهم فيتركون هيا كلهم في هذه الارض الدنيا و يجرّدون ارواحهم و فيها مدائن لاتحصى تسمّى مدائن النور لايدخلها من العارفين الّا كل مصطفى مختار و كلّ حديثٍ و آيَةٍ وردَتْ عندنا فصرفها العقل عن ظاهرها وجدناها على ظاهرها في هذه الارض و كلّ جسدٍ يتشكّل فيه الروحاني من ملكٍ و جنٍ و كل صورة يرى الانسان فيها نفسه في النوم فمن اجساد هذه الارض انتهى .

اقول : في كلام هذا البعض بعض الكلام امّا قوله : لايدخلها من العارفين الّا كل مصطفى مختار ففيه انها مدينتان قائمتان و بازائهما مدينتان منكوستان و هما متشابهان في الشكل مختلفتان في الحقيقة فامّا القائمتان فلايدخلها الّا كل مصطفى مختار و امّا المنكوستان فلايدخلها الّا الفجّار و سكّان النار و امّا : قوله وجدناها على ظاهرها ان كان ظاهرها حقّا وجد في القائمتين و ان كان باطلا وجد في المنكوستين و اعلم انّ لنا كلاماً في ترجمة لغات اهل هاتين المدينتين على جهة الاجمال و التمثيل لاتحتمله اكثر الافهام فلذا اقتصرنا على ذكر الروايات و انما قلنا على جهة الاجمال لان تفصيلها لايعلمها كلها الّا العالم من آل محمد صلى الله عليه و اله .

و قول المصنّف «باضعاف اضعاف هذا العالم» مراده به ان جميع الخلق من الانس و الجن و الملائكة و الحيوانات البريّة و البحريّة و الجن و النسناس و الشياطين و النباتات و المعادن و الجمادات كلها مَن نزل من الخزائن و مرّ على هذا العالم اكتسى منه حلّة ينزل بها و مَن صَعِدَ منها و مرّ عليه القى فيه حلّته و خلق الله على شكل هذا العالم عوالم مشابهة له بعدد كل واحدٍ من سكان عالمِنا مما له روح في قناديل و عَلّقها بهذا العالم فتكون اضعاف اضعافِه مضاعفة و مايعلم جنود ربّك الّا هو .

و قوله «و جميع ما يدركه الانسان و يشاهدُه بقوّة خياله و حسّه الباطن

ليست حالّةً فى جرم الدماغ» يريد به ان القوى الباطنة ليست من عالم الاجسام لتكون حالة فى الاجسام كالماء فى الكوز او كالماء فى العود الاخضر و انّما هى من عالم الملكوت و اقول انّها ليست من عالم الاجسام كما قال و لكنّها تتعلق بلطائف الاجسام الماديّة لانّها انّما تظهر آثارُهَا فى انتزاع الصور الخياليّة الّتى هى هيئات و اشعة من الصور المتّصلة الحالّة بالموادّ على الصحيح بالنفس البُخَاريّة المتعلّقة بمثل الدماغ و ليس ما فى الخيال اصلاً للخارجيّة كما زعمه الصوفيّة بل عندهم انّ ما فى الخيال اصلٌ للصور الخارجيّة و الموادّ المتقوّمة بها حتّى قال بعضهم ماتتحرّك نملةٌ فى المشرق او المغرب الّا بقدرتى على اَنَّ القوة الحاسّة الخياليّة من اعالى الاجسام كما تصدق على الماديّة تصدق على المجرّدة عَن الموادّ و يشير قوله عليه السلام فى تأويل قوله تعالى افلايرون انّا نأتى الارض ننقصها من اطرافها قال عليه السلام يعنى بموت العُلماء و ما دلّ على ان النفس جسم.

و قوله«فى تجويفه كما قلنا» اى ليست حالّة كحلول الاجسام الماديّة بعضها فى بعضٍ و انما هى اشراق من نفس فلك الزّهرة يتعلق بالنفس البخاريّة و هى تتعلّق بالدّماغ و سريانها فى النفس البخاريّة بواسطة نور نفس فلك القمر السارى فى جميع الالاٰت بتوسّط النفس البخاريّة قال الله سبحانه و جعل القمر فيهنّ نوراً لان الحيوٰة الحيوانية الّتى هى اشْراق من نفس فلك القمر سريان جميع القوى الادراكية بتوسطها فافهم سر قوله تعالى و جعل القمر فيهنّ نوراً.

و قوله«و لا هى موجودة فى اجرام الافلاك» فيه ان اصلها موجود فى اجرام الافلاك و هى النفس المتخيلة الكلية فى نفس فلك الزهرة اذ ليس فلك الزهرة و غيره من الافلاك كما توهّمه كثير انها متحجّرة صلبة كما نقل عن بليناس انها فى صلابة الياقوت فانّ هذا غلطٌ و مَن صَعِد منهم الى السمٰوات و وجدها بصلابة الياقوت حتى يخبر بذلك و انما هى كما اخبر عنها خالقها العالم بما خلق فى قوله تعالى ثم استوى الى السماءِ و هى دخان فاخبر بانه تعالى خاطبها و هى دخان و الخطاب بعد تمام الصنع و كون الخطاب كناية عن

التكوين خلاف الظاهر بمعنى انه بمعنى التكوين فى التأويل و على ظاهره فى التكليف و كلّ منهما مراد و الدليل القاطع المؤيد بقول الرضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لايكون الّا بما هنا ه، هو ان العلماء و الحكماء اتفقوا على ان الانسان هو العالم الصغير و انه فيه كل ما فى العالم الكبير فهو انموذج منه و آية عَليه و شاهدهم قوله تعالى سنريهم اياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبيّن لهم انّه الحقّ و قوله تعالى و فى انفسكم افلاتبصرون و ما نسب الى علىّ عليه السلام من قوله :

و انت الكتابُ المبينُ الذى
بِأَحْرُفه يظهر المُضمَرُ
اَتَحْسَبُ انك جرمٌ صغير
و فيك انْطَوى العَالم الاكبَرُ

فاذا ثبت انك نسخة العالم الاكبر ثبت ان فيك افلاكاً سبعة فلك حياتك كفلك القمر و فلك فكرك كفلك عطارد و فلك خيالك كفلك الزهرة و فلك وجودك الثانى كفلك الشمس و فلك وهمك كفلك المريخ و فلك علمك كفلك المشترى و فلك عقلك اى تعقّلك كفلك زحل و فلك نفسك و صدرك اعنى خزانة علومك كفلك الثوابت و فلك قلبك اى عقلك كفلك الاطلس و جسدك كالعناصر الاربعة فهل فيك افلاك جزئيّة فى صلابة الياقوت ام تكون افلاكك دخاناً بُخَاريّا فقد كشفتُ لك السرّ و اريتك الغيبَ شهادة فى نفسك فان فهِمْتَ و الّا فخطابى مع غيرك فظهر لمن فهم ان السمٰوات دخان بخارية و فيك كذلك فتلك القوى النفسانية الكليّة تعلّقت بافلاكها البخاريّة الدّخانية تعلّق اشراقٍ بتوسط نفس فلك القمر و كذلك القوى النفسانية الجزئيّة تتعلّق بافلاكها الجزئية اعنى بطون الدماغ الثلاثة فانها خمسة و واحد باعتبار مقدّم كل بطن و مؤخّره كما ذكروا خمسة و الواحد الذى هو بمنزلة اشراق نور نفس فلك القمر على الافلاك تتعلق تلك القوى بتوسط اشراقه هو نور الحيوٰة.

و قوله«و لا فى عالم منفصل عن النفس كما زعمه اتباع الاشراقيين» صحيح و الّا لزم كون تلك القوى نفوساً متعدّدة متباينة و ليس هذا موجوداً فينا فهو باطل.

و قوله«بل هى قائمة بالنفسِ لا كقيام الحال بالمحلّ» صحيح سواء اريد بالحال العرض ام الجوهر.

و قوله«بل كقيام الفعل بالفاعل» يعنى قيام صدور، و قوله كقيام الفعل بالفاعل بناه على ما ذهب اليه من ان المدرك هو النفس بلا توسطِ شيء و انما هذه المتوسطات مُعِدّات لادراكها و هذا ليس بصحيح بل الصحيح انها تدرك بهذه الوسائط و الوسائط هى المدركة المترجمة و امّا النفس فتدرك ما ترجمَتْه الوسائط لا انّها تدرك بها قبل الترجمة كما توهمه اتباع الاشراقيّين و لا انها تدرك امثال ما ادركته الوسائط و ان الوسائط غير مدركة بل معدّة كما توهمه المصنّف نعم تلك القوى قائمة بالنفس كقيام نور الشمس المشرق على الجدار بالشمس قيام صدور.

قال: و تلك الصورة الحاضرة فى عالم النفس قد تتفاوت فى الظهور و الخفاء و الشّدة و الضعف و كلما كانت النفس الخيالية اشدّ قوّة و اقوى جوهرا و اكثر رجوعا الى ذاتها و اقل التفاتا الى شواغل هذا البدن و استعمال قواها المحرّكة كانت الصورة الممثّلة عندها اتم ظهوراً و اقوى وجوداً و هذه الصور اذا قويت و اشتدّت كانت لا نسبة بينها و بين موجودات هذا العالم فى تأكد الوجود و التحصيل و ترتب الاثر و ليست هى كما ظنّه الجمهور انّها اشباح مثاليّة لايترتّب عليها اثار الوجود كما فى المقامات غالباً لان ذلك لسبب اشتغال النفس بالبدن عند النوم ايضا و تمام ظهور تلك الصورة و قوة وجودها انما يكون بعد الموت حتى ان التى يراها الانسان بعد الموت يكون هذه الصورة التى يراها فى هذا العالم كالاحلام بالنسبة اليها و لذلك قال امير المؤمنين عليه السلام الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا و حينئذ صار الغيب شهادة و العلم عينا و فيه سرّ المعاد و حشر الاجساد.

اقول : قوله «و تلك الصورة الحاضرة فى عالم النفس» يخالفه قوله قبل هذا بل وجودها فى عالم اخر الى اخره يعنى به عالم المثال و البرزخ و ذلك تحت عالم النفس فان كل واحدٍ منهما عالم على حدةٍ و هنا جعله فى عالم النفس و كلامه الاوّل اصحّ من كلامه هذا و قد نصّ على الاوّل بانه ليس ما فيه مجرّدا عن الكونين و ذكرناه هناك فراجع و هنا جعله مجرّدا عن الكونين الكون الملكى و الكون البرزخى .

و قوله «قد تتفاوت فى الظهور و الخفاء و الشدّة و الضعف» ظاهر .

و قوله «و كلّما كانت النفس الخياليّة اشدّ قوّة الى قوله و اقوى وجوداً» ظاهر لا اشكال فيه .

و قوله «و هذه الصور اذا قويت و اشتدّت كانت لا نسبة بينها و بين موجودات هذا العالم فى تأكد الوجود و التحصيل و ترتّب الاثر» فَاقول : المفهوم من كلامه انّها قبل اشتدادِها بينها و بين موجودات هذا العالم نسبة فى تأكّد الوجود و بناء منطوق كَلَامه على ما قدّم من انّها جواهر و ان الجواهر لها حركة تسير بها الى الله تعالى فى السلسلة الطولية و بناء مفهوم كلامه على انّ النفوس اصلها جسمانيّة و تترقى فى معارج كمالاتها الى اَنْ تكون هى العقل اذ ليس عقل غيرها عنده و فى المنطوق و المفهوم هفوات و اغلاط امّا انّها جواهر ففيه انها من عالم المثال كما هو صريح كلامه و كل ما فى عالم المثال اشباحٌ و اظلّة و توهّم جوهريّتها ممّا روى و ممّا قيل انهم رجال و انهم يعبدون الله تعالى و بايديهم سيوف و اسلحة ينتظرون قيام القائم عليه السلام عجل الله فرجه غفلة فان كلّ شىء يعبد الله و كل ينصر القائم عليه السلام الجواهر و الاعراض اماسمعت قوله تعالى و ان من شىء الّا يسبح بحمده ، و قوله عليه السلام فى الزيارة الجامعة الصغيرة يسبح الله باسمائه جميع خلقه و خطاب الحسين عليه السلام للحمّى التى كانت فى عبدالله بن شداد حين عاده فلما دخل عليه السلام عليه طارت عنه الحمّى فقال عبدالله رضيتُ بما اوتيتم و الحمى تهربُ منكم فقال عليه السلام والله ماخلق الله شيئا الّا و امره بالطاعة لنا ثم قال عليه السلام يا

كبّاسةُ قال فسمعنا الصوت و لم نر الشخص تقول لبّيك فقال عليه السلام الم يأمركِ امير المؤمنين الّاتقربى الّا عدوّاً او مذنبا ليكون كفارة له فما بال هذا رواه الاميرزا فى كتاب الرجال الكبير فانظر فان الحُمَّى من انصارهم و ما يعلم جنود ربك الّا هو و اذا تأمّلت فى الحديث المتقدم عن امير المؤمنين عليه السلام فى اهل جابرسا و جابلقا انّهم كلهم ذكور و هم برزخ يشعر بانّهم اشباح بخلاف الملائكة و الشياطين فى كونهم ذكوراً و ليسوا باشباح لانهم ليسوا برزخا و البرازخ منهم كذلك و مرادنا بالبرازخ ليست الجامعة بين الشيئين فانّهم جواهر و انما المراد بها الواصلة بين العوالم المتباينة كالافعال و الصفات فانها لاتكون الّا اعراضاً و عالم البرزخ هذا ظل العالم الاخروى قد مررنا عليه فى النزول و نحن الآن سائرون الى الاخرة و نمرّ عليه فى الصعود.

و قوله«و ليست هى كما ظنه الجمهور انها اشباح مثاليّة» اضطِرابٌ منه فان الصور الخيالية ليست جواهر خلافا للصوفية فانك اذا تخيّلتَ زيداً لم تكن تلك الصورة زيدا و لا ذاتا قائمة بنفسها و انت لاتذكرها الّا بان تلتفت الى زيدٍ فينتزع خيالك منه صورة شبَحِه كما نطقت به الاخبار فاذا ثبت انها امثلة و اشباح و اظلة لم تترتّب عليها الاثار الوجودية و انما تترتب عليها الاثار من جهة مقبولاتها فانها كانت حاملة للجواهر الهبائيّة المجرّدة فلمّا نزلت الى هذا العالم لحقتها الاعراض المادِيّة منه و تلك الاشباح دالّة على تلك الجواهر كما تدل صورتك الشّبَحيّة فى المرءاة عليك فترتّب اثار الوجود عليها فى الرؤيا و المنام و فى اليقظة انما هو لدلالتها على تلك الجواهر الهبائيّة كما اذا رأيتَ صورة زيد فى المرءاة فان كل ما يترتّب عليها فانما هو لدلالتها على زيد[1].

---

[1] اعلم ان مراد هذا العالم العظيم ان لزيد مثلا نفس هو بها هو و هى الثابتة فى جميع الاحوال و لتلك النفس افعال و اشراقات و هى تعقلها و علمها و وهمها و خيالها و فكرها فهذه الافعال منها تعلقت بحيوتها و تعلقت حيوتها بروحها البخارى و به سرت فى البدن النباتى فاذا كسر البدن النباتى و تخلل و جمد الدم انقطع امداده البخار فتحلل البخار و خمد نار الحيوٰة المتعلقة به فبقى النفس و مشاعرها و ما كسبت من العلوم بواسطة المشاعر الظاهرة و الاعمال بواسطة البدن و القوة الحيوانية كشمس و نورها و قد كسرت مرءاتها و ذلك النور هو شبح النفس و ظلها و صدوراً وحدانى و ظهوراً كان متعدد المراتب بواسطة مراتب ↓

و قوله «لان ذلك لسبب اشتغال النفس بالبدن عند النوم» لايلزم مع هذا عدم حصول الاثار بل قد توجد الاثار ايضا قبل الموت كما هو شأن الاقوياء و اصحاب المعاجز.

و قوله «و تمام ظهور تلك الصورة و قوّة وجودها انما يكون بعد الموت» يريد به انّها جواهر و لكن المانع من ترتّب الاثار انما هو اشتغال النفس و ليس كذلك لان الامثال للامور الحقّة الصالحة كلها الموجودة فى نفس فلك البروج و هى جواهر فى رتبتها و اشباح لما فوقها و الامثال للامور الباطلة الطّالحة كلها الموجودة فى الثرى [1] الذى تحت الطمطام الذى تحت جهنم التى تحت الريح

ـ]ـ الحيوٰة والروح البخارى فذلك الشخص الظلى الوحدانى هو الرجل البرزخى مصور بصورة علمه و عمله و ذلك الشخص دراك واجد لجميع ما اكتسبه بواسطة المشاعر الظاهرة يتوجه الى ايها شاء و مثل هذا الظل لكل رجل و لكل من العرش و الكرسى و الافلاك و اما الارض فهى و ان لم يكن لها مقام ظلى كالافلاك الا انه على حسبها لها مقام ظلى و هو ضعيف جداً لعدم التخلص و لذلك لاينفصل البدن الاصلى عن العرض بسرعة فهى ممازجة مع هذه الارض جداً و فى الاناسى قد انفصلت فى الجملة و يحصل الانفصال التام يوم القيٰمة بعد النفختين و لذلك الرجل الظلى تجرد مع الاقتران بالماديات و هو يدرك ما تحصله قبل من الماديات و اما المثل الاتية فى الماديات فلايدركها مقرونة بالمادة و لكن يدركها بمثلها الملقاة كما يدرك العين ما يقابلها فالخيال فى عالم الاظلة فكل ظل قابله يلقى شبحه فيه فيدركه و اما الآن فلايدرك الانسان ما لم يدركه عينه لعدم تخلص خياله عن الاعراض الاترى انه قد يرى فى المنام حكاية غد كما هو فيقع كما يراه و ذلك ان الادوات تدرك نظايرها فالرجل فى عالم البرزخ يدرك مثل هذا العالم المنفصلة و يفهم من يزوره و يزور اهاليه و يربهم و يزور قبره فى كل وقت مناسب و بذلك ورد الاخبار و لو تخلص خيال الآن لرأى مثلا من ساير العالم لم يقابل عينه لان العالم يطرح منه مثل لامحة و تلك المثل فى عالم الاظلة مع الخيال فيراها و لذلك قال ان عالم البرزخ له صباح و مساء و سماء و ارض مثل هذا العالم و المدن فيها اربعة اثنتان عليينتان و منصوبتان و اثنتان سجينيتان منكوستان و ذلك الشخص الظلى البرزخى ان كان سعيداً ينعم فى المثل الطيبة و انكان شقيا فيعذب فى المثل الخبيثة كمثال برهوت و حضرموت و عيون بقر و الجبال المشتعلة و السعيد فى مثال وادى السلام و جنة المغرب و جبل رضوى و ساير مثل النعيم فافهم فقد شرحت لك كثيراً من مرادته (مراداته ظ) اعلى الله مقامه. كريم.

[1] فى دعاء الملك الصخرة الثور الحوت اليم الاكبر البردة العظمى نار جهنم الريح السموم النور الظلمة الهواء الثرى الحرفان من الكتاب المخزون و لايعلم ما تحت الثرى الا الله و فيه هبطت الصخرة من جنة الفردوس الى تحت الارضين يقف عليها الملك

العقل - الجهل

الروح - الثرى

النفس - الطمطام

الطبع — جهنم ـ[

العقيم التى تحت البحر الذى تحت الحوت التى تحت الثور الذى تحت الصخرة التى هى كتاب الفجّار المقابلة لفلك البروج الذى هو كتاب الابرار فالامور الحقة فى نفس فلك البروج و امثالها فى فلك البروج و هو كتاب الابرار و الامور الباطلة فى الثرى و امثالها فى سجّين و هى الصخرة التى هى كتاب الفجار فالخيال الحق ينتزع الصور فى الغائب من كتاب الابرار و فى الشاهد مما امره به الشارع عليه السلام و الخيال الباطل ينتزع الصور فى الغائب من الصخرة سجّين كتاب الفجار و فى الشاهد مما نهاه عنه الشارع عليه السلام فتتّصِفُ النّفس بصفات افعالها[1] كما اَشَار تعالى اليه فى قوله سيجزيهم وصفهم و قوله و لكم الويل مما تصفون و الاثار المترتّبة عليها انما يمنع النفس من اظهارها عدم كمال اتّصافِها بها لغفلتها و تقصيراتها كمن يتعلّم صنعة و لم يتم له العلم بها فانه لايقدر على اظهار آثارها و ليست تلك القوى جواهر مستقلّة لتظهر اثارها اذا قويت و كملت و انما هى صفات فعليّة للنّفس فاذا قويت النفس فى الاتّصاف اظهرت الاثار بأَنْ تشرق من نور وجودها نوراً و تلبسه صورة واحدة من تلك الصور اذا شاءت فيخرج كذلك جوهراً او عرضاً كما شاءَتْ باذن اللهِ تعالى كما امر الهادى عليه السلام صورة السبع الّتى فى مَسْندِ المتوكل ان يقوم سَبُعاً و يفترِسَ الساحر الهندى لانه عليه السلام تصوّرها سَبُعاً بان اعطاها مادّة من فاضلِ وجوده و البس ذلك الفاضل اعنى الشعاع تلك الصورة و اخرجه باذن اللهِ سبُعاً

---

[1] المادة - الريح العقيم

المثال - البحر

العرش - الحوت

الكرسى - الثور

فلك البروج - الصخرة

فلك المنازل - الملك

[1] التى هى انتزاعاتها و توجهاتها على طبق محبة الله او سخطه و ذلك التوجه هو صفة النفس القائمة بها مادتها من جهة النفس و صورتها من ما توجهت اليه و هى جزاؤها يوم القيٰمة اذا بليت السراير و تلك الصفة تبرز يوم القيٰمة على هيئة الموصوف حرفا بحرف الا انها تسند عن الموصوف و الموصوف يسند عن نفسه فافهم. كريم.

فلمّا افترسه امرها بالرجوع الى المسند و جذبَتْ صفة ذاته شعاعَها فقال المتوكل يا ابن الرضا لو رجعتَهُ من الصورة يعنى الهندى فقال عليه السلام لو رجعَتْ عصىّ السحرة و حبالهم من عصَى موسى عليه السلام لرجع فليست الاثار[1] من الصفة و انّما هى من الموصوف بمعنى ان الموصوف اذا تحقّق فى الاتّصاف اظهر بفعله ما شاء من الاثار بان يظهر من اثر فعله ما شاء و يلبسه صورة من صور تلك الصفة و التحقق قد يكون فى الدنيا و قد تحصل موانع للتّحقق مثل اشتغال النفس بالبدن و باحْوال الدّنيا فيكون فى الاخرة لتساوى الخلائق يوم القيٰمة فى التحقق بصفات اعمالهم بنسبة قوابلهم من الاعمال و الاقوال و الاحوال.

و قوله«حتّى ان التى يراها الانسان بعد الموت تكون هذه الصورة التى يراها فى هذا العالم كالاحلام بالنسبة اليها» يعنى انّ الصور الخيالية فى الدنيا بالنسبة اليها فى الاخرة كالصورة التى يراها الشخص فى المنام بالنسبة اليها فى اليقظةِ و التشبيه امّا تبعاً للحديث او لظنّه مغايرة المنام لما فى الخيال و الحق انّ الخيال يدرك الصور الشبَحيّة فى المنام فى عالم المثال و فى اليقظة لانه مرءاة تنتزع الصور من الجواهر و من الصور و الالوان و الاعراض فتتّصف به النفس لانه من باب الكيف و ظهور الاثار منها كما ذكرنا و قوله عليه السلام الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا ه، يعنى انّهم انّما يدركون الصور كالنائم و هم سائرون الى الاعيان فاذا ماتوا وصلوا اليها مثاله انك تسمع باصفهان و تتصوّرها من السماع فاذا اتيتَ البلد اصفهان عرفت انّ هذه هى صاحبة تلك الصورة التى عندك و المطابقة و الاختلاف ممّا فهمتَ و لو كانت اصفهان بذاتها هى التى فى خيالك لوجبت المطابقة لكل احدٍ لانّ وجدان الشىء بنفسه لايختلف و لايختلف فيه.

---

[1] اعلم ان الاثار ليست من الصفة تكونا و لكن منها تمثلا فلو كانت الصورة التى كانت على مسند المتوكل على هيئة حيّة لكانت تلدغه لاتفترسه او تبلعه كعصى موسى فالاثر من المادة لكن تنصبغ فى بطن الصورة الاترى ان النور من وراءالزجاجات من الشمس لكن يظهر ذلك النور من الزجاجة الصفراء اصفر و من الحمراء احمر و هكذا فلاتغفل عن مراده اعلى الله مقامه. كريم.

و قوله «و حينئذ صار الغيب شهادة و العلم عينا» لا يصح على مراده اذ مراده ان ذلك الذى فى الخيال هو بعينه ذات زيد الغائب فاذا حضر زيد حضر بتلك الذات المتخيّلة و هو غلط و انّما الغيب الخيالى هو الوصف و الحاضر هو الموصوف.

و قوله «و فيه سر المعاد و حشر الاجساد» يشير به الى ان هذا الحاضر هوَ ذلك الخيال كما ان هذا المعاد هو ذلك الفانى و قد بيّنّا لك بطْلان هذا نعم هو دليله و آيته كما روى ما معناه ان نبيّا من انبياء الله عليهم السلام انكر قومه المعاد و قالوا ان كنتَ صادقاً فارجع لنا اسلافنا الماضين فسأل الله تعالى ان يبيّن لهم فالقى الله سبحانه عليهم الرؤيا فى المنامات فكان احدهم يرى اباه و جدّه و امّه و امّها فاستدلّوا بذلك على البعث و لم تعد آباؤهم و انّما رأوا صورهم و اشباحهم و امنوا بما لم يقبله المصنّف.

قال: قاعدة نفسيّة النفس ليست اضافة عارضةً لوجودها كما زعمه الجمهور من الحكماء من ان نسبتها الى البدن كنسبة المَلِكِ الى المدينة و الرَّبَّان الى السفينة بل نفسيّة النفس انما هى نحو وجودها لا كحال الملِكِ و الربّان و غيرهما مما له ذات مخصوصة تعرضها اضافة الى غيره بعد وجود الذات اذ لا يتصوّر للنفس ما دام كونها نفساً وجود لم تكن هى بحسبه متعلّقة بالبدن مستعملةً لقواه الّا ان تتقلّب فى وجودها و تشتدّ فى تجوهرها حتّى تستقلّ بذاتها و تستغنى عن التعلّق بالبدن الطبيعى و ينقلب الى اهله مسروراً او يصلى ناراً ذاتَ لهبٍ انّ فى هذا لبلاغا لقوم عابدين.

اقول: اختلفوا فى النفس هل هى نفس بذاتها ام هى نفس لغيْرهَا و يرجع الخلاف الى شيئين احدهما الى الوضع اى وضع لفظِ نفسٍ للذات المعيّنة او وضع لفظ نفس لغيبِ شيءٍ آخر و ذلك الاخر ظاهره و ثانيهما الى استقلالها بذاتها فى الذات و الفعل او عدم استقلالها بدون ذلك الغير ذهب المصنف الى الاخيرَيْن من الشيئينِ و هما انّ الوضع لا على الارتجال لهذا الجوهر المعروف فليست ذات اضافةٍ فى اصل التسمية و فى الذات و انْ ليس لها وجودٌ مستقِلّ

لم تكن هى من جهته متعلقة بالبدن مستعملةً له و لقُواه فى سائر مدار كها نعم يؤل امرُها الى ان تلحق بالمُفَارقات الجزئيّة بعد ان تتقلّبَ فى اطوارِها و تتخلّص ممّا تلوّثَتْ به من اوساخ البدن المادّى و انت اذا تتبعتَ استعمالات لفظة النفس وجدتها مستعملة فى المعنيين الاستقلالى و الاضافى و الّذى اعرفه انّ ما ذكره المصنف من اوّل الاولَيْنِ اعنى الوضع لذاتٍ معيّنة من غير ملاحظة اضافةٍ صحيح و انّ استعمالها فى ذاتٍ تعرض لها الاضافة انّما هو لملاحظة الاشتقاق الذى افادَهُ قصدُ الواضع من المناسبة بينَ اللفظِ و المعنى فلاجل ملاحظة المناسبة قيل نفس هذا البَدَن مثل مَلِك المدينة و رَبّان السفينة و انّ ما ذكره من اوّل الاحتمالين الاخيرين من ان ليس لها وجود مستقلّ لم تكن هى من جهته متعلّقةً بالبدن الخ ، فان المراد بهٰذَا الوجود ليس نفس مادّتها كما ذكرنا سابقاً مكرّرا عندنا مِن انّ مادّتها فى اصل كونها مجرّدة عن الموادّ العنصريّة الزمانيّة بخلاف ما ذهب اليه المصنف من انّ اصلها من الطبيعة العنصريّة الّا انها تتقلّب فى مراتب اطوارها حتّى تكون عقلاً بل مادّتها الاصلية نوريّة و لكنها ذات ابعاد نفسانيّة ملكوتية و الافعال تتبع هيئات الاشياء لا موادّها فلذا كانت مقارنة فى افعالها فلاتنفكّ عن التعلق بالابدانِ ابداً لانّها جسم و لاتكون بنفسها عقلاً لانها اذا كملت كانت تعى عن العقل و تدلّ عليه و اليه تشير فهى ابنته و مطيّته الحاملة لثقله الى بلدٍ يجتنى من شجرها المعانى و لم يكن بدونها بالغا لها الّا بشق نفسه فثانى الاحتمالين الاخيرين على هذا صحيحٌ .

و قوله«و تستغنى عن التعلق بالبدن الطبيعى» ليس بصحيح لانها اذا كان اصلها من البدن الطبيعى العنصريّ كيف تستغنى عن التعلق به بل ينبغى على قوله ان يكون تعلقها بالبدن الطبيعى اذا كملت اقوى لان الشىء اذا كمل اشتدّ ارتباطه باصله و قوى رجوعه اليه و امّا نحن فنقول كما قدّمنا انها هبطت الى البدن من المحل الارفع و هو عالم الملكوت و كانت غيباً فى النفس النباتية الّتى فى النطفة لخراب مسكنها بعد التكليف الاول و تبقى كامنة فى النباتية و النباتيّة تبنى لها مسكنها و هى مجتمعة قد وضعَتْ رأسها بين ركبتيها و نامت فاذا تم بناء

بيتها رفعت رأسها و تربعت على الطبائع الاربع و اخذتْ شيئا فشيئاً تقتنِصُ اطيار الافكار فاذا علّمها العقل مما علّمه الله حلّ صيدها له لانها اذا تعلّمت و ارسلها صعِدت الى ما فوق السمٰوات و اتت له بالصيد الحلال المذكّى و ان لم يعلّمها او لم تتعلّم سقط ريشها و بازاء هذه النفس الصالحة نفس امّارة و هى الكلب من اهل الكهف و لها سبع مراتب:

الاولى امّارة مغايرة لتلك الصالحة و هى كلب الهراش .

الثانية الملهمة او اللوّامة على الخلاف .

الثالثة هى اللوامة او الملهمة على الخلاف .

الرابعة هى المطمئنّة و هى حين تعلّمتْ ممّا علّمها العقل مما علّمه الله فاذا ارسلها طارت صاعدة الى ما فوق السمٰوات و اصطادت له الصيد الحلال المذكى .

و فى المرتبة الثالثة و الثانية تصطاد مرة من السمٰوات صيداً حلالا مذكّى و مرّة تصطاد من الارضين حراماً او ميتاً و فى الاولى تصطاد بغير ارسالٍ من تحت الارضين السبع حراما او ميتا لا غير .

و المرتبة الخامسة تكون راضيةً .

و السادسة تكون مرضيةً . و السابعة تكون كاملة .

و فى هذه المراتب الاربع الاخيرة تتّحد بالنفس الصالحة التى نحن بصَدَدِها و ليس هنا مكان هذا الكلام فيه و انما ذكرت هذا استطراداً تنبيهاً على انّ هذه النفس ليست هى الاَمّارة و لا شيئا من مراتبها الثلاث الاولى و امّا الاربع الاخيرة فتتحد معها اتّحاد مجاورةٍ و تعارفٍ و مصافاةٍ و لهذا تكون فى المراتب الاربع اخت العقل و مطيته و التى نحن بصددها ابنته[1] و تكون مطية له كما مرّ و الحاصل ان هذه النفس ليس اصلها من البدن الطبيعى بل اصلها من الملكوت

---

[1] بين اعلى الله مقامه ان النفس التى هى ظل العقل ابنته و جزوه لان مادتها من تأييدات العقل و صورتها من الصور الامتثالية فهى نفس شرعية و مثال من العقل و لها محل و هى النفس السفلية و هى اخت العقل لانها تنزله و جهته من نفسه كما ان المرأة نفس الرجل و الاخت نفس الاخ و لذا يكون للاخ ولاية على الاخت كما فى حديث . كريم .

كما قال على عليه السلام اصلها العقل منه بدئت و عنه وعت و اليه دلّت و اشارت ه، فهى بنته و اذا كملت عادت اليه اى الى رتبة بدئها من تنزّله لانها لم تُبْدأ منه عقلاً لتعود اليه عقلا و انما بدئت منه نفسا فتعود كما بدئت و لاتستغنى عن التعلق بالبدن ابداً لما بينهما لذاتهما من المناسبة و المشابهة من الابعاد المقداريّة.

و قوله«و ينقلب الى اهله مسروراً او يصلى ناراً ذات لهبٍ» يريد به الاشارة الى انّها اذا اشتدّت فى تجوهرها لحِقَتْ بالمراتب العليّة فكانت عقلاً و ان بقيت فى انيّتها انحطّت من اوج الملكوت الى حضيض الناسوت و اقول انها اذا تزكّتْ شابهت مبدءها من النفس الكلية و اللّوح المحفوظ و ان رَكِبَتْ مناهى اللهِ انحطّت الى سجين و شابهت ما فى الثرى قال اميرالمؤمنين عليه السلام و خلق الانسان ذا نفسٍ ناطقةٍ ان زكّيٰها بالعلم و العمل فقد شابهت اوائل جَوَاهرِ عللِها فاذا اعتدل مزاجُها و فارقتِ الاضدادَ فقد شارَكَ بها السّبع الشِّدَاد ه، و قال تعالى كلّا انّ كتاب الفجّار لفى سجّين و ما ادراك ما سجّين كتاب مرقوم ويل يومئذ للمكذّبين فانها اذا تزكّت رجعت الى اهلها و هى مباديها من اللّوح المحفوظ فانقلابُها صعودها بعِلمها و عَمَلِها الى رتبة علّتها من النفس الكلّيّة و اذا ركبت مناهى الله خرّت من السماء فتخطفها الطير اى الشياطين او تهوى بها الريح اى هواها و شهواتها فى مكان سحيق اى فى سجّين انّ فى ذلك لايةً للمؤمنين.

قال: قاعدة للنفس الآدمِيّة كينونة[1] سابقة على البدن من غير لزوم التناسخ و لا استيجاب قدم النفس كما اشتهر عن افلاطون و لا تعدّد افراد نوع واحدٍ و امتيازها من غير مادّة و استعداد و لا صيرورة النفس منقسمة بعد وحدتها كالمقادير المتّصلة و لا تعطيلها قبل الابدان بل كما بيّنّا دليله و اوضحنا سبيله فى

[1] كأنّ الشيخ اعلى الله مقامه عفى عن المصنف قوله لنفس الادمية كينونة سابقة على البدن مع انه قال سابقا بان النفس جسمانى الحدوث و هى تترقى من كونها نطفة ثم علقة و هكذا الى ان تصير نفساً مفارقة فاذا كانت مبدؤها من البدن فكيف يكون كينونتها سابقة على البدن بل هى حاصلة من البدن متأخرة عنه فتدبر. كريم.

حواشی حکمة الاشراق بما لا مزید علیه و الیه الاشارة فی قوله تعالی و اذْ اخذ ربّك من بنی ادم من ظهورهم ذرّیتهم و اشهدهم علی انفسهم الستُ بربکم قالوا بلی، و قوله صلی الله علیه و اله الارواح جنود مجنّدة الحدیث، و عن ابی‌عبدالله علیه السلام انّ الله خلقَنا من نور عظمته ثم صوّر خلقنا من طینةٍ مکنونةٍ تحت العرش فاسکن ذلك النور فیه فکنّا نحنُ بشراً نُورانیّین و خلق ارواح شیعتِنا من طینتِنا و روی محمد بن بابویه قدس سرّه فی کتاب التوحید مسنداً عن ابی‌عبدالله علیه السلام انه قال ان الله عز و جل خلق المؤمنین من طینة الجنان و اجری فیهم من روحه و عن ابی‌جعفر علیه السلام مثله و هو ان الله خلق المؤمنین من طین الجنانِ و اجری صورهم من ریح الجنان و عن ابی‌عبدالله علیه السلام المؤمن اخو المؤمن لانّ ارواحهم من روح الله عز و جل و انّ المؤمن اشدّ اتّصالاً بروح الله من اتّصال الشمس بالشعاع و الروایات فی هذا الباب من طریق اصحابنا لاتحصی کثرةً حتّی انّ کینونة الارواح قبل الاجساد کأنّها کانت من ضروریات مذهب الامامیّة رضوان الله علیهم.

اقول: قوله«للنفس کینونة» ای حصول و کونٌ سابقة علی البدن یعنی کینونة سابقة علی البدن و المفهوم من کلامه انّ ذلك سَبْقٌ زمان لان التقدّم بهذا النمط تقدّم زمانی و هو ینافی قوله انّها من الملکوت و معلوم عند جمیع العلماء و الحکماء انّ الملکوت لیس من عالم الملك و انّ عالم الملك هو الذی فی الزمان و ان عالم الملکوت سابق علی الزمان فلایکون سبقه زمانیّاً بل دهریّا و لکنه فی سائر کتبه یذهب الی انّ الزمان لایتقدّم علیه الّا الباریٔ سبحانه و الذی یظهر لی انه لایتصوّر الدهر و لا کیفیّة سبقه کما هو شأن الجمهور حتّی انّ منهم من یقول انّ المجرّدات سابقة علی المادّیات سبقاً دهریّاً و لایتصوّر الّا السبق الزمانی و انا امثّل لك بالتقدم الدّهری لعلّك تتصوّره و لو بعد حینٍ فاقول انّ المحقّقین من اهل العلم و المعرفة ذهبوا الی انّ الاجسام قبل الارواح فی الزمان

و الارواح قبل الاجسام فى الدهر [١] و بيانه يتوقف على ذكر مسئلةٍ ذكرها الرضا عليه السلام و هى انه قال ان الله خلق الحروف الى ان قال عليه السلام و الحروف لاتدل على غير انفسها قال المأمون كيف لاتدل على غير انفسها قال الرضا عليه السلام لان الله تعالى لم يجمع لها مِنْها شيئا لغير معنى ابداً فاذا الّف منها اربعة او خمسة او ستة او اكثر من ذلك او اقلّ لم يؤلّفها لغير معنى و لم يكن الّا لمعنى محدثٍ لم يكن قبل ذلك شيئا الحديث ، فاخبر عليه السلام بانّ المعنى لم يكن قبل تأليف الحروف شيئا فافهم هذا و تفهّم به مثالى و هو انّى اذا قلتُ لك قامَ زيد و انت لم تعلم بقيامه الّا من اِخبارى لم يحصل لك هذا المعنى الّا بعد اِخْبارى و اِخْبارى لفظ سمعتَه انتَ باذُنِك لانه من عالم الزمان سمعتَه الآن و فهمتَ معناه الذى ماحصل لك الّا بعد اِخْبارى ايّاكَ بعقلك و عقلك خلق فى الدهر و مكانه المجرد قبل الزمان و قبل الاجسام باربعةالاف سنةٍ و عقلك الآن هو هناك فقد فهمتَ معنى قولى بعقلك فى رتبة عقلك و وقته قبل خلق السمٰوات باربعةالاٰف سنةٍ فافهم كيف سمعتَ كلامى فى الزمان قبل معناه و فهمتَ معناه قبل كلامى باربعةالاف سنةٍ فتصوّر سبق الدهر لان الدهر ظرف العقول و المعانى و الارواح و الرقائق وَ النفوس و الصور الجوهرية و الاجسام و الجسمانيات فى الزمان و قد لوّح قول على عليه السلام الى هذا حين قال الروح فى الجسد كالمعنى فى اللّفظ بقينا فى فائدة و هى انّ ما بالفعل على مذهبنا تبعا لمذهب ائمتنا عليهم السلام سابق فى الكون على ما بالقوّة لانّ اوّل فائضٍ من المبدءِ الفيّاض و هو فعله عز و جل اقوى من الفائض الذى بعده و اشرف و

---

[١] اعلم انك اذا اعتبرت وقتا يحوى النفس و الجسد فقل انهما يوجدان معاً فى ان واحد من انات ذلك الوقت و ان لم تعتبر ذلك الوقت فالنفس اقرب من المبدء و الجسد ابعد فهى اعلى منه و بهذا المعنى اسبق و لما كان بينه و بينها اربع مراتب عبر عن كل رتبة بالف سنة فقيل ان الارواح خلقت قبل الاجساد باربعةالاف عام فاذا لم يلد لك ولد ليس نفس له فى عالم الدهر فاذا ولد خلق الله له نفساً حين خلق و ولد فى عالم النفوس مقدمة على جسده باربعةآلاف عام و كذلك اذا كفر هنا كفر هناك و ان سعد هنا سعد هناك و ان جهل هنا جهل هناك و ان علم هنا علم هناك و ما هناك ابداً مقدم رتبة و بذلك عرف سبق عالم الذر و تأخر عالم الاخرة عن الدنيا و من مات فقد قامت قيامته و كيفية اخراج الرب الذريته (الذرية ظ) من صلب الاباء و اخذ الميثاق عليهم و قيام الدعاة و قول الست بربكم بالجملة ان فى ذلك لايات للمتوسمين فتدبر . كريم .

هكذا كل سابق اقوَى من لاحقه و اشرف و لا ريب ان ما بالفعل اقوَى ممّا بالقوة و اشرف فيكون ما بالفعل سابقا على ما بالقوة بالذات كالحبّة الحنطة فانها سابقة على السنبلة الخضراء و العود الاخضر ثم تغيب فى العود الاخضر ثم تكون السنبلة ثم تعود الحبّة و تظهر من غيبها مع امثالها متكثّرة بتكثُّرِ قوابلها لانّ اصلها و هى الحبّة واحدة و تكثرت الموادّ منها بحسب تكثر القوابل كتكثّر الصور فى المرايا المتعددة من صورة الوجه الواحدة و اختلافها لاختلاف قوابلها اعنى المرايا المختلفة كذلك الحبّة و النفس فسبق النفس على البدن سبق دهرى لان وقتها قبل البدن هو عين وقتها بعد البدن.

و قوله«من غير لزوم التناسخ» ردّ على مَن توهم انها اذا كانت موجودة قبل الابدان ثم انتقلت الى البدن لزم التناسخ المجمع على ان القول به كفر و التناسخ انتقال الارواح بعد مفارقة ابدانها الى ابدانٍ غيرها و افترق اهل هذا القول على اربعة مذاهب النسوخية و المسوخيّة و الفسوخية و الرسوخيّة فالنسوخيّة بالنون جوّزوا تناسخ الارواح من الآدمى الى الادمى و مِن هؤلاء من اوجب التناسخ للنفوس الشقيّة وحدها حتى تكمل بالترداد من بدنٍ الى بدن فتتخلّص من الجسد الكثيف و تلحق بعالمها و المسوخيّة بالميم جوّزوا انتقالها من الادمى الى البهائم و السباع و الطّير و منهم من جوّز ان السعيدة ترجع الى حيوان شريف كالفرس و الشقيّة ترجع الى حيوانٍ خسيس كالكلب و الخِنزير و منهم من زعم انها تَرجع الى حيوان يشاكلها بالطبع و بالعمل حتى ان روح القصّار ترجع الى حيوان الماء و روح الصيّاد الى جوارح الطير و الفسوخية بالفاء اوجبوا انتقالها الى جميع دوابّ الارض من الحيات و العقارب و الديدان و سائر الحشرات و ربما يستشهدون على ذلك من كتاب الله بقوله تعالى و ما من دابّة فى الارض و لا طائر يطير بجناحيه الّا امم امثالكم و قوله حتى يَلج الجمل فى سم الخياط زعموا انه تدخل روح جمل فى دودة كانت فى الصغر تدخل فى سمّ الخياط الابرة اى فى ثقبها فتدخل الكافر الجنّة و ربّما استشهد لهم بما روى عن الصادق عليه السلام ما معناه انه سئل عن الخنفس و الحية و

العقرب فقال عليه السلام ان الله تعالى يقول اولم يهدِ لهم كم اهلكنا من قبلهم من القرون يمشون فى مساكنهم ان فى ذلك لايات افلايسمعون اخرجوا من النار فقال الله لهم كونوا نِشْنيشاً ه، و الرسوخيّة بالراء جوّزوا انتقالها الى نوع الشجر و النبات و منهم من يُعِدّ لذلك بعض الاشجار كالغرس فى الغرب و غيرها و كلّها خباط و ظلمات بعضها فوق بعض انّ اللبيب بمثلها لايخدع و قد صدق مَن قال الناس كلهم اكياس فاذا جاؤا الى الاديان افتضح الاكثرون كذا فى سراج العقول مع اختلاف قليل و اصحاب التناسخ يقال لهم الخُرميّة بضمّ الخاء المعجمة و على ما ذهب اليه من تقدّم كينونة النفوس قبل الابدان توهّم بعض بانه يلزم منه التناسخ و ليس بصحيح لان التناسخ انّما يلزم لو قلنا بانها تنتقل الى ابدانٍ غريبة منها و امّا اذا قلنا بانّ البدن ظهورها و تنزّلها فلايلزم ذلك على انّ الذين حكموا بكفرهم لانكارهم المعاد لا بقولهم بانتقالها من اجساد الى اجساد.

و قوله«و لا استيجاب قدم النفس كما اشتهر عن افلاطون» يعنى انّ كونها سابقة على البدن لايوجب قدمها اذ على قوله من انها زمانيّة يكون زمانها سابقاً على زمان البدن و لا محذور فيه و الزمان كل ما فيه حادث و على قول غيره بتقدّمها على الزمان كما هو الحق لايلزم قدمها لانّها محدثة بتوسّط العقل و المسبوق بالغير لايكون قديماً و نقل عن افلاطون انه قال انّ النفوس كانت فى عالم الذكر مغتبطة مبتهجةً بعالمها و ما فيه من الرّوح و البهجة و السرور فاهبطَتْ الى هذا العالم حتى تدرك الجزئيّات و تستفيد ما ليس لها بذاتها بواسطة القوى الحسّيّة فسقطت رياشها قبل الهبوط و اهبِطت حتى يستوى ريشُها و تطير الى عالمها باجنحةٍ مستفادةٍ من هذا العالم انتهى، و اراد بعالم الذكر العلم و يحتمل بعيداً انه اراد بعالم الذكر اللوح المحفوظ فان اراد الاحتمال الثانى فقد اصاب الحقّ و ان اراد بالعلم على الاحتمال الاول العلم الحادث فقدْ اَصَاب الحقّ الّا انا قد قرّرنا انَّ العِلْمَ الحادث على قسمين علم امكانى راجح الوجود و هو عين معلومه و علم كونى و هو ايضا عندنا عين

معلومه و هما علمانِ اشراقيّان حضوريّان حصوليّان لان المعلوم فی رتبة حصوله و وقتِه حاضر عند العالم بما هو به هو و هذا معنی لايذهب اليه المصنّف و لا افلاطون و ان اراد بالذكر العلم الذی هو الذات كما يذهبون اليه من الاعيان الثابتة بمعنی انّها لا موجودة و لا معدومة بل ثابتة فقد اخطأ الحقّ اذِ الذات ليس فيها شیء غيرها لا فی الذهن و لا فی الخارج و لا فی نفس الامر و انما اسقط الله رياشها لانه نقل انه تعالی لمّا خلقها قال لها مَن انا فقالت فمن انا فاركسها فی بحر الرجوع الباطن حتی وصلت الی نشأتها و خلصت عن رذائل دعوی الانّيّة فقال لها مَن انا قالت انت الله الواحد القهار فلهذا قال اقتلوا انفسكم فانها لاتنال مقاماتها الّا بالقتل ه، و معنی سقوط ريشها انها كانت فی حال تجرّدها تتصرّف فيما لها كيف شاءت بلا تكلّف فلكراهة ان تدّعی الربوبيّة اهبطت الی هذا البدن و حبست فی هذا السجن الضيّق بعد مكانها الواسع الفسيح فاذا استفادت ما ليس لها الی ما لها حدثت لها اجنحة ملكيّة و ريش ملكوتی فطارَتْ فی العالم الملكوتی بالطول و فی العالم الملكی بالعرض و الی هذا المعنی اشار ابن سينا فی ابْياته التی فی الروح فی قوله :

ان كان اهبطها الالهُ لحكمةٍ
طُوِيَتْ عن الفطِن اللبيبِ الارْوعِ
فهبوطُها لا شكَّ ضربةُ لازبٍ
لِتكونَ سامعةً بما لم يُسمَعِ
و تكون عالمةً بِكلّ خفِيّةٍ
فی العالَمَيْنِ فخرقُها لم يُرقَعِ

و قوله«و لا تعدّد افراد نوعٍ واحدٍ و امتيازُها من غير مادة و استعدادٍ» يريد به ان النفس مجرّدة فلو كانت سابقة علی البدن مع تساوی ما فی الابدانِ فی الحقيقة و لايصحّ تعدّدها لان التعدّد فی متحد الحقيقة انما يكون بالمميّزات و

حصولها فى البسائط يلزم منها التركيب المنافى للتجرّد لكانت تلك الحقيقة نوعاً لتلك الافرادِ المتعدّدة و لزم تعدّد افرادها و التّعدّد يمتنع فى الشىء الذى لا مادّة له و لا استعداد لزيادةٍ او نقصان كما هو شأن المجرّداتِ و عدم التعدّد منافٍ للواقعِ فاجاب بانّ تقدّمها على الاجسام و الابدان لايلزم منه ذلك المحذور و هو كما قال امّا عنده فلانّها مادّيّة الاصل كما تقدّم و لكنها تتقلّب فى اطوارها حتى تلحق بمراتب العقول فتكون عقلا و تقلّبها فى اطوارها هو تقلُّبُها فى الابدان المادّية و عودُها عقولا مجرّدة طارٍ (طارئ ظ) على اصلها و قد بيّنّا بطلان هذه المعانى التى عناها سابقاً و امّا عندنا فلايريد بالمجرد عن مطلق المادّة الّا الواجب الحق عز و جل و كلّ ما سوى الذّاتِ القديم تعالى فهو ليس بمجرّد عن مطلق المادّة بل ما هو غير الذات البحْت تعالى فهو محدث و كل محدث فانما خلق من مادة و صورة محدثتين مخترعتَيْن لا من شىء نعم المادة لاتنحصر فى العناصر بل تكون مادة عنصريّة للحوادث التى فى الارض و ما عليها و ما تحتها و مادّة طبيعية للافلاك و الكواكب و ملائكتها و مادة برزخيّة لهورقليا و جابلقا و جابرسا و من فيها و مادّة جوهريّة للنفوس و مادة نورانية للعقول و مادة سرّيّة لعالم الامر و مادة عرضية للاعراض و الصِّفات فمادّة كلّ شىء بحسبه و كذلك المميّزات فانها فى كلّ رتبة من مراتب الممكنات الراجحة و المتساوية من نوعِ هيئات تلك الرتبة فالنفس مجردة عن المادة العنصرية و المدّة الزمانيّة لا انها مجردة عن مطلق المادة و مميّزاتها من نوع هيئاتها فتكون سابقة على الاجسام و لايلزم تعدّد افرادِ نوعٍ واحدٍ من غير مادّة و استعداد بل تتعدّد افراد نوعها لوجود المادة الجوهريّة و الاستعداد و المميّزات الجوهرانيّة و لانقول انها نشت من المواضع الطبيعية بل كما قال ابن سيناء فى ابياته :

هبطت اليك من المحل الارفعِ

ورقاء ذات تعزّزٍ و تَمنُّعِ

و قوله و لا صيرورة النفس منقسمةً بعد وحدتها كالمقادير المتّصلة يريد به انه لايلزم من سبقها على الابدان مع وحدتها فى نفسها قبل خلق الابدان و تعدّدِها كونُها منقسمةً بعد تعلّقها بالابدان المتعدّدة كانقسام المقادير المتّصلة كالاجسام فيكون كل بدنٍ تعلّق به جزءٌ غير الجزءِ الذى تعلّق بالبدن الاخر و هو كما قال بل انقسامها انقسام النوع الى افراده الجزئيّة كما سمعتَ و قوله«بل كما بيّنّا دليله، الخ» نقول عليه بل كما بيّنّا دليله و قوله«و اليه الاشارة فى قوله تعالى و اذ اخذ ربّك من بنى ادم من ظهورهم ذرّيتهم، الى اخر الاية» يريد به ان كون النفس لها كينونة قبل الابدان يشير اليه قوله تعالى فان قوله و اشهدهم على انفسهم دليل على اعترافهم جميعاً قبل انكارهم فى هذه الدنيا بقرينة قوله شهدنا اَن تقولوا يوم القيٰمة انا كنا عن هذا غافلين او تقولوا الاية، و بقرينة قوله تعالى فى الاخبار عن حال المنكرين فى هذه الدار فما كانوا ليؤمنوا بما كذّبوا به من قبل، و هنا فائدة احب ان تتطّلع عليها على جهة الاختصار و الاشارة اعلم ان الواقعة الّتى اقام عليها عباده تعالى لتكليفهم بما فيه نجاتهم فى عالم الذرّ حين كلّف الارواح كان ذلك فى موضعين الموضع الاول جمعهم عند الركن العراقى[1] من الكعبة المشرفة و الخلائق حِصَصٌ موادّ متميّزة (بالتمايز الكونى، كريم) غير مصوّرة (بالصور الشرعية، كريم) و جعل فيهم التّمييز و الاختيار متساوين فى جهة التكليف (لا من كل جهة و الا لما كان تمايز، كريم) فيهما كما قال تعالى كان الناس امّةً واحدة ليجرى التكليف على الاختيار ليهلك من هلك عن بيّنَةٍ و يحيى من حىّ عن بيّنة ثم كشف لهم عن عليّين كتاب الابرار (اى صور الطاعات، كريم) من نفس فلك البروج و قال لهم يا عبادى هذه صور طاعتى من اجابنى و اطاعنى البستُه صورة اجابته منها ثم كشف لهم عن سجّين كتاب الفجار من نفس الصخرة التى تحت الارضين السبع و قال لهم يا عبادى هذه صور معصيتى من لم يجبنى و عصانى البستُه صورة معصيته منها و ما انا

---

[1] الركن العراقى هو الركن الشرقى البارد الرطب و المراد منه عالم المواد الهبائية. كريم.

بظلام للعبيد ثم قال لهم الستُ بربّكم و محمّدٍ نبيّكم قالوا بلى باجمُعهم الّا ان اجابتهم مختلفة فى مقاصدهم فالمؤمنون قالوا بلى بالسنتهم و قلوبهم فخلقهم بصور الاسلام ظاهرا و باطنا و المنافقون و الكفار قالوا بلى عند قوله الستُ بربكم (الست بربكم كونى لاجابة الكل، كريم) بالسنتهم و عند قوله و محمد نبيّكم (هذا شرعى لوجود الاختلاف، كريم) قالوا بلى متوقّفين منتظرين يعنى بمعنى سكتوا فخلقهم بصور الاسلام ظاهراً و لم يخلق بواطنهم (فلله فيهم المشية الى ان يكلفهم يوم القيٰمة بنار الفلق، كريم) لانهم لم يقولوا بلى بقلوبهم و انما قالوا بلى على جهة الوقف فوقف تعالى كما وقفوا و اليه الاشارة بقوله فى التأويل و انتظروا اِنّا منتظرون، ثم جمعهم [1] ايضا فى عالم الذرّ (هذا الموقف مؤخر ظهوراً مقدم وجوداً، كريم) مرّة ثانية فى الموضع الثانى فى غدير خمّ (لاخذ ميثاق الولاية، يم) من الذرّ الاول فقال لهم الستُ بربكم و محمد نبيّكم و على وليكم و امامكم و الائمة من ولده ائمتكم فقال المؤمنون بلى بالسنتهم و قلوبهم فخلقهم الله بصورة اجابتهم صورة الايمان ظاهراً و باطنا و قالوا المنافقون و الكفار بلى بالسنتهم مستهزئين منكرين جاحدين فانزل الله على نبيه صلى الله عليه و اله الله يستهزئ بهم و انزل و جحدوا بها و استيقنَتْها انفسهم ظلماً و علوا فتمّت كلمته و بلغت حجّته و ما ربّك بظلّام للعبيد، و كثير من علمائنا كالعلّامة و السيّد المرتضى و غيرهما انكروا عالم الذر و قالوا انّ التكليف المذكور فى الاية انما هو التكليف فى هذه الدنيا بدليل قوله و اذ اخذ ربّك من بنى ادم و لم يقل من ادم و قال من ظهورهم ذرّيتهم و لم يقل من ظهره ذرّيته و ايضا قالوا من المستبعد اَن يكلّف ما هو كالذّرِّ و الحق ان التكليف فى الاية سابق على هذه الدنيا سبقا دهريّا و ان كانت هذه الدنيا سَابِقَةً سبْقاً زمانيّا و امّا قوله تعالى من بنى ادم من ظهورهم ذرّيّتهم فانّ للارواح و النفوس توالُداً كتَوالُدِ الاَبْدَان فاخذ تعالى كل نسمة من صلب ابيه و نثرهم بين يديه كما تأخذ

[1] هذا الجمع فى عالم الظلال بعد عالم الهبا. كريم.

بخيالك الف رجل كل واحد من صلب ابيه و اباه من صلب ابيه و هكذا الّا انّك لاتقدر على ابراز ما فى خيالك فى الخارج و هو اخذهم هكذا بفعله و اقامهم فى الخارج و كلّفهم ثم رجعهم فى اصلاب آبائهم الّا عيسى المسيح عليه السلام فانه مسح على ظهر ادم عليه السلام و اخرج منه المسيح و لمّا كلفه لم يردّه فى صلب ادم عليه السلام بل بقى على حكم المسح الاول فلذا سمّى المسيح كما روى عنهم عليهم السلام و امّا استبعاد تكليف ما هو كالذرّ فغلط لوجهين الاول ان الذر و ما هو اصغر منه دلّ الكتاب و السنة على انّه مكلف كقوله تعالى و ما من دابّة فى الارض و لا طائر يطير بجناحيه الّا امم امثالكم مافرّطنا فى الكتاب من شىء ثمّ الى ربّهم يحشرون فقد دلّ الكتاب على ان كل ذى روح فى الارض مكلف و انه يحشر و يحاسب باعماله و كذا قوله و ان من شىء الا يسبّح بحمده و لكن لاتفقهون تسبيحهم و التسبيح فرع التكليف و امّا السنة فمشحونة من ذلك الثانى ان المراد بقوله كالذر هو الكنايَة عن صِغَرهم بالنسبة الى فسحة عالم التكليف و مثاله انك ترى الرجل و الجمل الذى تحت الجبل كالذرّة و الجبل اذا نسبته الى كرة الارض كان كالذرّة و اصغر و الارض على ما ذكره بعض علماء الهيئة قدر جزء من خمسةعشر جزءاً من السها النجم الذى عند الوسطى من الثلاث من بنات نعْشٍ و السها اَخْفَى من اكثر النجوم فهو كالذّرّة فكون المكلَّفين كالذرّ لعظَم ذلك المكان و سعته و الّا فهم على هيئتهم فى الدّنيا و اشدّ تمييزاً منهم فى الدنيا.

و قوله صلى الله عليه و اله الارواح جنود مجنّدة، الحديث لا دلالة فيه على تقدّمه على الابدان و انّما المراد انّها بنسبة بعضها الى بعضٍ عالم متجانس و متناوِعٌ كما انّ الابدان كذلك و قد ذكرنا فى الفوائد و شرحها كيفيّة تعارف الارواح و تناكرها و تخالفها و تماثلها نعم فيه تلويح الى التقدّم الّا انّه لايقطع حجة الخصم.

و قوله«و عن ابى عبدالله عليه السلام انّ الله خلقنا من نور عظمته ثم صوّر خلقنا من طينةٍ مكنونة تحت العرش فاسكن ذلك النور فيه فكنا نحن بشراً

نُورَانِيّين و خلق ارواح شيعتنا من طينتِنا هـ» فاعلم انّ بيان هذا ليس على ظاهر لفظه و الاستدلال على البيان جلّه من الاحاديث المتكثرة المتفرقة و لا يمنعنا من الايراد الّا طول الكلام و لكن اشير لك الى معنى من مَعانيه مُجرّدا عن الادلّة فقوله عليه السلام من نور عظمته المراد بالنور هنا هو الماء و هو الوجود و هو مادّتهم عليهم السلام و ليس المراد به الشعاع اذا اريد بالعظمة المفعولية اعنى الحقيقة المحمدية صلى الله عليه و اله لانهم منه كالضوء من الضوء لا كالنور من الضوء و ان اريد بالعظمة الفعلية احتمل كون المراد بالنور الشعاع بمعنى متعلّق الفعل فان الحدث اعنى الضرب بسكون الراء ناشٍ من فعل زيد اعنى ضرب بفتح الراء لان الحدث تأكيد الفعل مثل ضَربتُ ضَرْباً و لا يصح ان يراد من العظمة الازليّة لان الازل لا يخرج منه شيء و لا يدخله شيء و لا يخلق منه شيء و قوله عليه السلام ثم صوَّرَ خلقنا اى صورتنا اعنى هَيْكل التوحيد الّذى حدوده غايات الخيرات و الطّاعات من المعارف و العلوم و الاعمال و الحدود هى الطينة اعنى الصورة و هى صورة القابليّة و كانت تلك الهيئات الشريفة مكنونة تحت العرش الفعْلى او المفعولى فان اريد بالعرش الفعلى كان المعنى انّه تعالى صوّر صُوَرنا على هيئة فعله و مشيته و ارادته كما يصوّر الكاتب الكتابة على هيئة حركة يده و ان اريد به المفعولى كان المعنى انه تعالى صوّر صورنا على هيئة صورة نبيّه محمد صلّى الله عليه و اله و هو سرّ التحتيّة فاسكن ذلك النور فيه يعنى اسكن تلك المادة فى تلك الصورة بمعنى انه البس تلك المادة التى هى النور تلك الصورة التى هى الطينة لانّ الطينة التى هى منشأ الحسن و القبح هى الصورة كما مثّلنا فى السرير الطيب و الصنم الخبيث كلاهما من الخشب فكنّا نحن بشراً نُورانيّين البشر عبارة عن الخلق العنصرى الجسمى فان جعلنا الفاء فى فكنّا للتفريع لم يكن فى ظاهر الحديث دلالة على المدّعى لكون الظاهر ان المراد بالنور المادة الطبيعية الجسمانية و الطينة الصورة الانسانية البشرية لقرينة قوله فكنّا نحن بشراً فانه مقتضى التفريع و لقرينة قوله و خلق ارواح شيعتنا من طينتنا فقد نطقت الاخبار عنهم عليهم السلام ان الله خلق قلوب شيعتهم من

فاضل اجسامهم و المراد من الفاضل هنا الشعاع و ان اريد بالفاء الاستيناف امكن الاستدلال به على المدّعى هذا كلّه على رأى الغير و اما عندنا فهو ظاهر فى المدّعى لِانَّ مادتهم عليهم السلام سابقة على جميع المكوَّنات سبْقاً سرمديّاً على ارادة التفريع و الاستيناف و ما رواه ابن بابويه فى كتابه التوحيد عن ابى عبدالله عليه السلام انه قال انّ الله تعالى خلق المؤمنين من طينة الجنان اعنى من صور علّيّين اى صوّرهم بصور الاجابة و الطاعة كما تقدّم و اجرى صورهم اى الصور الجوهريّة من ريح الجنان و هى الرّوح المنفوخة فى تلك الطينة و هى المادة النوريّة المعبّر عنها بالصور لان الارواح و النفوس صور جوهريّة و معنى الحديث الثانى مثله و ما روى عن ابى عبدالله عليه السلام المؤمن اخو المؤمن لانّ ارواحهم من روح الله يعنى ان المؤمن اخو المؤمن لابيه و امه كما روى عن الصادق عليه السلام انّ الله خلق المؤمنين من نوره و صبغهم فى رحمته فالمؤمن اخو المؤمن لابيه و امه ابوه النور و امّه الرحمة الحديث، و المراد بقوله عليه السلام ابوه النور اى المادة و امّه الرحمة اى الصورة و هذا بخلاف ما اشتهر عن الحكماء من ان الاب هو الصورة و الام هى المادة و هذا غلط لانه قال صلى الله عليه و اله السعيد من سعد فى بطن امّه و الشقى من شقى فى بطن امّه ه، و لايصح ان يكون السعادة و الشقاوة فى المادة و انما تكون فى الصورة كما مثّلنا بالسرير و الصنم المعمولين من الخشب و قوله عليه السلام لان ارواحهم من روح الله على حدّ قوله تعالى و نفختُ فيه من روحى لان المعنى روح لله تعالى خلقها و قدّسها و نسبها اليه تعظيما لها و تشريفا و هى روحهم عليهم السلام و معنى انّ المؤمن ينفخ فيه من روحهم عليهم السلام انه يخلق من شعاع روحهم عليهم السلام لا انّ روح المؤمن جزؤ من روحهم عليهم السلام و انما روح المؤمن من شعاع ارواحهم عليهم السلام و مثاله انّ روحهم عليهم السلام كجرم الشمس المنير و هو فى السماء الرابعة و شعاعُها الذى فى الارض مثل لارواح الانبياء من روحهم عليهم السلام و اذا وضعت مرءاة فى شعاع الشمس الذى فى الارض انْعكس عنها نور و هذا المنعكس مثال لروح المؤمن من شعاع روحهم

عليهم السلام اى شعاع الشعاع.

و قوله«و ان روح المؤمن اشدّ اتّصالاً بروح الله من اتّصال الشمس بالشعاع» في ما روى عن امير المؤمنين عليه السلام ما معناه و ان شيعتنا لاشدّ اتّصالاً بنا من شعاع الشمس بها و انّا لاشدّ اتصالاً باللهِ من شعاع الشمس بها و معنى هذا الاتصال فى الحديثين واحدٌ و المراد باتّصال شيعتهم بهم ما اشرنا اليه من الخلق من الشعاع و المراد باتّصالهم بالله اتّصالهم بفعله و مشيته و ارادته فاتّصالهم بمشيته فى الموادّ الكونية الاصلية و بارادته فى الصور العينيّة و وجه الاشديّة مع ان الشعاع و الشمس ضربه الله تعالى مَثلاً و اية لاولى الالباب فليس فيه نقص بوجهٍ ما هو ان الشمس و شعاعها امثال و ايات و هى صفات استدلالٍ و تعريف و هم عليهم السلام و شيعتهم ذوات و موصوفون و الحكم فى الموصوف اقوى و اشدّ من الحكم فى الصفة.

و قوله«و الروايات فى هذا الباب من طريق اصحابنا، الى قوله من ضروريات مذهب الاماميّة (رض)» ليس بمتّجهٍ بل الخلاف بين العلماء من الفريقين مشهور نعم الروايات ظاهرة فى كينونة الارواح قبل الاجساد الّا انها قبليّة دهريّة كما قلنا.

قال: قاعدة فى ان باطن هذا الانسان المخلوق من العناصر و الاركان انسانا نفسانيا و حيَوانيّاً برزخيّاً بجميع اعضائه و حواسه و قواه و هو موجود الآن و ليست حياته كحيوٰة هذا البدن عرضيّة واردة عليه من خارج بل له حيوٰة ذاتية و هذا الانسان النفسانى جوهر متوسط فى الوجود بين الانسان العقلى و الانسان الطبيعى و هذا شبه ما ذهب اليه معلّم الفلاسفة فى كتاب معرفة الربوبيّة فقال ان فى الانسان الجسمانى الانسان النفسانى و الانسان العقلى و لستُ اعنى انه هما لكنى اعنى به انّه متَّصِل بهما و انه منه لهما و ذلك ان يفعل بعض افاعيل الانسان العقلى و بعض افاعيل الانسان النّفسانى و ذلك ان فى الانسان الجسمانى كلتا الكلمتين اعنى النفسانيّة و العقليّة الّا انها فيه قليلة ضعيفة نزرة لانه صنم الصنم و قال فى موضعٍ آخر منه انّ هذا الانسان هو صنم الانسان الاول الحق و قال ايضا ان

قوى هذا الانسان و حياته و حالاته ضعيفة و هي في الانسان الاول قويّة جدّا و للانسان الاوّل حواسّ قويّة ظاهرة اقوى و ابين و اظهر من حواسّ هذا الانسان لان هذه انما هي اصنام لتلك كما قلنا مراراً انتهى.

اقول : قول المصنف «ان في باطن هذا الانسان المخلوق من العناصر و الاركان الى قوله و قواه» يريد ان في هذه الصورة الجسمية البشريّة المخلوقة من العناصر الاربعة النار و الهواء و الماء و التّراب و الاركان الاربعة اعني الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة الجوهريات انساناً جسمانيا نفسانيّا و هذا مكانه من عالم المجردات وسط الدهر و هو تمام الصوغ الاول كالانسان الذي ولجته الروح في بطن امِّه من الزماني و في اوّل الدهر الانسان العقلي و هو اوّل الصوغ الاول كالنطفة للانسان الزماني و الانسان الروحي و هو وسط الصوغ الاول كالمضغة للانسانِ الزماني و في اخر الدهر الانسان الطبيعي النوراني و هو الكسر الثاني و الانسان الجوهريّ الهبائي و هو اوّل الصوغ الثاني و فيه تَحْصيص الحِصص و انسانا حيوانيا برزخيّا اي في الانسانِ الجسمي البشري ايضا انساناً حيوانيا برزخيّا و هو يعني بالانسان النفساني الانسان الذي هو الحيوان الناطق و بالانسان الحيواني الانسان البرزخي و قد حفظ شيئا و غابَتْ عنه اشياءُ بل الوصف الحق الحقيق بالتحقيق ما أُمليه عليك مما يتلى عَلَيَّ بهم عليهم السلام هو انّ هذا الانسان الجسمي البشري هذا هو الانسان النّباتي النامي و في جوفه الانسان الحيواني الحسّي الفلكي اهبطه الله على الانسان النباتي من الافلاك من نفوسها و ابن ادم يشارك في هاتين النفسين النباتيّة و الحيوانية الحسّيّة جميع الحيوانات و في هذين الانسانين النباتي و الحسّي الفلكي انسان برزخيّ صوري مثالي البسهما صورته الظاهرة و في هذا البرزخي انسان نفسيّ نزل من النفس الكلّية و لبس ثوبه الاحمر النوراني الطبيعي و لبس فوقه ثوباً لا لونَ له ثم لبِسَ فوقه باطن الثوب البرزخي و تزمّل بالثياب الثلاثة و نزل الى الانسان الحيواني الفلكي و ولج في جوفه و دخل به في جوف الانسانِ النباتي فترتيب هذه الاناسي الانسان النفسي في الانسان الطبيعي النّوراني و هو الثوب

الاوّل و هما فى الانسان الهبائى الجوهرى و هو الثوبُ الثانى و هم فى الانسان البرزخى الصورى و هو الثوب الثالث و هم فى الانسان الحيوانى الفلكى الحسّى و هو الثوب الرابع و هم فى الانسان النباتى و هو الثوب الخامس و الثياب الثلاثة السفلية اعنى الصورى و الفلكى الحسّى و النباتى لكل واحدٍ منهم حواس و قوىً و اعضاء بنسبة رتبته من الوجود الكونىّ و كذلك لكل واحد ايضا حيوٰة و تميز و شعور و اختيار بنسبته ايضا و هذه الثلاثة الاناسى و مٰا لها ممّا ذكرنا كلها زمانيّة جسميّة عنصريّة كالانسان النباتى و ما ينسب اليه او طبيعية[1] ركنية كالانسان الحيوانى الفلكى و ما ينسب اليه او صوريّة[2] وصفية بدنيّة ظلّية كالانسان البرزخى و امّا الثوبان الاوّلان الاحمر و الذى لا لون له و هما الانسان الطبيعى النورانى و الانسان الهبائى الجوهرى فتنسب اليهما الاعضاء و الحواس و القوى و الحيوٰة و التميز و الشعور و الاختيار نسبة صلوح و هى نسبة كونهما لا انّها فيهما متمايزة تمايزاً حسّيّاً كما فى الاثواب الثلاثة و لا صوريّا جوهريّا كتمايزها فى النفس و لا معنويّا كتمايُزِهَا فى العُقُول و امّا النفوس و الارواح و العقول فتنسب اليها هذه الامور السبعة بنسبة رتبتها من الوجود الكونى بحيث لو تجسّم واحدٌ منها ظهر على هيئة الانسان الجسمى النباتى و ليس المراد انّ الاعضاء توجد فيها على هيئة الجسميات الّا انها اَعْضاء جوهريّة و معنويّة بل الموجود من هذه الاشياء فيها و ان كان بنسبة ذاتها انّما هو ما تحتاج اليه منها و ما لاتحتاج اليه منها ليس موجوداً فيها لان هذه الامور انما جُعِلت للانسان مطلقا لحاجته اليه مثل الرجل من الاعضاء تكون فى الانسان النباتى لاجل الانتقال من مكان الى مكان و فى الحسّى الفلكى لان النباتى صنمه و المنتقل هو الحسّى فى

---

[1] الطبايع الركنية الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة التى هى اركان وجود الحادث المربع الكيفية فالافلاك ليست من العناصر حتى يتركب من نار و هواء و ماء و تراب و لكنها من الطبايع الركنية فكل فلك مربع الكيفية . كريم .

[2] و الانسان الصورى هو ظل النفس و مثاله لا ظل الانسان النباتى و مثاله فيكون الانسان فى البرزخ على هيئة الانسان فى الدنيا بل على هيئة عمله و ليس صورة بلا مادة بل لها مادة برزخية هبائية و جسده الذى فى هورقليا ايضا صورة ظلية لها مادة برزخية و صورة مثالية ظلية و هو اذا خلص كان على هيئة عمله و قبله كان على حسب عرضه . كريم .

الحقيقة و فى المثالى لكونه سارٍ فى اقطارهما و امّا النورانى الاحمر و الهبائى فحيث كانا فى مرتبة الكسر كانت تلك الامور فيهما بالقوّة و الصلوح و امّا الثلاثة العالون فلاتحتاج فى وصولها الى مكانٍ ليست فيه الى الانتقال لعدم الحاجب لها فلايحتاج الى رجلٍ معنويّة ينتقل بها كما يحتاج اليها الانسان الجسمى و الجسمانى و لهذا صح ان توصف افعال الله بالعين و الاذن و الوجه و اليد و لايصحّ اَنْ توصَف بالرِجل لانّها آلَةُ الانتقال لا غير و ايضا حواسّ الثلاثة العالين انّما هى لادراك ما هو تحت عالمها فتحتاج الى الآتٍ تتوصّل بها اليها فتكون تلك المدركات بفتح الراء من نوع الآلات لا من نوع ذلك العالى لانه لو فرض من رتبته ادركه بنفسه لكنه لايكون من رتبته الّا ذاته و ذاته يدركها بذاته لا بالاته لان سمعه و بصره و علمه و حياته و امثال ذلك من صفاته الذاتية هى ذاته لا انها شيء غيره و لا الات له خارجة عنه و لكنها افراد من جملةٍ كالجسد فانه هو مجموع الرأس و الرقبة و اليدين و الصدر و البطن و الرجلين و هذه فى الجسد كالحيوٰة و العلم و السمع و البصر و القدرة فى ذاتك و ليْست على حد الاعضاء فى الجسد فانها فيه متغايرة فى انفسها فالرأس غير اليد و اليد غير الصدر و هكذا فى انفسها لا ان تغايرها باعتبارِ تَغاير متعلّقاتها كالسمع و البصر و العلم و القدرة و الحيوٰة فانها فى ذاتك كل واحدٍ منها عيْن الاخر و كل واحدٍ منها عين ذاتك مثلا انت الحىّ و انت العليم و انت السميع و انت البصير و انت القدير و لايقال انت الرأس و انت الصَّدْر و انت البطن و انت اليد و انت الرّجل الّا انّ الصفات الذاتية من الذات كالاعضاء من الجسد بمعنى انّ كمالها عين كماله باعتبار الذّات فيهما و ابعاض كماله الفعلى اذا اريد منها الصفات الافعالية باعتبار متعلّقاتها على نحو البدليّة ففى الحقيقة ليس فى العالين باعتبار الذات اعضاء و لا حواسّ و امّا اعضاؤها و حواسّها فهى آلاتُ افعالِها و لاتدرك بها ما كان من رتبة ذاتها و انما تدرك بها ما تحْتَ عَالَمِها و المصنف يريد ان الانسان النفسى الذى هو احد العالين يعنى النفس له اعضاء و حواس ذاتية من نوع جوهره و ليس كذلك و انما له اعضاء و حواس فعليّة ليست من سنخ عالمه و انما هى

آلاتُ افعاله لانّ النفس مقارنة بافعالها للاجسام لِتدرك احوال الاجسام و ما اودع الله سبحانه فيها من العلوم و معلوم ان الآلات المتوسطة بين الجسم و بين النفس بان تكون حاملة لافعال النفس لاتكون الّا اقرب الى سنخ الاجسام من افعال النفس فضلاً عن النفس فافهم.

و قوله«و هو موجود الأن» يعنى به انّ الجسم المحسوس غير خالٍ عن تعلّقه به و ان كان تعلّق تدبيرٍ و التعبير بالأن للاشارة الى حالة الجسم مع تعلّقها به و الّا فالأن للوقت الملكى و اوقاتها كلها فى اوقات الملكوت و هى الدّهر الّا ان التعبير بغير ما قال يَصْعُبُ و يخفى المعنى المراد منه الّا على الاَوْحدينَ.

و قوله«و ليست حياته كحيوٰة هذا البدن عرضية واردة عليه من خارج» فاعلم ان البدن له حيوٰة ذاتية كما يأتى فى كلام المعلّم الاوّل لان البدن وجود جامد بعيد عن مبدء الفيض اعنى النور المحمدى صلى الله عليه و اله فيكون فيه جميع ما فى العقل الكلى من الحيوٰة و الشعور و الاحساس و الاختيار الّا انها ضعيفة بنسبةِ وُجُودِهِ فان وجوده ضعيف و ما فى العقل قويّة بنسبة قوة وجوده و المصنّف يعنى بالحيوٰة العرضية للبدن الحيوٰة الحيوانيّة الحسّاسة و هى بالنسبة اليه ليست ذاتية و انما هى ذاتية للانسان الحيوانى الفلكى و حيوٰةالانسان النفسانىّ ليست كحيوٰة البدن الذاتيّة و لا كالعرضية الحيوانية و قد حقّقنا الحيوانيّة التى يفسرونها بالتحرك بالارادة و يجعلونها جنساً للانسان و الطير الذى يسمّى بالبَبْغَا الذى يتعلم الكلام و الكلب و الخنفس و ما اشبهها فى الفوائد و شرحها على نحوٍ لم نسبق عليه و لم يعرف الّا من كلامنا و حاصله ان الحيوٰة التى هى الحصة الحيوانيّة التى فصلها الناطق غير الحيوٰة التى هى الحصة الحيوانية التى فصلها الصاهل و التى فصلها النابح و تفصيل المسئلة يطلب من الفوائد و شرحها الّا انّ الصفات امثال الموصوفات فلذا قال تعالى و ما من دابّة فى الارض و لا طائر يطير بجناحَيْه الّا أُمَمٌ امثالكم، و قال الصادق عليه السلام كلّ ما ميّزتموه باوهامكم فى ادقّ معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم او قال اليكم ه، و قال عليه السلام العبوديّة جوهرة كنهها الربوبيّة فما فُقِد فى العبوديّة

وُجِد فی الربو بيّة و ما خفی فی الربو بية أُصيبَ فی العبوديّة قال الله تعالی سنريهم اياتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی يتبيّن لهم انه الحق اولم يكف بربّكَ انه علی كل شیء شهيد يعنی موجود فی غيبتك و فی حضرتك ه، و ذلك لانّ الحيوٰة النباتيّة مثال الحيوٰة الحسّيّة و هذه مثال الحيوٰة النفسيّة و هی مثال الحيوٰة العقليّة و هی مثال الحيوٰة الفعليّة و الحيوٰة الفعليّة ملكُ الحيوٰة التی هی الحق عز و جل.

و قوله«و هذا الانسان النفسانی جوهر متوسّط فی الوجود بين الانسان العقلی و بين الانسان الطبيعی» فی الجملة متّجه بمعنی انه ليس فی بساطة العقلی و لا فی كثافة الطبيعی لان العقلی مجرّد عن المادة العنصريّة و الطبيعية و عن الصورة الجوهرية و المثاليّة و عن المدّة الزمانية و الطبيعی الذی عناه عنصری صوری زمانی و النفسانی ليس بعنصری و لا طبيعی و لا زمانی الّا انّه صوریّ كالطبيعی و جوهری دهری كالعقلی فتكون البَيْنيّةُ تمثيليّة لا حقيقيّة لان الحقيقيّة للانسان الحيوانی البرزخی و امّا النفسانی فی وسط الدّهر و ذاته من المفارقات فهو بالغيب اولی منه بالشهادة.

و قوله«و هذا شبه ما ذهب اليه معلم الفلاسفة» ای ارسطوطاليس يعنی به انّ قولنا ان فی باطن هذا الانسان المخلوق من العناصر و الاركان انساناً نفسانيا و حيوانيا برزخيا شبه ما ذهب اليه المعلم الاول فی كتاب معرفة الربوبيّة و هو قوله ان فی الانسان الجسمانی الانسان النفسانی و الانسان العقلی و لست اعنی انه هما لكنی اعنی به انه متّصل بهما و يريد المعلّم كما مرّ الّا انّ كلامه مجمل و تفصيله ان النفسانی يَتّصل به الجسمانی و ان كان بواسطة البرزخی و الهبائی و الطبيعی الاحمر و يتّصل بالعقلی ايضاً و ارَاد بالاتّصال انّه منه لهما ای ان من الجسمانی يعنی به فی بعض احواله يكون منه لهما ای يفعل بعض افاعيل كلٍّ منهما لكن بتخلّقه باخلاقهما او باستعمالِهما له فيما لَهُمَا كما يسمع المرتاض تسبيح الجمادات و النّباتات و الافلاك و الملائكة و يفهم نطقها و معنی ثانيا لقوله انّه منه ای من الجسمانی للنفسانی و العقلی ای فيه من نوعهما يعنی ان فی

الجسمانى نفساً و عقلاً ذاتيّين بهما يتّصل بالنفسانى و العقلى و يفعل بعض افاعيلهما الا ان نفسه و عقله ضعيفان بنسبة رتبته من الوجود الكونى و بهما خاطبه الله و كلّفه و أُثيبَ او عُوقبَ بهما و قول المعلّم الاول : و ذلك انّ فى الانسان الجسمانى كلتا الكلمتين ، يعنى به الكلمة العقليّة و الكلمة النّفسيّة يشير بهما الَى ما فيه لذاته من الكلمتين الضعيفتين و انما سمّى النفسانى و العقلى كلمتين لانّهما صورتا التكلم مثل الضرب فإنه صورة ضَرَبَ و عند اكثرهم لايقال لغير المجرداتِ كلمة قالوا وَ لذا قال و كلمته القاها الى مريم فى حقِّ لاهوتِ عيسى و فى حقائق الائمة عليهم السلام و لم يسمّ شيئا من الاَجْسَام بالكلمة و من هنا ذهب المصنف الى اتّحاد بالصورة العقليّة لانّها كلمة العاقل و صورة ادراكه و لم يجوّز اتّحاد العاقل بالماديّات و قد تقدّم الكلام عليه و قول المعلم : لانه صنم الصّنم ، يشير به الى ان الانسان الجسمانى ظرف و صنم لتلك الكلمتين الضعيفتينِ و هما صنما النفسانى و العقلى فالانسان الجسمانى صنم الصنم و قوله ايضا : ان هذا الانسان صنم الانسان الاوّل ، الحقّ فيه شىء و هو ان مرادَهُ بالانسان الاول الحقّ ليس الا الانسان العقلى لانّه عنده هو الانسان الاول بمعنى ان ليس قبله انسان و ليس بصحيح لان الانسان الكامل اعنى نور الانوار صلى الله عليه و اله و هو النور الذى تنوّرت منه الانوار قبل العقلى و ايضا قوله الحق يشير به الَى انّ هذا الانسان غير حقّ امّا للاتّحاد المدّعى بالعقلى دون الماديّ و اِمّا لفنائه دون العقلى فانه غير فانٍ بَلْ بَاقٍ ببَقاءِ الله دون ابقائه كما ذهب اليه المصنف و قد تقدم الكلام عليه هنا و فى شَرْح المشاعر و اِمّا لان الجسمانى تجديدى الكمال و الذات و تدريجيّهما بخلاف العقلى فانه فيما له بالفعل غير منتظرٍ و قد اشرنا سابقاً الى بطلان هذا بل الانسان العقلى و الانسان المادّى بحكم واحدٍ فى كل شىء لان المخلوقية تجمعهما فلايتّحد احد منهما بعاقله و لايخرجان عن الامكان بل كل منهما منتظر فيما له متجدّد متدرّج فى ذاته و صفاته و افعاله و ان اختلفت صورة التغيّر و التبدّل و الحاجة فيهما كما تختلف فى النبات و الجماد.

و قوله«انّ قوى هذا الانسان و حياته و حالاته ضعيفة و هى فى الانسان الاول قويّة جدّا» صحيح ظاهر.

و قوله«و للانسان الاول حواسٌ قويّة ظاهرة اقوى و ابين و اظهر من حواسّ هذا الانسان» ايضا صحيح و لكن على نحو ما ذكرنا قبل هذا.

و قوله«لان هذه اصنام لتلك» نقول هى اصنام للكلمتين الضعيفتين فيما يحتاج الغيبُ اليه من امثالها كالعين و اليد و امّا الانسان الاول فقواه و حواسّه الذاتية لاتكون قوى هذا الانسان و حواسّه اصناما لها كما قدّمنا و اما قواه و حواسه الفعلية فكما قال لانّه يصطاد بها الصيد الذى بعد عن حريمه و قد تقدّمت الاشارة اليه فراجع.

قال: و اعلم ان مذهب هذا العظيم اثباتُ الانسان العقلى و الفرس العقلى و الحيوانات العقليّة و النبات العقلى بانواعه و الارض العقلية و النار العقلية و الجنة الحقّة الالهية و السمٰوات العلى العقلية و سائر الصور المفارقة الالهية و الطبائع النوعية الموجودة فى علم الله و علم قضائه و مظاهر اسمائه الباقية عند الله ببقائه لانها ليست مستقلّة الوجود لكنها من شؤن الذات و حجب الربوبيّة و هو بعينه مذهب استاده افلاطون و سقراط فى باب الصور و صاحب الشفاء لم يتيسّر له تحصيل هذا المطلب و سلوك سبيله و لذلك صار يطعن على القول بوجودِها و يقدح فى شأن افلاطون و سقراط قدحا قديما و كأنه لم ينظر الى كتاب أُثولوجيا او كأنه لم ينسبه الى ارسطوطاليس بل الى افلاطون و بالجملة هذه المسئلة من احدى الغوامض الحكمية التى مَن اوتيها فقد اوتى خيرا كثيرا و لم يتيسّر لاحد من الفلاسفة بعد عصر السابقين الاولين تحقيقها و تهذيبها عن المطاعن و الشكوك الّا لبعضٍ من هذه الامّة المرحومة حمداً له و شكراً على فضله و كرمه.

اقول: اثبات هذه الامور العقلية التى ذكر بعضها تمثيلاً مما لاينبغى التوقف فيه بعد تصريح الكتاب و السنة من غير معارض و بعد شهادة العَقْل المهذّب لَهُمَا.

و قوله «في علم اللهِ» يريد به في علم الله الذي هو ذاته و قد بَيّنّا فيما تقدّم ان علم الله الذي هو ذاته ليس فيه شيء موجود لا طبايع نوعيّة و لا صُوَر و لا معاني و لا اعيان ثابتةٌ و لا موجودة اذ لو ثبت في علمه الذي هو ذاته شيء غير ذاته لكان في ذاته شيء غيرها اذ لا يعني بالعلم الذي هو ذاته امراً لفظيا او اعتباريّا و انّما نعني به المعبود عز و جل و انما هو تعالى علم و لا معلوم في ذاته لا عينا و لا معنى و لا صورة بل جميع المعلومات مما هو غير ذاته البَحْت في الامكانِ و تعلّق العلم بها في الامكان في مراتب اماكنها و اوقاتها و هذا التعلق اشراقي نسبي يوجد بوجودِها و يفقد بفقدِها و قد تقدم الكلام مُفَصّلا لكن المصنّف و اتباعه يثبتون في علمه الذي هو ذاته كلّ معلومٍ ليس بماديٍّ و ذكرنا قبل ما يلزمهم من خلو علمه عن المادّيات و كون الازل ظَرفاً لغير الله تعالى و لذا الملا محسن كما ذكرنا عنه سابقا قال الازل يَسع القديم و الحادث و يلزمهم انّ الازل شيء قديم مكان او وقت غير الله تعالى الله عما يقولون عُلُوّاً كبيراً.

و قوله «و في علم قضائه» يحتمل انّه اَرادَ بالعطف التفسيري و يحتمل ما يصطلحون عليه من ان القضاء هو العلم الكلّي الاجمالي الذي هو عبارة عن وجه الاشياء الاعلى الحاصل للهِ تعالى او الحكم الازلي على الاشياء بما هي عليه فيما لا يزال فيكون في الاحتمالين اضافة علم الى قضائه بيانيّة و عندنا الوجوه الثلاثة غير صحيحة اذ ليس للقضاء ذكر في رتبة الذّات و لا وصفيّة و انّما هو من الافعال الامكانيّة.

و قوله «و مظاهر اسمائه الباقية عند الله ببقائه» يريد به كما تقدم انها باقية ببقائه لا بابقائه و قد قدّمنا ما معناه انّ الاسماء و مظاهرها بل كل ما هو غير الذات بالوجود او المفهوم او الاعتبار فهو محدث انّما يبقى بابقاء الله لا ببقائه و لا نعرف شيئا مطلقا غير الذات البحت تعالى الّا حادثا محتاجا في بقائه الى امداده تعالى و قوله «لانها ليست مستقلّة الوجود لكنّها من شؤن الذات و حجب الرّبوبيّة» يريد به انّها لوازم الذات ليست مستقلة الوجود بدونِه فَيا سبحان الله اذا كانت غير مستقلّة ثبتت المغايرة بينه و بينها اذ ليس في الذات جهة غير

مستقلّةٍ و لزمه اما القول بقدمها فتتعدّد القدماء ان جوّز قديما غير مستقلٍ و اِمّا حدوثها و لزمه على الفرضين الاقتران الممتنع من الازل الممتنع من الحدث و كيف لاتكون حادثة و هى خارجة عن الذات فان الشئون غير ذى الشؤن و الحجب غير المحتجب و باقى كلامه ليس فيه شيء من العلم.

قال: اَفراد البشر متّفقة النّوع هيٰهنا واقعة تحت حدٍّ واحدٍ نوعيّ مركّب من جنس قريب و فصلٍ قريب مأخوذين من مادّة بدنية و صورة نفسانيّةٍ لكنّ النفوس الانسانية بعد اتفاقها فى النوع فى بداية الامرِ ستصير بسبب نشأةٍ اخرى و فطرة ثانيَة متخالفة الذوات كثيرة الانواع واقعة تحت اجناسٍ اربعةٍ لانّها فى اوّل تكوُّنِها بالفعْل صورة كماليّة لمادّةٍ محسوسة و مادّة روحانية من شأنها ان تقبل صورة عقليّة تتّحد بها و تخرج بسببها من القوّة الى الفعل او صورة وهميّة شيطانيّة كذلك او صورة حيوانيّة بهيميّة او سبعيّة تحشر اليها و تقوم بها عند البعث فى نشأة اخرى لا فى هذه النشأة و الّا لكان تناسخا لا حشراً و التناسخ ممتنع و الحشر الجسمانى واقع.

اقول: افراد البشر عندهم متّفِقة النوع يعنى يجمعُها نوع واحد و هو الحيوان الناطق و يريدون بالحيوان الجسم النّامى المتحرّك بالارادة و حصته هى المادة و يريدون بالناطق النفس الملكوتيّة و حِصّتها و هى الفصل هى الصورة و هذا النوع عندهم للانبياء و المرسلين و الكافرين وَ المنافِقينَ و المؤمنين و المسلمين و هو قوله واقعة تحت نوعٍ واحدٍ نوعى و اَرادُوا به على جهة الحقيقة و امّا عند اهل البيت عليهم السلام كما تفيده احاديثهم انّه على جهة المجاز و اما على جهةِ الحقيقة فافراد البشر اى الذين يصدق عليهم اللّفظ على اقسامٍ مختلفة الحقيقة فمنها نوع محمد و اله الطاهرين الاربعةعشر صلى الله عليه و عليهم اجمعين فانّ مَادة خلقتهم عليهم السلام النّور الّذى تنوّرَتْ منه الانوار المعبّر عنه بالحقيقة المحمّدية صلى الله عليه و اله و هى اوّل محدثٍ بفعل الله تعالى فقسمه سبحانه على اربعةعشر حِصّةً لم يفضل منها شيء بعد العدد المذكور و لمْ ينقص عنه شيء و لم يجعل لاحدٍ من غيرهم فيها نَصيباً و البس تلك الحصص

صُوَراً من هيئة مشيّته ناطقةً بتوحيده و الثناءِ عليه و بقوا الفَ دهرٍ كل دهرٍ مائةالف سنةٍ يسبّحون الله و يمجّدونه ثم خلق من شعاع ذلك مائة و اربعة و عشرين‌الف نور و خلق من كل نور نور نبيّ و جعل تلك النسمات رجالا كروبيّين خلف العرش تتوقد تلك الانوار لو قسم نور واحد منهم على اهل الارض لكفاهم و بعث اليهم محمّداً و اهل بيته عليه و عليهم السلام نـذُراً كما قال تعالى فى شَأن نبيه صلى الله عليه و اله هذا نذير من النذر الاولى و بقوا يعبدون الله بدين نبينا صلى الله عليه و اله الف دهرٍ كل دهر مائةالف سنةٍ ثم اشرق من تلك الانوار اشعة فخلق من كل شعاع روح رجل من المؤمنين ثم خلق من شعاع انوار المؤمنين الملائكة و من شعاع الملائكة الحيوانات و من شعاع الحيوانات النباتات و من شعاع النباتات المعادن و من شعاع المعادن الجمادات و لك عبارتان بايّهما قلت و ارَدْتَ جاز ان شئت قلتَ خلق من شعاع النبيين المؤمنين و ان شئت قلتَ خلق من فاضل طينة النبيين المؤمنين فقد عبّر باحدهما عن الاخر الفاضل و الشعاع فى اخبارهم عليهم السلام فحيوانية محمد و اهل بيته صلى الله عليه و اله ليست من نوع حيوانية الانبياء عليهم السلام و لا صورهم صلى الله عليهم من نوع صورهم عليهم السلام و كذلك اهل كل رتبة بالنسبة الى اهل الرتبة التى دونها نعم هى من شعاعها فلو اراد بدخول جميع افراد البشر تحت نوع واحد على جهة المجاز و التسمية اللفظية صحّ و الّا فلا.

و قوله «من جنس قريب و فصل قريب مأخوذين» يعنى اخذ الجنس من مادة بدنيّة اى أُخِذ الحيوان الذى هو الجنس من الجسم النامى المتحرك بالارادة و من صورة نفسانية اى اخذ الناطق الذى هو الفصل من النفس الناطقة و بين كلامه هذا و ما سبق من كلامه تناقض و فيه اضطراب لانه قرّر فيما سبق ان حركة الجسم عرضيّة بمعنى انها من النفس و هنا جعل الجسم هو الحصّة الحيوانية و الفصل من النفس اى الصورة فامّا ذكره ان الصورة من النفس الناطقة فقد اخذه من قوله ناطق و هو صحيح و ان كان ينافى كلامه السابق و امّا المادّة اعنى الحصّة الحيوانية فكيف يصح ان تكون المادة التى هى الاصلُ

جسماً و الجسم بجميع انواعه ظل و الصورة التى هى الفرع نفساً و النفس بجميع مراتبها هى ذو الظل و لايصح ان نريد بهذا الجسم الذى عبّر عنه بالبدن الجسم الذى هو النفس لان النفس جسم مجرّد عن المـوادّ العنصـريّة و الجسم البدنى عنصرى نباتىّ بل الحيوان المأخوذ فى تعريف الانسان خلق قبل الاجسام النّامية و غيرها و قبل الحيوان المأخوذ فى تعريف سائر الحيوانات العُجْم و هو اى المأخوذ فى تعريف الانسان الحقيقى نور عقلىّ و حياته و تحركه عقليان البس صورة نفسانية ناطقة ثم اهبط على نحو ترتيب ما قدمنا الى الانسان الحسّى الفلكى فهو نفس الحيوانى الفلكى الحسّى و الحيوانى الحسّى الفلكى نفس الحيوان الذى هو الجسم النامى المتحرك بالارادة و حركته هذه من الحسّى الفلكى و ليست هذه الحيوانية هى المأخوذة فى تعريف الانسان الناطق و كأن المصنّف نسى ما ذكر عن المعلم الاول من كتاب الربوبية او لم يفهم مراده.

و قوله«لكن النفوس الانسانيّة بعد اتفاقها فى النوع فى بداية الامر» فيه انها ليست متّفقة فى النوع و انما المتفق منها افراد كل رُتبة فالمؤمنون متفقون فى نوع رتبتهم و لم تتفق الانبياء عليهم السلام معهم و المؤمنون لم يتفقوا مع المنافقين نعم خلق الله المؤمنين من نوره و صبغهم فى رحمته كما قال جعفر بن محمد عليهما السلام و لم يخلق المنافق من نوره نعم خلقه من شىء من الظلمة شبيهٍ بالنور و لو فرض ان المنافق امن خلق من النور حين آمن و هذا الذى اشير اليه خفى جدّا قد انحطت عن نيله افهام العلماء و الحكماء و لايعرفه الّا ائمة الهدى عليهم السلام و انما اوقفونى عليه و ان كتب لك اوقفوك عليه[1] و هو سرّ

---

[1] اعلم ان معنى هذا اللغز العظيم مشكل و الاشارة اليه ان الله سبحانه يخلق بمشيته اولاً مادة بسيطة متشاكلة الاجزاء و بساطتها عن التعينات الصورية لا التركيب مطلقا ثم يجعلها حصصاً و هذا هو الذر الاول باعتبار و كان الناس امة واحدة كل حصة قابلة للسعادة و الشقاوة و هذه الحصص تعيناتها تعينات كونية لا شرعية ففى هذا العالم كلهم يسبحون لله سبحانه و يسجدون و يؤمنون به و لولا ذلك لم يحسن تكليف احد من الكفار بالتوحيد و هذا الذر كان عند الركن العراقى من اركان الكعبة المشرفة ثم احضرهم فى غدير خم البرزخ بين حرم الله و حرم رسوله فى عالم الظلال فكلفهم فخلق للمؤمنين ابدانا مركبة من مادة و صورة مادتها الماء العذب الفرات و هو النور و صورتها تراب السموات و هو الرحمة فالمؤمن اخو المؤمن لابيه و امه فبدء ابدانهم من النور و اليه يعودون و لايعودون الى الهباء الاول فيبطل الثواب و العقاب فان الجنة ايضا مخلوقة من النور و ←

قول الباقر عليه السلام ما من عبد حَبَّنا و زاد فى حبّنا و اخلص فى معرفتنا و سُئِل مسئلة الّا نفثنا في روعه جواباً لتلك المسئلة و قوله عليه السلام ان حديثنا صعب مستصعب اجرد ذكوان ثقيل مقنّع لايحتمله ملك مقرّب و لا نبى مرسل و لا مؤمن امتحن الله قلبه للايمان قيل فمن يحتمله قال نحن و فى رواية من شئنا او مدينة حصينة قيل فما المدينة الحصينة قال القلب المجتمع ه، و ورد فى توجيهه روايات بغير معنى ما ذكر و الشاهد فيه قوله عليه السلام مَن شئنا و الاشارة الى ذلك الامر الخفى الذى هو من سر القدر ان افراد نوع كل رتبة تؤخذ لهم مادة معرّاة عن حكمى السعادة و الشقاوة و تكون حصصاً كل حصّة قابلة للسعادة و الشقاوة و اذا دعاهم خلقوا من طينة اجابتهم او انكارهم و هذا الخلق الثانى فيه يخلق الله المؤمن المجيب من نوره و المنافق المنكر من الظلمة و هو الخلق الصورى الذى تنقلب فيه الحقائق الصوريّة و ليس المراد انّ التغيير الذى هو منشأ السعادة و الشقاوة فى خصوص الصورة كما توهّمه الاكثرون لان هذا الحرفَ هو الذى خفى على الاكثر فان العذرة تنقلبُ ترابا و قالوا حقيقة التراب و العذرة واحدة و انما التغيير فى الصور و خفى عليهم السّر بل التراب حين كان ترابا ليس من العذرة فى الحقيقة لان المخلوق من ذلك التراب طاهر و يعود الى التراب و المخلوق من العذرة يعود اليها و هذان المخلوقان لايعودان الى العناصر ابداً و الّا لانقطع الثواب و العقاب و هذا مثل خفى و المخلوق من العناصر التى هى اصل العذرة و التراب عاد الى اصله فاذا ثبت ان كل شىء يعود

١ـ الرحمة و قبلهما لا جنة و لا نار و خلق للكافرين ابدانا من الماء المالح الاجاج و تراب الارضين و هما الظلمة و النقمة فالكافر اخو الكافر لابيه و امه فبدء ابدانهم من الظلمة و اليها يعودون لا الى الهباء لان النار فى الظلمة فاذا اسلم الكافر الذى كان من الظلمة و النقمة يستحيل ظلمته و ماؤه الاجاج الى النور و الماء العذب كما يستحيل الكلب فيكون ملحاً طاهراً و نقمته و تراب ارضيه الى الرحمة و تراب السماوٰات فيكون مؤمنا بمادته و صورته و اخا للمؤمنين لابيهم و امهم كما ان الملح الحاصل من الكلب اخو الاملاح لابيهم و امهم بلا فرق عند الله سبحانه فليس مادة المؤمن و الكافر واحدة و الاختلاف فى الصورة ابداً فان كل شىء يعود الى ما منه بدء و لفظة من تدخل على المادة فلكل شىء خلقان كونى و شرعى و لا ثواب و لا عقاب فى الكونى و انما الجنة و النار فى الشرعى ففى الكونى يخلق بسايط وجود كل رتبة ثم يقع اشعة الدعوة من المبادى على المنتهيات من سابق سبق و من متأخر لحق و من متخلف زهق و الله هو القاضى الحق. كريم ابن ابرهيم.

الی اصله و قد علمتَ ان الله سبحانه خلق النور و خلق الظلمة من نفس النور من حیث نفسه لا من حیث فعله ربّه و هما حادثان بفعل الله الذی هو النور فمن خلق من النور یعود الی النور و من خلق من الظلمة یعود الی الظلمة و لایعود الی النور ابداً فمعنی قولنا فی سائر کتبنا خلق مَنْ اَجاب بصورةِ الإِجابة و من الاجابة و من النور انه صوّر صورته علی هیئة الاجابة او الانکار خاصة بل الصورة و المادّة معاً کما قلنا من ان المنافق خلق بنفاقه من الظلمة و اذا آمن خلق بایمانه من النّور ای خلق مادّته بایمانه من النور و صوّرت صورته علی هیئة الْاجابة و لایعود الی الظلمة ابدا ما لم ترتد و الحاصل انّ لفظة مِنْ انما تدخل علی المادة کما تقول صغتُ الخاتم من فضّة و عملتُ السریر من الخشب فتدخل من علی المادة و لاتدخل علی الصورة فلاتقل عمِلتُ السّریرَ من التربیع فقولهم بامتناع انقلاب الحقائق یریدون به الحقائق الثلاث لا غیر الوجوب الذاتی و الامتناع الذاتی و الامکان و عندنا انما هی حقیقة الوجوب الذّاتی و الامکان و امّا الامتناع الذاتی فلا حقیقة له الّا مجرّد اللفظ اذ لا حقیقة له فی الخارج و لا فی الذهن و لا فی نفس الامر و لا فی الاعتبار و الفرض و انّما الحقیقة الحاقةُ للوجوب و المُحَقَّقَةُ للامکانِ فافهم و اذا توحّش قلبك من قولی هنا فافهم بیانی و هو ان کل شیء یرجع الی اصله و المنافق بنفاقه خلق من الظلمة و الیها یعود فلو آمنَ بعد نفاقه خلق بایمانه کما قلنا من النور و الیه یعود و لایعود الی الظلمة ابداً و بالعکس المؤمن لو نافَقَ و لو صح امتناع انقلاب الحقائق غیر الوجوب و الامکان لعاد مَن آمَن بعد نفاقٍ الی اصله الظلمة و من نافق بعد ایمانٍ الی اصله النور و لیس کذلك اذ خصوصُ الصور لاتغیّر حقائق المواد ما لم تتغیّر المواد بتغیّر الصُّوَرِ لکن تغیّر الحقائق و المواد من جهة الامکان یجری فی کلّ شیء و لذا قال تعالی و لو نشاء لجعلنا منکم ملائکة فی الارض یخلفون و قال تعالی و لئن شئنا لنذهبن بالذی اوحینا الیك و قال تعالی و من یقل منهم انی الهٌ من دونه فذلك نجزیه جهنم و امّا الواقع فلایقع الّا بین افراد کل مرتبةٍ فلایکون رجل من سائر الناس نبیّا و لا العکس و علی هذا الواقع مبنی

ما نحن بصدده.

فقوله «ستصير بحسب نشأةٍ اخرى و فطرة ثانية متخالفة الذوات كثيرة الانواع واقعة تحت اجناسٍ اربعةٍ» العقول و الشياطين و الحيوانات و السباع انما يكون فى افراد رتبةٍ واحدة فان كان فى رتبتَيْنِ فمن جهة الامكان بحسب صاحب المعجز و امّا تطوّر بعض افراد الانسان فى بعض احواله فى الاجناس الاربعة و دورانه عليها فى تقلّب احواله فلعدم تحقّق الانسانية فيه اعنى النفس المطمئنّة فما بعدها فانه قبل التحقق فى رتبة الثلاثة الاخيرة اعنى الشياطين و الحيوانات و السباع و هى رتبة واحدةٌ اذِ الثلاثة مشتركة فى ثلاثة ارواح روح الشهوة و بها يأكلون و يشربون و ينكحون و روح المدرج و بها يدبّون و روح القوّة و بها يحملون الاثقال فالثلاثة ليس فى واحدٍ منها روح الايمان ليخالفهم فى الرتبة و هى لاتتحقّق اِلّا فى النفس المطمئنّة و هم اهل الجنس الاوّل و هو لايتطوّر فى شىء من الثلاثة بحسب الواقع فلو فرض انه تطوّر فى شىءٍ منها فبحسب الامكان لا بحسب الواقع.

و قوله «لانّها فى اوّل تكوُّنِها بالفعل صورة كماليّة لمادة محسوسةٍ و مادة» يريد اَنّ النّفس هيئة كمالٍ تكون لما يتألّف من مادةٍ عنصريّة و مادّة روحانيّة بالتّدبير التكوينى كما قرّر فى العلم الطبيعى المكتوم مع ما بين المادَّتَيْنِ من الموادّ المتوسطة فتكون تلك الهيئة لاجل جامعيّتها لهيئة العالَمَيْنِ صالحةً لقبول العالى و السافل فقد تقبل الصورة العقليّة فتتّحد بها بحيث تخرج بسببها من القوة الى الفعل اى بان تكون عقلاً بالفعل بعد ما كانت بالقوّة و قد تقبل الصورة الوهميّة الشّيطانية فتكون شيطنةً بالفعل كذلك و كذلك لو قبلت الصورة الحيوانية البهيميّة او الصورة السَّبُعيّة و مرادُه انّها تتّحد بما قَبِلَتْ فلايكون شَيْئانِ و لهذا لم يقل بثبوت عقلٍ للانسان فانّها بنفسها هى العقل اذا تخلّقَتْ باخلاق الروحانيين و تأدبَتْ بآداب الشريعة فان هذه الصفات هى الصورة العقليّة و كذلك حال النفس مع باقى الصور و يشكل عليه انّه يدّعى ان ادلّته مستفادة من

الكتاب و السنّة و من التدبر فى آيات اللهِ فى الافاق و فى الانفس و طريق ذلك بيّنه الصادق عليه السلام كما مر فى الحديث السابق و هو قوله العبوديّة جوهرة كنهُها الربوبيّة فما فُقِد فى العبودية وُجِد فى الربوبيّة و ما خفى فى الربوبية أُصيبَ فى العبوديّة الحديث ، و من اعمّ ذلك و اشملِه الانسان فانه نسخة العالم الكبير كلّه ما فُقِد فيه وجد فى العالم و ما خفى فى العالم وجد فيه و اصيب و العالم الكبير له عقل غير نفسه لان هذا هو القلم و النّفس هى اللوح المحفوظ و يجب ان يكون فى الانسان عقل و نفسٌ كما فى العالم الكبير فهما اثنان و على قول المصنّف انما هو نفس تعقل و هى الّتى فى اصلِ نشوِها كانَتْ طبيعيّة جسمانيّة و الحَقّ انَّ هذه النَّفْس جوهر صورى مجرّد عَن المدة الزّمانيّة و المادة العنصريّة صالح لقَبُول تعَلُّق العقل بها كَتَعلُّقِ النَّفْسِ بالجسْم مع عدم الاتّحاد بل العقل عقل و النفس نفس و الجسم جسم الاترى انّه اذا قبِلَتْ صورةً حيوانيّةً بهيميّة و اتّحدَتْ بها لم تكن لها حالةٌ بهيميّة لا غير بحيث تخرج عن فصل الناطق الى الصاهل بل تكون لها حالةٌ بهيميّة لباعث الطبيعة التى نشأتْ عن تغيير الفطْرة و تبديلها و تكون لها حالة انسانيّة لباعث الفطرة التى فطر عليها فبالاولى التّطبعيّة يفعل الشهوات و بالفطرة الاصليّة يعترف بتقصيره فى فعلِه ما فعلَ و يعرف الخير و اهله و بهما يكون صدره ضيِّقاً حرِجاً كأنما يصّعّد فى السّماء لتوارد الداعيين من الطبيعتين من المختلفتين على طرفى كلّ فعلٍ و ليس ذلك الّا لكونهِما غير متّحِدَتينِ نعم هما متمازجتان تمازجَ تداخلٍ من غير استهلاكٍ احديْهما فى الاخرى كما قد قرّرناه فى الماهية و الوجود فقد قلنا هناك ان نور السراج القريب من السراج اشدّ نوراً و اضعف ظلمةً و كلّما بعد عن السراج ضعف النور و قويت الظلمة و هكذا حتى يَكون اخره فيه من النّور بقدر ما فى اوله من الظلمة و ليس ذلك تمازج استهلاكٍ بَل جميع الاشعّة متعلّقة بالسّراج و جميع اجزاء الظلمة متعلّقة بالكثافة الحاجبة ففى هذه الحالة تكون القوّة البهيميّة متعلّقة بجهة اتّصاف النفس بالاعمال التى هى منشأ البهيمية و هى التى عوّجت فطرتها تعويجا لايخرجها عن الصورة الانسانية و الّا لكان ذلك الشخص

من العجم لاينطق كما جرى على من مسخوا قردة و خنازير فانهم بقوا ثلاثة ايام يمشون على اربع و لاينطقون و كذلك الحال فى الشيطانية و السَّبُعيّة و العقلية و اضرب لك مثلا هو ان الجدار ليس فيه لنفسه نور و لا من شأنه ان يكون له نور من نفسه و لا بما اتّحدَ به (اى بصورة اتحد به ، يم) فاذا اشرقت عليه الشمس كان فيه نورٌ من الشمس فالنور هو ما اشرق عليه من الشمس لا غير فالنفس كالجدار و العقل كالنور المشرق عليه القائم به قيام ظهور و هو قائم بالشمس قيام صدور و هو منها و الشمس كالعقل الكلى و النفس ايضا من النفس الكلّية كذلك اى اشراق منها على الجدار الذى هو الجسم النامى و الحسّىّ الحيوانى الفلكى و المثالى و الهبائى و الطبيعى النورانى فان هذه الخمسة هى كالجدار للاشراق النفسى فافهم و قوله«تحشر اليها و تقوم بها عند البعث فى نشأة اخرى ، الخ» يريد انّ النفس تقوم بما اتّحد به من قبرها عند البعث يوم القيٰمة و هى نَشْأةٌ اخرى لا فى هذه النشأة يريد انّ النفس الانسانية لو انتقلَتْ الى الصُّورةِ البَهيميّة مثلاً فى هذه النّشأة الّتى فيها لاتّحدَتْ بها كان تَناسُخاً و امّا اذا انتقلت اليها فى نشأةٍ اخرى فلا بأس اذْ لَا تناسخ كذا قاله هو و غيره لانّهم لمّا قالوا بسبق الارواح على الاجسام فلمّا انتقلت الى الاجسام قيل لهم هذا تناسخ فلم يكن لهم جواب الّا اَنَّ التناسخ الممنوع منه وقوعه فى عالم واحد و نشأة واحدة و امّا اذا كانت فى نشأتين فلا محذور فيه و ممّا استدلّوا به حشر بعض النفوس فى الصور الحيوانية و ما اقرب دليلهم من المصادرة على انّ قولهم فى نشْأةٍ اخرى غير مسلّمةٍ فانّ كثيرا من العلماءِ اعترضوا على ما روى عنهم عليهم السلام انّ المؤمن اذا مات جعلت روحه فى قالب كقالبه فى الدنيا بانّ هذا تناسخٌ مع انه فى نشأةٍ اخرى و لم ينفع الجواب بنشأةٍ اخرى و انّما الجواب فى الصورتين واحد و ليس بنشأةٍ اخرى بل بانْ نقول القالب الذى جعلت فيه الروح هى الآن فيه و هو الثوبُ الثالث الذى ذكرناهُ قبل هذا فلمّا خرجت من الجسد خرجت بثوبها الذى هى الآن لَابسةٌ له و معنى ان الروح جُعِلت فيه انّها قُبِضت به و نقول فيما نحن فيه انّا ذكرنا انّ كل الحيوانات تشترك فى ثلاثة ارواح روح الشهوة و

روح المدرج و روح القوّة و المؤمن خاصة فيه اربعة ارواح الثلاثة و روح الايمان وَ بهذا تكون النّفس انسانيّة لانّ النفس الناطقة (اى الانسانية الشرعية، يم) لاتفارق روح الايمان و اذا لم تكن فيها روح الايمان فليست مخلوقة من النور اعنى النفس الكليّة و انما هى من النفوس الفلكيّة مع ما لبسَتْها من النفس الامّارة الّتى هى وجه الجهل الاوّل المعبّر بالماهية عنه[1] و هذه النّفس مقابلة للنّفس الانسانية لانّها من الثّرى كما انّ الانسانيّة من اللّوح المحفوظ و هذه الامارة اذ انتقل بها المؤمن كانت مطمئنّة و تكون اخت العقل كما مر ثم تكون راضية بقسم الله ثم مرضية لله تعالى ثم كاملة اذا اعتدل مزاجها و فارقت الاضداد كما تقدّم و قبل اطمئنانها تكون لوّامة او ملهمة و قبل ذا تكون ملهمة او لوّامة كما مرّ و قبل هذا هى كما برزت امّارة بالسوء و هى الّتى تتقلّب بالحيوانية الحسيّة الفلكيّة فى الصور كيف ما شاءت من صور كتاب الفجار و صورها الذاتية لها اما شيطانيّة و اما حيوانيّة بهيميّة و اما سبعيّة و اما مسوخية و ايّها غلب ميلها اليه حشرت فيها و النفوس الفلكية مركبها فى جميع صور المعاصى كما انها اى الفلكية مركب النفس الانسانية فى جميع صور الطاعات فاذا سمعت منا نقول ان النفس تحشر فى صورة شيطان او حيوان او سبع او مسخ فانا نعنى بها النفس الامّارة التى هى مقابلة للعقل فانها اذا محضت فى ميلها و اطلق صاحبها عنانها كانت هى النكراء و الشيطنة التى عناها الامام الصادق عليه السلام و هى شبيهة بالعقل فى التميز و ليست بعقل و ليست بالنفس الانسانية التى من اشراق اللّوح المحفوظ الّتى هى مركب العقل و انّما هى التى هى

---

[1] اعلم انه بعد ما خلق الله سبحانه الانسان الجمادى و استعد للنفس النباتية فاشرق عليه ذلك النفس و استعدت اشرق عليها النفس الحيوانية و اذا استعدت اشرق عليها النفس الناطقة بالكلام و هذه النفس كونية لها مادة و صورة فاذا تصورت بصور العقل اى تأييداته سميت بالناطقة القدسية الانسانية و هى حينئذ ظل النفس الكلية الالهية و اذا عصت و تصورت بصور الجهل صارت امارة بالسوء فهذه النفس لها هاتان الجهتان دائما الا انه تغلب جهة و تضعف اخرى فعند ضعف الامارة يحصل لها المراتب السبع الى ان تكمل فوجودها الشرعى من الكلية الالهية و ماهيتها الشرعية من الظلمة و النفس الشقية الشيطانية فلاتتقلب فى الصور البهيمية الا من حيث الماهية و لا فى صور الانسانية الا من حيث الوجود فافهم. كريم.

مركب الجهل و لذا قال تعالى ان هم الّا كالانعام بل هم اضلّ، و قال الباقر عليه السلام النّاس كلهم بهائم الّا قليل من المؤمنين و المؤمن قليل و المؤمن قليل و ليس الكلام فى الاية و الحديث على سبيل المجاز بل على الحقيقة و لكن بيانه مما يطول ذكره فالنفس الانسانيّة صورتها هذه الصورة الانسانيّة فاذا تخلق الشخص بطبيعة السَّبُعيّة مثلاً حتى انحصرت اعماله فى اعمال السباع او كان الغالب فى اعماله ذلك كان فى هذه الدنيا ذا نفْسَيْن نفس سَبُعيّة قويّة مؤيدة بالعمل بمقتضاها و نفس انسانيّة محجوبة عن مقتضاها لا تعلق لها بذلك الشّخص الّا بصورته الظاهرة الانسانية فاذا مات على هذه الحال و كان يوم الحشر و رجع كل شىء الى اَصْلِه سلبت عنه الصورة الانسانيّة بمتعلّقها من النفس الانسانية الّتى من شأنها الايمان لكنها كانت مغلوبة فحبست فى صورتها و لم يكن لها تسلّط على اصلاح شىء من البَدَنِ و ظهرت السَّبُعيّة بصورتها الباطنة فى ظاهر الشخص لمّا زالت عنه الصورة الانسانيّة و لم تكن النفس الانسانيّة محشورة فى صورة سَبُع ليحتاج فى دفع شبهة التناسخ الى انّها نشأة اخرى لان ما سوى المؤمن فليس بانسانٍ فى الحقيقة بل من الحيوانات الاربع اما شيطان و امّا مسخ كالقرد و الحيّة و العقرب و الخنافس و امّا حيوان كالفرس و الحمار و الثور و امّا سبع كالاسد و الهرّ و البازى و انما النفس المحشورة فى احدى صور الحيوانات هى النفس الامّارة الملعونة و هذه صورها فى الحقيقة لكنّه فى هذه الدنيا البس صورة الانسان لاجابته الظاهريّة و هى محلّ صور علّيين فاذا كان حيوانا فان كان ذلك فى الدنيا سلبت منه الصورة الانسانية الباطنة فاذا مات كذلك سلبت منه الظاهرة ايضاً و الحاصل كل ذى روح يحشر على صورة حقيقته لا على صورةٍ غيرها فاذا لم يكن مؤمناً لم يكن فى الحقيقة انْساناً و النفس الناطقة بالحقيقة لاتكون الّا فى المؤمن و لايحشر الّا فيها.

و قوله«و الّا لكان تناسُخا لا حشراً، الخ» يريد به تقرير ما قدّم من انّه لو كان فى النشأة الاولى لكان عودُهُ فى صورةٍ اُخْرَى تَنَاسُخاً لا حَشْراً وَ التَناسخ قد مَنعَ النَّقْلُ و العقل منه و انما الذى اثبته النقل و العَقْلُ هو الحشر و هو عودُ

الارواح الى اجسادها و حشرُهَا مع اَجْسَادِها و اقول انّما يكون كونها في صورةٍ غير صورته الظاهرة تناسُخاً اذا كانت الصورة المنتقل اليها اجنبيّةً من المنتقل و اما اذا كانت صفةً له و هى هيئته و من هيئة اعماله خلقت فلايكون تناسخاً سواء كان فى نشأة واحدة كما اشار اليه تأويل قوله تعالى بل هم فى لبس من خلقٍ جديدٍ ام فى نشأتين فان الشخص فى هذه الدنيا يخلع صوراً و يلبس صوراً اذا نَمَّ بين الناس لبِسَ صورة العقرب او الحيّة و اذا اشتهى الشهوة المنهىّ عنها شرعاً لبس صورة خنزيرٍ او حيوانٍ و اذا غضِب لمحرّم لبس صورة سَبُعٍ و اذا ترك الغضب و اخذ فى النميمة خلعَ صورة السبع و لبس صورة العقرب و هكذا و اذا خلع صور كتاب الفجّار و رَجَع الى ما امر الله كما اَمره تعالى لَبِسَ صُورةَ الانسان و هى صور كتاب الابرار و لايزال هكذا حتّى يأتيه الموت فأيَّ صورةٍ قبَضَهُ عَلَيْها حُشِر عَلَيْهَا و هو قوله تعالى و جاءَتْ سكرةُ الموتِ بالحقّ ذلِك ما كنتَ منْه تَحيدُ ، و امّا الحشر فلايرتابون فيه الّا انّ حشر الأرواح قام عليه الدليل العقلى و النقلى عندهم و امّا حشر الاجساد فلم يثبتوه الّا من النقل و قالوا ان العقل لايدل عليه و نحن قد اشرنا اليه من جهة العقل و يأتى فى محلّه انشاء الله تعالى بحيث يكاد يصل الى حدِّ الضرورة من جهة العقلِ.

قال : فالانسان فى هذا العالم بين اَن يكون مَلكاً او شيطانا او بهيمةً او سبُعاً و يصير ملكاً ان غلب عليه العلم و التقوى او شيطاناً مَريداً ان غلب عليه المكر وَ الحيلة و الجهل المركب او بهيمة اِن غلبت عليه اثار الشهوة او سَبُعا ان غلبت عليه آثار الغضب و التهجّم فان الكلب كلبٌ بصورته الحيوانيّة لا بمادته المخصوصة و الخنزير خنزير بصورته لا بمادّته و كذا سائر الحيوانات التى بعضها تحت صفات النفس الشهويّة على اقسامها كالبغال و الحمير و الشاة و الدبّ و الفارة و الهرة و الطاووس و الديك و غيرها و بعضها تحت صفات النفس الغضبية كالاسد و الذئب و النمر و الحيّة و العقرب و العقاب و البازى و غير ذلك.

اقول : يريد انّ الانسان بما هو انسان متردِّد فى هذا العالم اى عالم الدنيا

عالم التکلیف بین ان یکون ملکاً بسبب اعماله الصالحة او شیطاناً بسبب اعماله الطّالحة او بهیمةً بسبب غلبة شهوته او سَبُعاً بسبب شدّة غضبه فیصیر ملکاً ان غلب علیه العلم المقرون بالعمل و اتّقی اللهَ و آمنَ به و عمل صالحا و اتّقی نفسه فلم یُمَکِّنها من شهواتها و اتّقی الناس بان عمل معهم ما یحبّ ان یعملوا معه او یصیر شیطانا مَریداً انْ غلب علیه فی اعماله المکر و الکید و العناد و الحیلة و الخدیعة و الاستهزاء و السّخریّة و الکسل عن الطاعات و المبادرة الی المعاصی و الجهل المرکّب بان یدّعی ما لیس له و لا معه او یصیر بهیمة ان غلبت علیه فی اعماله و احواله آثار الشهوة (علی خلاف محبة الله و رضاه و الا فلاتکون ذلك من صفات البهائم و کذلك فی الغضب، کریم) من حب النکاح و النسل و المال و الجاه و الاکل و الشرب و اللباس اَوْ یصیر سَبُعاً ان غَلَبَتْ علیه آثار الغَضب و الجراءة و التهجّم و البطش و الامر فیما ذکر کما ذکرنا لك انّ النفس المنتقلة فی هذه الصور المخالفة للانسانیّة باعمالها المخالفة لِمُرادِ الله سبحانه هی النّفس الامّارة مع مرکوبها من النّفس الحیوانیة الحسیّة الفلکیّة لا النفس النّاطقة القدسیّة فانّ هذه لاتفارق روح الایمان الّا لَمَماً ثم ترجع اِلَیْهَا روح الایمان.

و قوله «فانّ الکلب کَلْبٌ بصورته الحیوانیة لا بمادّته، الی قوله و غیر ذلك» یرید انّ النفس و ان کانت اِنسانیّةً لکنها حین لَبِست الصورة الاخری کان ذلك الشخص علی حسب مقتضی تلك الصورة و ان کانت النفس انسانیّة لان الکلب النّابح المعروف لم‌یکن کلباً بحصّته الحیوانیة و انما هو کلب بفصله الذی هو صورته اعنی النّابح اقول نحن نقول بموجب هذا و لکن المادّة الّتی فی الکلب حال تعلق صورته بها لیست بصالحةٍ للفرس الصاهل لانّ الحصّة قبل تعلق الفصل بها تصلح لکل منهما لانّها مادة جنسیة و بعد التعلق کلّ واحدة مادة نوعیّة لا جنسیّة و لاتکون المادة نوعیّة لغیر نوعها مع انّا نسلّم لهم تساوی الحصص النوعیة فی الجنس و لانسلّم لهم انّ حیوانیّة النفس الناطقة حصّة من جنس حیوانیة الصّاهل و النابح نعم حیوانیة النفس الامّارة حصة من حیوانیة

الصاهل و النّابح و الزائر و غيرها و انسانيتها ميتة[1] بمعنى انّ الآمّارة هى الجوارح القابلة للتّعليم مما علّم الله العقول فاذا تعلّمت جعل الله لها نوراً انسانيّا تمشى به فى الناس و كذا سائر الحيوانات اى مثل الكلب و الخنزير فى كون كلٍّ منهما بصورته لا بمادته سائر الحيوانات التى بعضها تحت صفات النفس الشهويّة على اقسامها كل واحدٍ بصورته الخاصّة به من الشهوة فان منها ما يكون معظم شهوته فى النكاح و منها فى الاكل و الشرب و منها فى اللباس و منها فى الجاه و التكبّر و الاستيلاء و الفخر و بعضها يدخل تحت صفات النفس الغضبيّة كالاسد و الذئب و النمر و الحيّة و العقرب و العقاب و البازى و غير ذلك على اختلاف اخلاقها كما هو مذكور فى طبائع الحيوانات و المراد ظاهر مما تقدّم.

قال: فبحسب ما يغلب على نفس الانسانِ من الاخلاق و الملكات يقوم يوم القيٰمة بصورةٍ مناسبةٍ لها فيصير انواعاً كثيرة فى الاخرة كما نطق به الكتاب الالهى كقوله و يوم يحشر اعداء الله الى النار فهم يوزعون و قوله و يومئذ يتفرّقون و على ما ذكرنا تحمل ايات المسخ فى القرءان كقوله و ما من دابة فى

---

[1] اعلم ان للانسان المعروف نفسا يمتاز بها عن ساير الحيوانات فانه ينطق و ساير الحيوانات لاتنطق فتلك النفس الناطقة هى حقيقة الانسان و هى مركبة من مادة و صورة و هى حية و حيوتها من الملكوت و حيوٰة ساير الحيوانات من الافلاك ممازجة بالنباتيات فليست النفس الناطقة من حصة من جنس حيوانية ساير الحيوانات نعم مركوبها حيوان معتدل من جنس ساير الحيوانات صالحة لان تتأدب باداب العقل و النفس الانسانية التى هى اخت العقل اذا تأدبت تكون كلباً معلماً صيده حلال يصيد من السماوات و الاحياء و يذكر الانسان عليه اسم الله و يجوز له الاكل من صيده و هذه النفس غير الناطقة القدسية الملكوتية اذ هى بنت العقل فالناطقة التى فى الانسان الظاهرى اما ان تتبع العقل و تتصور بصورته و تكون حينئذ انسانا بمادتها و صورتها و اما ان تتبع الجهل فتتصور بصور الحيوانات و تكون كالبهايم فاذا صارت على صورة البهايم تكون امارة و وجه الجهل و مع ذلك لاتكون من جنس ساير الحيوانات فانها ملكوتية و الحيوانات ملكية و محشرها فوق محشر الحيوانات فقوله اعلى الله مقامه ان حيوانية النفس الامارة حصة من حيوانية الصاهل الخ ، اما اراد به حيوانية مركوب الامارة كما قال انفا ان المنتقلة النفس الامارة مع مركوبها او اراد بالصاهل و النابح و الزاير الملكوتى فان النفوس الملكوتية تتصور بهذه الصور و تسمى بهذه الاسماء او اراد انها حصة من حيوانية هذه الحيوانات فى الظهور او فى التسمية و المجاز كما جوز سابقا بالجملة لا بد فيه من ارتكاب تأويل فان الكفار يحشرون يوم القيٰمة فى محشر الاناسى الظاهر و الحيوانات لاتحشر معهم نعم فى عالم النفوس الناطقة القدسية من سماواتها و من كرسيها و النفس الامارة من الصخرة و السجين و لاتقبل لو خليت و طبعها الا صور الحيوانات و هى اذا امنت صارت اخت العقل و التى من الكرسى بنته و هما وجود و ماهية فافهم. كريم.

الارض و لا طائرٍ يطير بجناحيه الّا امم امثالكم و ايات اخرى كقوله يوم تشهد عليهم السنتهم و ايديهم و ارجلهم بما كانوا يعملون و كقوله يا معشر الجنّ قد استكثرتم من الانس و كقوله و اذا الوحوش حشرت و قول الصادع صلّى الله عليه و اله يحشر الناس على صور اعمالهم و فى رواية على صور نيّاتهم و فى رواية يحشر بعض الناس على صورةٍ تحسُنُ عندها القردة و الخنازير و الى هٰذا يأوّل كلام افلاطون و فيثاغورس و غيرهما من الاوّلين الذين كانت كلماتهم مرموزة و حكمتهم مقتبسة من مشكوٰة نبوّة الانبياء عليهم السلام».

اقول: قوله «فبحسب ما يغلب على نفس الانسان من الاخلاق و الملكات يقوم يوم القيٰمة بصورة مناسبة لها يريد ما تقدّم و قد عرفتَ ما نريد نحنُ من ان النفس المتصوّرة بالصور المذكورة ليست هى النفس الانسانية الناطقة فان هذه لاتفارق روح الايمان و انما المتصوّرة بتلك الصّور القبيحة انما هى النفس الامّارة و الصور المذكورة على اختلافهٰا و تعدّدِها صوَرها لا انّها مناسبةٌ لها لان الامّارة مادة صالحة لان تلبس كل واحدةٍ من صور المعاصى المرسومة فى كتاب الفجّار سجّين باعمالها الّتى هى حدودُ صُوَرِها فيكون المَحْشُور من تلك المادة و تلك الصّور فهو كلب او خنزير او حمار او سبع او قرد و انّما كَانَ ناطِقاً و مميّزاً لان مادّته من الامّارة التى هى مقابلة لِعَقْلِ الانسٰان و العقل اعطاه الله جنودا كما هو مروى على ما فى الكافى و غيره فقال الجهل يا رب انك قد قوّيته بجنود و انا ضدّه فقوّنى فقوّاه بجنود ضدّ جنود العقل و هذه النفس الامّارة من الجهل فهو ناطق لصلوحه للانسان بان يكون اخاً لعقله و يَصْلح وجهه الذى هو النفس الامارة ان تكون اختا للعقلِ و من شأن الصلوح النطق و التميز.

و قوله «فيصير انواعا كثيرة» يريد انّ الانسان بعد ان كانت جميع افراده داخلة تحت نوع واحد و هو الحيوان الناطق كان باعماله الباطلة التابعة لهوى نفسه خاصة انواعا كثيرة كالشياطين و الكلاب و الخنازير و القردة و الحيوانات و السّباع ، و لقد كنتُ فى اوّل امرى مقبِلا على شأنى منقطعا عن الخلق فى اغلب احوالى و كنتُ ارى فى المنام اموراً عجيبة و بياناتٍ لما اشكل علىّ فى

اليقظة لا اكادُ أُحصيها لا يخالف منها شيء شيئا من الامور المنقولة و المعقولة و قد اتت بلدنا امرأة من العامّة فاجرة ذات علمٍ و قد تولّعَتْ بها الزناة حتّى ماتت في بلدنا و كانت جميلة الصورة فرأيتُ في المنام مقبرة فيها قبور يفور منها الشرر و الدخان و رأيت بعض الرجال فيها امواتا غير مقبورين بل هم جِيَفٌ مرميّة و اجسامهم عظيمة و هي مفتولة كالحبال و الخيوط بصورٍ تذهل من قبحها العقول و رأيتُ تلك المرأة الفاجرة و كان اسمها حسناء جيفة عند تلك القبور غير مقبورة و هي في صورة فرس عظيمة قبيحة المنظر لا يكاد الناظر اليها يملأ عينه منها لقبحها و ذلك لمّا كانت الفرس الغالب عليها شهوة النكاح جدّا كما ذكره العلماء و الحكماء في خواصّ الحيوانات و كانت تلك المرأة بهذه الحالة كانت بصورة الفرس قد عظّم جرمها للنار اَسْتجيرُ بالله من النار مع اني رأيتُ المرأة في صغري و وقت رؤيتي لها بعد اقبالي و لكن قبل علمي بطبع الفرس و بالجملة كل شخص يحشر على صورته و صورته ما قبل من الصانع صنعه عليها و ذلك القبول هو الاعمال و هو قوله صلى الله عليه و اله يحشر الناس على صور اعمالهم لانها هي صورهم الذاتية و قوله كما نطق به الكتاب الاِلٰهي كقوله و يوم يحشر اعداء اللهِ الى النار فهم يوزعون و معنى يوزعون قال القمي في تفسيره يجيئون من كل ناحية و قال الباقر عليه السلام يحبس اوّلهم على اخرهم يعني ليتلاحقوا و ليس في هذه الاية دلالة على شيء ممّا ذكر و انّما توهّم انها تدلّ على تنويعهم و ليس كذلك.

و قولُه«و قولِه و يومئذٍ يتفرّقون» و المراد من الاية ان اهل الجنة يحشرون اليها و اهل النار يحشرون اليها كما دلت عليه الايات بعدها لكنه اوّل التفرّق على اختلاف الصور و الانواع و لا فائدة في الكلام عليه.

و قوله«و على ما ذكرنا» يعني من حشرهم في صور اعمالهم تحمل ايات المسخ يعني الايات التي ظاهرها المسخ في القرءان انما المراد منها حشرهم في صور اعمالهم كقوله و ما من دابّة في الارض و لا طائر يطير بجناحيه الّا امم امثالكم يريد ان ظاهر الاية ان كل دابة تدب في الارض و كل طائر يطير

بجناحيه كانوا من بنى ادم كما هو ظاهر **امم امثالكم** لكنهم مسخوا دوابّ و طيراً و لمّا ثبت بطلان المسخ كان المراد بالامم و الامثال كونهم دوابّ و طيراً يوم القيٰمة حين يحشرون فى صور اعمالهم فمنهم غداً عقبان و رخم و منهم خَيْلٌ وَ بِغَالٌ و حمير و منْهم قردة وَ خَنَازير و اَفْيَال و منهم سباع و ذئاب و ليس المراد من الاية ما توهّمه بل المراد منها اَنّ كُلّ دابّة فى الارض و كل طائرٍ اُمَمٌ جرى فيهم عدل الله بان ندبهم الى ما فيه صلاحهم من التكليف و ارسل اليهم نذراً من نوعهم لان كل نوع من الحيوانات امّة بنص القرءان **و ان من امةٍ الّا خلا فيها نذير** بنصّ القرءان و ماارسل سبحانه رسولاً الى امة من الامم **الّا بلسان قومه ليبيّنَ لهم** بنصّ القرءان و ان كل امّة من الامم تحشر الى ربّها فيحاسبها فيقتصّ للجمّاءِ من القرناء و ليس فى خصوص هذه الاية ما يوهم المسخ كما توهمه المصنّف الّا اذا اَوّلَهَا بهذا التّأويل البعيد ثم يحتاج الى تأويلٍ تأويله بما ذهب الَيْه و ليس هذا طريق التّأويل انّما يصح التأويل فيما يكون ظاهر الاية يوهم المسخ فيصرف ظاهرها الى معنى صحيح و امّا هو فقد صرف ظاهرها الصحيح الى تأويله الغير الصحيح ثم حمله على معنى غير صحيح .

و قوله«و آيات اخرى كقوله **تشهد عليهم السنتهم و ايديهم و ارجلهم بما كانوا يعملون**» فيه ما فى ما قبله فان ظاهر هذه الاية ليس فيه ما يحتمل مدّعاه و انما المراد انهم يُختم على افواههم فلاينطقون كما قال تعالى ثم تشهد عليهم جوارحهم **و امّا** انه انما شهدت عليهم جوارحهم لانهم كانوا من نوع العُجْم الصمّ البكم من الحيوانات فهو تأويل بَعيد بعدَ قوله تعالى **اليوم نختم على افواههم و تكلمنا ايديهم و تشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون** .

و قوله«و كقوله **يا معشر الجنّ قد استكثرتم من الانس**» فكذلك ليس فى هذه الاية دليل على مدّعاه و لا شاهد لِمٰا رءاه و انّما المراد منها هو ما فى الاية الاخرى قوله تعالى **و انه كان رجال من الانس يعوذون برجالٍ من الجنّ فزادُوهم رهقا** و ذلك كلّ ما توهّم بعض من الانس او اعتقدوا فى الجن بانهم يضرّون او ينفعُونَ زادُوا فى اغوائهم **و امّا** تأويلها بان الجنّ قد اغووا كثيراً من

الانس حتّى اطاعوهم فيحشرون على صور الجنّ من تفسير ظاهر الظّاهر فهو غير صحيح لانه و ان انطبق اخذ كثرة الجنّ بهم على تفسير ظاهر الظاهر الّا انه يلزم منه ان كل منْ اغوته الجن حتى خرج بطاعتهم عن اصحاب اليمين يكون من الجن لا غير ذلك و ليس كذلك فالاولى عدم تأويلها على مدّعاه.

و قوله«و كقوله و اذا الوحوش حشرت» مثل ما مضى اذ لا دلالة فى الاية على مُدّعاه و انما تدلّ على ان الوحوش تحشر و لو ثبت فى السنة او فى الكتاب عدم حشر الوحوش جاز له تأويلها بانّ المراد بالوحوش العصاة من بنى ادم لكن الامر على العكس فلايَصح تأويله و امّا الايات التى تصلح شاهداً له فهى كثيرة لكنه لم يذكر منها شيئا و هى مثل قوله تعالى افلم يهد لهم كم اهلكنا قبلهم من القرون يمشون فى مساكنهم انّ فى ذلك لاياتٍ لاولى النّهى فان له ان يأوّلها بكَوْنِ ضميرِ الجمع فى يمشون يعود الى المهلكين من القرون فانهم الآن حيات و عقارب و خنافس و فيران يمشون فى بيوت المخاطبين فيحمل ما يوهم المسخ على انهم كذلك الآن مستورون تحت غطٰاء الصورة الانسانية و يوم القيٰمة يكشف عنهم الغطاء و مثلها فيما روى عن الصادق عليه السلام انه سئل عن العقرب و الخنفس و الحية فقال ان الله يقول اَولم يهدِ لهم كم اهلكنا من قبلهم من القرون يمشون فى مساكنهم ان فى ذلك لايات افلايسمعون اخرجوا من النار فقال لهم الله كونوا نِشْنيشاً ﻫ، نقلتُه بالمعنى و مثل قوله ان هم الّا كالانعام، اولئك كالانعام بل هم اضلّ، متاعاً لكم و لأَنْعامِكم و امثال ذلك فانّها هى التى يمكن الاستدلال بها على المدّعى فى تأويلها.

و امّا قوله«و قول الصادع صلى الله عليه و اله يُحشر الناس على صور اعمالهم و فى رواية على صور نيّاتِهم و فى رواية يحشَرُ بعض النّاسِ على صورةٍ تحسُن عندها القِرَدةُ و الخنازير» فهو صريح فى المدّعى.

و قوله«و الى هذا يَؤُل كلام افلاطون و فيثاغورس و غيرهما من الاوّلين الّذينَ كانت كلماتهم مرموزة و حكمتهم مقتبسة من مشكوٰة نبوّة الانبياء عليهم السلام» يشير به الى ما نقل عنهم و مثله و اما كون كلامهم مقتبس من مشكوٰة

النبوّة فصحيح و لكنه وقع فيه التّغيير من وجوه ثلاثة:

الاوّل ان احدهم اذا قرأ على نبى من الانبياء عليهم السلام انفرد و اخذ يفرّع فروعاً فقد يقع الغلط فى تلك الفروع لانه ليس بمعصوم و لا مسدّد من الله كالنبى عليه السلام.

الثانى ان كتبهم كتبوها باللغة السريانية و غيرها و المعرِّبون لها منهم من يفسّر كل كلمة بمعناها العربى لا كل كلامٍ و تكون الترجمة مخالفة للاصل كما لو فسّر فى اللغة الفارسية قسم بُخُرْ فقال قسمٌ يعنى يمين و بُخُرْ يَعْنى كُلْ فانّ المعنى يبطل لانّ التّرجمة كانت مخالفة للاصل اذِ الأصْل احلف و الترجمة كُلِ اليمين و لوْ فسّرَ الكَلَام بكَلَامٍ لَصحَّ المَعْنَى فمن هذا و مثله يقع الغلط و الخَطاء.

الثالث انّ الحكماء فى غالب اقوالهم يستعملون الاشارات و الرموز و اللوازم البعيدة و لايكاد يفهمها الّا مَن كان طبيعته من نحو طباعهم و خاض فى علومهم و ربّما يكون المترجم لايفهم مرادهم فيكتب بخلاف مرادهم كما قالوا بان العقل مجرّد ففهم كثير منهم و منهم المصنّف ان العقل لا مادة له اصلاً و انه بسيط الحقيقة فهو كلّ الاشياء كما ذكره فى اوّل كتابه المشاعر و مرادهم انّ العقل مجرد عن المادة العنصريّة و المدّة الزمانيّة لا انه مجردٌ عن مطلق المادة و الدليل على انّ هذا مرادهم انهم قالوا اوّل ما خلق الله العقل فدلّ كلامهم هذا على ان العقل ممكن و قالوا كل ممكنٍ زوج تركيبى فاذا كان مركّبا كان غير بسيط الحقيقة و انما مرادهم بالتجرد ما قلنا فمن مثل هذا يكثر الغلط بل قد يحصل الغلط من تحريف الكُتَّابِ فى الاصل او الترجمة و لاجل ذلك و مثله قد يخالف قولهم قول الانبياء عليهم السلام و حيث جهل كلام الانبياء عليهم السلام فالمميّز للموافق لكلامهم عليهم السلام و المخالف هو الكتاب و السّنة لا غير و لاجل هذا ترانا لانكاد نجدُ قولاً من كلام المصنّف و امثاله موافقاً حتى انّ من لم يفهم ربّما توهّم انّا نتعمّد الردّ عليهم و انا اعوذ بالله اَنْ اَكُونَ من الجاهلين و اَسْئل الله العالم بسرّى و جهرى اَلّا يَكِلَنى اِلَى نفسى و لا اِلى اَحدٍ سواهُ.

قالَ: و الّذى يذكر فى كتب الحكمة الرّسميّة انّ شيئا واحداً لايكون

صورة لشيءٍ و مادة لشَيْءٍ آخرَ انّما يتمّ بحسب نشأةٍ واحدة و فيما لا تعلّق له اصلاً بمادّة جسمانيّةٍ فان النَفْسَ المتعلّقة بالمادة من شأنها ان تتصوّر بصورةٍ بعد صورة و تتّحد بها و ايضاً الصورة الحسّيّة مع كونها صورة لمادّة جسمانيّة بالفعل فهى معقولة بالقوّة و نحن قد اقمنا البرهان على ثبوتِ الحركة الجوهريّة فى جميع الطبائع المادّيّة وَ النفس الانسانيّة اسرع المكوّنات استحالة و انقلابا فى الاطوار الطبيعية و النّفسيّة و العقليّة و هى فى فطرتها التكوينيّة نهاية عالم المحسوسات و بداية عالم الروحانيات و هى باب الله الاعظم الذى يؤتى منه الى الملكوت الاعلى.

اقول: ما ذكروه لا يصحّ لا بحسب نشأة واحدةٍ و لا فيما لا تعلق له اصلاً بمادة جسمانية بل يكون الشيء ركناً لمعلوله اى مادة له و صورة لعلته بل كلّ الاشياء كذلك من فوق الدرّة الى ما تحت الذرّة فانّ النور الاول الذى هو اوّل فائض من فعل الله صورة لفعل الله تعالى مثل ضرباً بسكون الراء فانه صورة لضرب بفتح الراء و هذا النور الذى هو صورة لفعله تعالى مادة لعقل الكلِ و صورة العقل الارض الجرز و البَلد الميت و العقل صورة للنور المذكور و مادة للنفس و الصورة النّوعيّة صورة الخَشب و مادة السرير و صورة وجهك المنفصلة اى الاشراقية صورة وجهك و مادّة للصورة التى فى المرءاة بل كل الاشياء اعراض لِعِلَلِها و معروضات لمعلولاتها لا فرق بين ذلك فى نشأة واحدة كما قلنا فى الخشب و السرير و الصورة فى المرءاة او غيرها و لا بين ما لا تعلّق له بالمواد الجسمانية كعقل الكل بالنّسبة الى النور الذى تنوّرت منه الانوار صلى الله على محمد و اله و بالنسبة الى النفوس او غير ذلك و انما اشتبه ذلك عليهم حيث وَجدوا زيداً ذاتاً متقوّمةً بنفسِها استبعدوا ان يكون صفة و عرضاً و ذلك لعدم معرفتهم بفعل الله اذ لو عرفوا ان فعل الله سبحانه ذاتٌ قائمة بنفسها بالنسبة الى ما سواها من الخلق و ان تذوّت جميع الذوات انما هو شعاع تذوّتِها و انّما يقال ان فعل اللهِ و مشيّته عَرض بالنسبة الى ذات الحق عز و جل اذ ليس شيء بحقيقة الشيئيّةِ الا هو تعالى و مشيّته شيء به لا بنفسها و الخلق شيء

بمشيّته لَا باَنْفُسِهِمْ.

و قوله «فان النفس المتعلّقة بالمادة من شأنها ان تتصوّر بصورة بعد صورةٍ و تتّحد بها» بَناه على نفيه لكون شيء واحدٍ لايكون صورة لشيءٍ و مادة لشيءٍ اخر و قد قدّمنا ما سمعتَ فی النفس من انّها من الملكوت و لاتتعلّق بنفسها بالموادّ الجسمانيّة و انّما تتعلّق اَفْعَالُها بالموادّ بواسطة الطبائع النورانية و الهبائيّة و المثاليّة و الفلكيّة لان النفس من حيث ذاتها من المفارقات فكيف تتعلّق بالموادّ و من ان المتقلّب فی الصور ليس هذه التی هی بنت العقل و انما هی الامّارة التی لو صلحت كانت اخت العقل لا بنته نعم لو صلحت هذه الامّارة اتّحدت[1] بتلك.

و قوله «و ايضا الصُّورة الحسّيّة مع كونها صورةً لمادّة جسمانيّة بالفعل فهی معقولة بالقوّة» اَمّا انّ الصورة الحسيّة صورة للمادة الجسمانية فظاهر اذ لا معنی لمحسوسيتها الّا لقيامها بالمادة الجسمية قيامَ عروضٍ او قيامها بالصّورة العارضة قيام صدور و بمحلها قيام ظهور كالصّورة فی المرءاة و لكن هذا لا كلام فيه و انّما الكلام فی كونها معقولة بالقوّة فانّا لانسلّم انّها معقولة لتكون المحسوسة نفسُها معقولةً و انّما المعقول معناها اذِ العقل لايدرك بذاته الصور و ان كانت جوهريّة كالنفوس و انما يدرك ذلك بواسطة الوَسائط الّتی بينه و بين ما يدركه اذا كان تحت رتبة المعانی و اِنْ ارادَ بالمعقولة المتخيّلة فالخيال انّما يدرك صورة ما انتزع له الحس المشترك من الصّور سواء كانت المنتزعة من مادة ام من صورةٍ فالذی يدرك الخيال من الصورة المحسوسة صورتها لا انها بنفسها تصعد حتی تكون معقولة و لا انّ العقل ينزل حتی يكون من الحواس الظّاهرة و كأن المصنّف نسی كلامه السّابق فی الحواس الظاهرة ان المدرَك من المرئی ليس هو الصورة الظاهرة و انما تدركه النفس بصورة ملكوتية مماثلة

---

[1] قوله اعلی الله مقامه اتحدت هو اتحاد الصفة لا اتحاد الذات و الممازجة او الاستحالة فانما هو اتحاد الصفة يعنی يصير صفة الامارة صفة المطمئنة نورانية طيبة صالحة فلايشتبهن عليك فان رطنهم لايعرفه الا ولد بطنهم. كريم.

للمحسوسة مع ان النفس انزل رتبة من العقل فهلّاقال هناك ان المحسوسة تكون مدركة للنفس بالفعل بعد اَن كانت بالقوّة كما قال هنا او قال هنا انّ الصورة الحسيّة يدركها العقل بصورة مماثلة لها من عالم الملكوت.

و قوله«و نحن قد اقمنا البرهان على ثبوت الحركة الجوهريّة» يريد انّه اذا ثبتت الحركة الجوهرية بان يكون الجوهر بنفسه يترقى من رتبته الى ما فوقها و هكذا صاعداً كانت الصورة الحسّية مع ارتباطها بالمادة صورة عقليّة و نحن قد قلنا له فهلّاقلتَ فى الصورة المرئيّة كذلك على ان الحركة الجوهريّة انّما تتحقق فى نوعها فان الجوهر المعدنى لايترقى حتى يكون جوهراً نباتيّا و النباتى لايكون حَيَوانيّا نعم المعدنى يترقّى فى الرتبة المعدنية كأن يترقّى من الصخرية الى الزجانية (الزجاجية ظ) و من الزجاجيّة الى البلّورية و من البلّوريّة الى الالماسيّة و كذلك النباتى يترقى فى الرتبة النباتية و هكذا و **امّا قوله تعالى و الله انبتكم من الارض نباتا** فليس المراد منه انّ النفوس الملكوتية و العقول الجبروتية تكوّنت من التراب و المعدن و النبات كما توهّمه مَن لم يعرف ذلك من كلام ائمة الهدى عليهم السلام و انّما انزلها الله سبحانه من شجرة المزن و وقعت على النبات و البقول و سرت فى صفو النبات الذى تتكون منه النطْفة الظاهرة الحاملة فى غيبها للنطفة الباطنة و ترقّت النّطفة الظّاهرة النباتيّة فى رتبة النبات علقة ثم مضغة ثم عظاما ثم كساها تعالى لحماً و النطفة الملكوتية الناطقة غيبٌ فى النباتيّة فى اطوارها هذه فاذا كسيت لحماً و تمّت فى بَشرِها و شعرها ظهرت الكامنة فى غيب النباتية و هذا الظهور هو الذى سمّاه امير المؤمنين عليه السلام **بالولادة الجسمانية** و ذلك اذا تم لها اربعة اشهر و هذا معنى قوله تعالى **و الله انبتكم من الارض نباتا** فهذا معنى حركة الجوهر انه يترقى فى رتبة نوعه لا غير فلاتكون الحسّية معقولة كيف و المصنِف انكر كون الماديّات معقولة فى باب اتحاد العاقل بالمعقول و جعل المادّية معقولة بالتبع لصورتها العقليّة فى حق الواجب تعالى فلاتقل انها ليست معقولة بالذات حال مادّيتها فاذا ترقت عُقِلت بالذات لان الواجب تعالى لايصح هذا فى شأن ادراكه للاشياء اذ لَيْس له حالتان

كالمخلوق.

و قوله «و النفس الانسانيّة اسرع المكوّنات استحالةً و انقلاباً في الاطوار الطبيعية و النفسيّة و العقليّة» فيه كما قلنا ان المُتَطوّرة هي الامّارة لانها نشأت من نفس العالي و بعدت منه حسداً الى السفل فشأنها التقلّب في اطوار السافلين من صور الحيوانات و الشياطين و لاجل كونها من نفس العالي كانت هيئتها تشابه هيئته فلاجل هذه المشابهة قد تقبل تعليمه فاذا تعلّمت مما علّمه الله كانت اخته و الّا ردّت الى اسفل السافلين.

و قوله «و هي في فطْرتها نهاية عالم المحسوسات و بداية عالم الروحانيات» ليست نهاية عالم المحسوسات و لا بداية عالم الروحانيات لان نهاية عالم المحسوسات و بداية عالم الروحانيات عالم المثال و امّا النفس الانسانية فهي وسط عالم الروحانيات لانّ تحتها من الروحانيات الجوهر الهبائي و الطبيعة النورانية و فوقها الارواح و العقول.

و قوله «و هي باب اللهِ الذي يؤتى منه الى الملكوت الاعلى» يدلّ على توسّطها لانها باب الملكوت الاعلى فهي من الملكوت الاوسط كما قلنا و هذه صفة النفس الانسانية لا النفس المتقلّبة في صور المركبات الخبيثات المسخوطات كما قال جعفر بن محمد عليهما السلام.

قال: و فيها ايضا من كل باب من ابواب الجحيم جزؤ مقسوم و هي السدّ الواقع بين الدنيا و الاخرة لانها صورة كلّ قوة في هذا العالم و مادّة كل صورة في عالم اخر فهي مجمع بحْرَي الجسمانيات و الروحانيات و كونها اخر المعاني الجسمانية دليل على كونها اول المعاني الروحانية فان نظرتَ الى جوهرها في هذا العالم وجدتها مبدأ جميع القوى الجسمانية و مستخدم سائر الصور الحيوانية و النباتية و ان نظرتَ الى جوهرها في العالم العقلي وجدتها في بداية الفطرة قوّة مَحْضةً لا صورة لها في عالم العقل.

اقول: في النفس بقولٍ مطلقٍ كل بابٍ من ابواب الجحيم لانها فيها باب العلم و باب الوهم و باب الخيال و باب الفكر و باب الحيوة و باب العناصر

سادس الابواب و هی (ای النفس) الباب الاعظم السّابع فیه ثلاث طبقاتٍ الفلق و هو جُبٌّ فی جهنم اذا فتح اسعر النار سعراً و هو اشدّ النّار عذاباً و صَعُود و هو جبل من صفرٍ من نار وسط جهنم و اثام وادٍ من صفرٍ مذابٍ یجری حول الجبل فهو اشدّ النار عذاباً.

فالباب الاول (العناصر) الجحیم.

و الثانی (الحیوٰة) لظی.

و الثالث (الفکر) سقر.

و الرابع (الخیال) الحطمة.

و الخامس (الوهم) الهاویة.

و السادسة (العلم) السعیر.

و السابعة (النفس) جهنم.

و ابتداء العدد علی هذا الترتیب من باب العناصر لانّه الاول و الثانی الحیوٰة و هکذا صاعداً علی الترتیب و فیها سبعة ابواب من النعیم جَنّة الفردوس (النفس) و جنة العالیة (العاقلة) و جنّة النّعیم (العالمة) و جنّة دار المقامة (الواهمة) و جنة الخلد (الخیال) و جنّة المأوی (الفکر) و جنّة دار السّلام (الحیوٰة) فان عمل بطاعة الله کانت تلك الابواب ابواب الجنان و ان عمل بمعصیة الله کانت تلك الابواب ابواب النیران.

و امّا الجنة الثامنة و هی جنّة عدن (العقل) لیست بابا فی النفس و انّما هی باب فی العقل و هو مطیع لله و لایعصیه ابداً فلهذا لایکون باباً من النیران و من ثَمّ کانت الجنان ثمانی و النّیران سبعاً و لکلٍّ من ابواب النیران السبعة حظیرة و هی ضحضاح من نار کلّ حظیرة تسمّی باسم اصلها نسبتها الی اصلها نسبة الواحد الی السبعین فی ضعف العذاب و شدّته و لکل باب من ابواب الجنّة السّبعة حظیرة و هی جنّة خُلِقت من ظلّ اصلها نسبتها فی النعیم الی اصلها نسبة الواحد الی السبعین و نیران الحظائر لعصاة المؤمنین و جنّات الحظائر لثلاث طوائف مؤمنی الجنّ و المؤمنین من اولاد الزنا الی سبعة ابطن و المجانین الذین

لم يقع عليهم تكليف و ليس فى اَهاليهم احد من اهل الجنّة ليشفعوا فيهم و اما الجنّة الثامنة جنة عدن فلا حظيرة لَها و انت قد علمتَ ما قلنا فى النفس .

و **قوله**«وَ هى السدّ الواقع بين الدنيا و الاخرة» اى و النفس هى السّدّ اى البرزخ المضروب بين الدنيا لما تضمّنَتْ مِن صور جميع القوى اى الدّواعى النفسانية التى تتجسَّدُ الى مَوادِّها فى الاخرة و هو قوله لانّها صورة كلّ قوّة فى هذا العالم و مادّة كل صورة فى عالم اخر غير هذا يعنى انها تتصور بصور دواعيها الشيطانيّة او الحيوانية او السبعيّة فى الدنيا بان تلبس على انسانيّتِها صورة شيطان او حيوان او سبع و فى الاخرة تخلع الانسانيّة و تكون تلك الصور موادّ لاصحاب تلك الصُّوَر و هذا مبنى على تجسم الاعمال لانه قال انها صورة فى الدنيا مادة فى عالم اخر اى فى الاخرة و **الحق** فى المسئلة انّ الاعمال لاتجسّم لانّها صور و اوصاف و لكن العاملين تلبس صور اعمالهم لانّ مادة العامل تستحيل الى مادة ذى الصورة و حقيقة ذلك انه هو ذو الصورة[1] و لكنه فى الدنيا بصورة الانسان للمجاورة و فى نفس الامر هم شياطين قال تعالى **و كذلك جعلنا لكل نبىّ عدوّاً شياطين الانس و الجنّ** و هم حمير قال تعالى **ان انكر الاصوات لصوت الحمير** و قال تعالى **كمثل الحمار يحمل اسفاراً** ، و امّا التجسم فى الصفات فصورة العمل الموافق لامر الله و ارادته صورة الثواب و مادته من

---

[1] اعلم ان الاعمال صفات العاملين و افعالهم و اثارهم قد نزلت من الخزاين الغيبية فهى فى الخزانة الاولى جزاء و هو فعلية و حبة قد زرعت فى ارض القابل فنبتت فى الدنيا عملاً و يسنبل فى الاخرة التى هى عالم الحبة الفعلية و تلك الحبة ليست باينة عن نفس العامل بل هى هى فان الجزاء ليس بعرض المجزى و انما هو ذاتية فالجزاء الخير معانيه فى عقل العامل و صورته الاصلية فى نفسه و شعبها و فروعها فى علمه و وهمه و خياله و فكره و حيوته و جسمه الاصلى ففيها يتفرق حورها و قصورها و اشجارها و انهارها و لهم فيها ما تشتهى الانفس و تلذ الاعين و صورتها العرضية فى الدنيا و كذلك اصول العذاب فى الجهل و صورتها فى النفس الامارة و فروعها فى العلم و الوهم و الخيال و الفكر و الحيوٰة و الجسم و صورها العرضية فى الدنيا و هى المنهيات فالثواب صورته العمل المأمور به و مادته شعاع الامر و هما معاً الثواب و هو صفة المثاب و هو المثاب و هو العقل و النفس المطمئنة و تفصيلها و شؤنها و سعتها المشروحة و العقاب صورته العمل المنهى عنه و مادته ظل النهى و هما معاً العقاب و المعاقب الجهل و النفس الامارة و تفصيلها الضيقة الحرجة فافهم فلو كان الجزاء امراً خارجاً عن الذوات لكان عرضاً و لكان يسرع اليهم الفنا كالدنيا و لكن الجزاء صفات ذاتية كلما يرزق الانسان منه يشتد به ما هو عليه فافهم . كريم .

امر الله الذى امتثله و حياته من الله سبحانه اى من رحمته و امّا صورة العمل المخالف لامر اللهِ فصورة العقاب و مادته من الامر الّذى خالفه و حياته من الله سبحانه اى من غضبه و الحق انّ النفس اللابسة لصورة الشيطان انها مادة شيطانية و اللابسة لصورة الحيوان مادة حيوانية و كذا لابسة صورة السبع مادة سبعيّة و هى فى الدنيا كما هى فى الاخرة فهم شياطين و حيوانات و مسخ و سباع فى الدنيا و لكن البِسُوا صورة الانسان للمجاورة من قوله ان الساعة آتية اكاد أُخْفيها لِتجزَى كلّ نفسٍ بما تسعى و لو كشف لك الغطاء فى الدنيا لرأيتَ شياطين و كلابا و خنازير و قردة و حيوانات و لقد كان الصادق عليه السلام اراهم ابابصير كذلك ثم ردّه منحجباً.

و قوله «فهى مجمع بَحْرَى الجسمانيات و الروحانيات» يعنى انّ النفس الانسانيّة الناطقة مَجمع بحرى الجسمانيات لانها جسم و اصلها الطبيعة الجسمانية و تكون عقلاً و هذا مبنى على قوله الاوّل و امّا نحن فنقول امّا انها جسم بمعنى انها نهاية ما يَصدق عليه اسم الاجسام و بمعنى انها مركبة من المادّة النورانية و الصورة الجوهريّة مع كونها من المفارقات المجردة عن المادة العنصريّة و الطبيعيّة فصحيح و امّا انها ليست فى كثافة الاجسام و لا لطافة العقول فصحيح فبلحاظ هذا المعنى تكون برزخا بين عالمى الاجسام و العقول فتكون مجمع ذَيْنك البحرين بمعنى جمعها لبعض صفات كلٍ منهما و امّا بمعنى ما ارادَ فليس بصحيح و قد مر بيانه مكررا.

و قوله «و كونها آخر المعانى الجسمانية دليل على كونها اوّل المعانى الروحانية» فيه انّ كونها آخِر المعانى الجسمانية دليل على عدم كونها اول المعانى الرُّوحَانيّة كما اَنّ آخر المعانى النباتيّة لايكون اوّل المعانى الحيوانيّة و كما ان عالم المثال برْزخ بين الاجسام و المجردات و ليس واحداً منهما و لا من احدهما الّا على نحو ما ذكرنا مِنْ انّ فيه بعض صفات كلٍّ منهما كما هو شأن البرازخ لان كلّاً من العالمَيْنِ مغاير للاخر و المغاير من حيث هو مغاير لايكون غير مغاير و لايكون كذلك الّا مع تعدد الصفات لِيَكون ببعضها مغايراً و ببعضها

غير مغاير و الذات البسيطة لايكون كذلك نعم قد تكون الذات المركبة كذلك و لكنها مغايرة لهما كالهواء بالنسبة الى النار و الماء.

و قوله «فان نظرتَ الى جوهرها فى هذا العالم وجدتها مبدأً جميع القوى الجسمانيّة و مستخدم سائر الصور الحيوانية و النباتيّة و ان نظرت الى جوهرها فى العالم العقلى وجدتها فى بداية الفطرة قوة محضة لا صورة لها فى عالم العقل لكن من شأنها ان تخرج فى باب العقل و المعقول من القوة الى الفعل» اعلم ان النفس لايوجد جوهرها فى هذا العالم و انّما يوجد فعلُهَا فيه و امّا جوهرها فلاينزل عن عالم الملكوت و كونها مبدأ جميع القوى الجسمانية من جهة فعلها لا من ذاتها الاترى انّها فى الملكوت و فعلها فى الملك لانّ الفعل لايقع فى رتبة الذات و اَيْضاً اِنْ اَرادَ بالقُوَى الجسمانيّة القوى المدركة فقد انكرها و انما نسب الادراك و الشعور الى النفس كما تقدّم فى الحواسّ الظاهرة بل جعل مدركاتها صوراً ملكوتية مماثلة للظاهرة و بالجملة هناك اخرج النفس عن الملك و اخلصَها للملكوت حتى فى افعالها و هنا جعلها من عالم الملك بذاتها و قال انها اخر المعانى الجسمانية و ان اراد بالقوى الجسمانية القوى الغير المدركة لم يصح كلامه اذ ليست مَبْدأً للعصب و العروق و ما فيها من القوى الّا ان يجعلها قوىً حيوانيّة و حينئذٍ يصح هذا الجعل و يبطل مٰا قرّرَهُ هُنَاكَ فى الحواس الظاهرة.

و قوله «و مستخدِم سائِر الصُّوَر الحَيَوانِيّة» صحيح لكنّه بفعله وَ لا رَيْبَ اَنَّ فِعْلَها مرتبط بعالم الملك و لهذا قالوا النفس مقارنة بأَفْعالِهَا بالاجْسَامِ و النباتات.

و قوله «و ان نظرتَ الى جوهرها فى العالم العقلى وجدتها فى بداية الفطرة قوّة محضة لا صورة لها فى عالم العقل» اذا اراد كون معناها فى العقل فصحيح و لكن ليس خاصّاً بالنفس بل الجدار معناه فى العقل و المراد بالمعنى العَقْلى انّه جوهرٌ لا صورةَ لَهُ اِذِ الصور مَباديها فى الرّوح و تمامها فى عالم النفس و ان اريد بالعقل العقل الجزئى فهى فيه معنى ظلّى منتزعٌ من الخارجى و

لا صورة لذلك المعنى الظلى لكنه عنَى به العقـل الكلّـى و معناهـا فيـه جـوهر لا صورة له و ليس الموجود فى العقل عين الـنفس و انمـا هـو معناهـا و هـو بمنزلـة البزر للثمرة على الظاهر و فى الحقيقة هو كالنار الكامنة فى الحجر يخرج مِثَالها بالحكّ و اصلها باقٍ كما هو قبل الحكّ و امّا البزر فانه يفنـى فـى الـزرع و يخـرج فى السنبلة بأطواره و معنـى الـنفس الَّـذى فـى العقـل الكلّـى اذا ظهـر بصـورتها الظاهرة لايذهب معناها منه كما فى الحبّة فى السنبلة بل هو باقٍ فى كما هو قبـل الظهور و لم يكن العقل فاقِداً لشىء مما فيه من المعانى فافهم.

قال: لكن من شأنها ان تخرج فـى بـاب العقـل و المعقـول مـن القـوّة الـى الفعل و نسبتُها الآن الى صور ذلك العـالم نسـبة البـزر الـى الثمـرة و النطفـة الـى الحيَوان و كما ان النطفة بالفعل حيـوان بـالقوة فكـذا الـنفس بشـر بـالفعـل عقـل بالقوة و اليه الاشارة بقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحَى الىّ انّما الهكم الـٰه واحدٌ فالمماثلة بين نفس النبى صلى الله عليه و اله و سائر النفوس مـن البشـريّة فى هذه النشأة و لمّا خرجت بالوحى الالهـى مـن القـوة الـى الفعـل صـار افضـل الخلائق و اقرب الى الله من كل نبىّ و ملكٍ لقوله صلى الله عليه و اله لى مع الله وقت لايسعنى فيه ملك مقرّب و لا نبى مرسَلٌ.

اقول: قد ذكرنا علـى قولـه لكـن مـن شـأنها ان تخـرج فـى بـاب العقـل و المعقول من القوة الى الفعل فيما مضى و فيما يأتى عـدم صـحة ذلـك الخـروج و على تمثيل نسبتها الآن الى صور ذلك العالم بنسبة البزر الى الثمرة لان ذلك اليق لتمثيل قوله اذا نظرتَ الى جوهرها فى العالم العقلى مع ما فيه من الـنقص و انمـا التمثيل الصحيح ما مثّلنا به من النـار الخارجـة مـن الحجـر بالحَـكِّ و لـذا ذكرنـاه هناك و تمثيله لها فى هذا العـالم بالنسـبة الـى تطوّرهـا حتّـى تكـونَ عقـلاً بـالبزر بالنسبة الى الثمرة ايضا لايصح لان البزرَ ثمرته مثله فهـذا يصـحّ علـى قولنـا انهـا لاتخرج عن طورها النفسانى كبزر الحنطة فان ثمرته حنطة من نوعـه و لاتكـون تمراً بل الذى من شأنها اَلّاتتعدّى طورها و لـيس مـن شـأنها ان تخـرج فـى بـاب العقل و المعقول منَ القوة الـى الفعـل نباتهـا بـان ينتقـل ذلـك المعنـى الـى عـين

النفس بحيث يكون العقل خاليا منه و انّما يخرج مثالها البدلى كما تخرج النار من النار الكامنة فى الحجر بالحَكِّ و اراد بصور ذلك العالم المعانى العقليّة و ليس كذلك بل الصور صور و المعانى معانٍ اذ الصور هيئاتٌ هندسيّة و المعانى هيئاتها معنويّة و قوله«و النطفة الى الحيوان» يريد به ان نسبة هذه النفس فى هذه الحالة الى صور ذلك العالم اى العالم العَقْلى بمعنى ترقّيها فى تطوراتها حتى تكون بعينها عقلاً نسبة البزر الى الثمرة و النطفة الى الحيوان و قد سمعتَ ما قلنا فى النفس و انّها لاتكون عقلاً بل اذا كملت و عادت اليه شابهته كما قال اميرالمؤمنين عليه السلام فى حديث الاعرابى حيث قال فى النفس اللاهوتية الملكوتية اصلها العقل منه بدئت و عنه وعت و اليه دلّت و اشارَتْ و عودتها اليه اذا كملت و شابهَتْه ه، لان هذه النفس هى التى نسميها بنت العقل اذا كملت شابهته لا انها تكون عقلاً لان هذه هى النفس الكلية و هى اللّوح المحفوظ و العقل هو القلم و اللوح لايكون قَلَماً و ليست هذه النفس المتقلّبة فى الصّور الحيوانيّة لان المتقلّبة هى النفس الامّارة كما مرّ و هى اذا تعلّمت من العقل حتّى كَانَتْ مطمئنّة كانت اخت العقل و قد سمعت ايضا ان التمثيل بالبزر الى الثمرة ليس بمطابق و تمثيل النسبة بالنطفة ايضا غير مطابق فان النطفة لاتكون نفسا حيوانية فلكية و لا ناطقة قدسية لان النطفة لايكون من ذاتها الّا النفس النباتيّة و لكن تتلطّف منها ابخرة ناريّة و هوائيّة و ترابيّة اجزاء سواء من كل عنصر جزؤ و اجزاء مائيّة جزءان فتجتمع الاجزاء الخمسة و تطبخها الطبيعة بمعونة اشعّة الكواكب التى يلقيها كرّ الافلاك طبخا معتدلاً و تتلطّف حتى تشابه فى اللّطافة و الاعتدال جرم فلك القمر فتشرق نفسُه عليها فتظهر فيها بذلك الاشراق النفس الحيوانية الفلكية الحسيّة و قد كانت النفس الناطقة القدسيّة غيباً فى غيب النطفة النباتيّة اى نطفةً معنويةً نزلَتْ من شجرة المزن من عليّين و تعلّقت بمادّة النطفة الظاهرة لان الناطقة كمنت فى الفلكية و الفلكية كمنت فى النباتيّة و النباتية تعلّقَتْ بالنطفة الظاهرة و تظهر الحيوانيّة الحسيّة الفلكيّة بالولادة الجسمانية عند تمام الاربعة الاشهر و بدؤ ايجادِ الناطقةِ القدسيّة و

ظهورها عند الولادة الدنياويّة فتتعلّق بالحسّيّة تعلّق اشراق كتعلقها اى الحيوانية الحسّية بالنباتيّة فالنطفة المنى النباتية لاتكون حيوانية حسّية كما ان الحسّية لاتكون ناطقة فضلاً عن ان تكون عقلاً لا بالفعل و لا بالقوّة نعم لو اراد الله سبحانه ان تكون عقلا كانت كما اذا اراد ان يجعل الصخر و المدر نبيّاً فانه على كل شيء قدير.

و قوله«و كما ان النطفة بالفعل حيوان بالقوّة فكذا النفس بشر بالفعل عقل بالقوة فيه ان النطفة نباتيّة و هى بالقوّة جسم حيوانى اى تتعلّق به الحيوٰة الحيوانيّة الحسّيّة من الافلاك لا انّها حيوٰة بالقوة و انّما هى محلّها كما قلنا.

و قوله«فكذا النفس بشر بالفعل عقل بالقوّة» مثل الاوّل لانه يبنى استدلالاته على المجازفة و الالفاظ و الظواهر فان البشر بمعنى الخلق و سمّى بشراً لظهوره و لانه خلق من بشرة الارض و المراد به الجسم اذ ليس النفس بشراً و انّما البشر الانسان الظاهر ذو الجسد لا ذو النّفس و الّا لصحّ كون الملك بشراً لانه نفس فلا معنى لتنظيره فلاتكون النفس عقلاً لا بالفعل و لا بالقوّة كما لايكون التّراب الظاهر نفساً بالقوّة.

و قوله«و اليه الاشارة فى قوله تعالى **قل انّما انا بشر مثلكم يُوحَى الىّ انّما الهكم اله واحد**» فى الاحتجاج فى تفسير العسكرى عليه السلام فى سورة البقرة قال عليه السلام فى هذه الاية يعنى **قل لهم انا فى البشريّة مثلكم و لكن ربّى خصّنى بالنّبوة دونكم كما يخصّ بعض البشر بالغنى و الصحة و الجمال دون بعض من البشر فلاتنكروا ان يخصَّنى ايضاً** بالنبوة ه، فالمراد بالبشر شخص ظاهر كغيره فى الظهور لا كالملائِكة و العقول و الارواح و النّفوس و خصّه بالنّبوة و تأويله بانّ نفسه بشر محسوس كغيره ثم جعله نبيّا حيث كان البشر الظاهر صالحاً لنهاية درجات الامكان و هذا التّأويل انّما يصح لو كانت الجمادات و النباتات و الحيوانات و النفوس و الارواح و العقول من طينةٍ واحدة كما توهّمه البعض فانّه على فرض هذا الوهم يمكن التأويل للاية بما قال تأويلاً غير صحيح اذ على هذا الفرض يرد على هذا التأويل انّ لطيف الشىء لايساويه

كثيفه و لايكون الكثيف منه لطيفه الّا بقلب طبيعته و امّا على القول الحق من انّ طينة العقول لايكون لشيء من الاجسام فيها نصيب فلايصحّ ان يكون النفس مادّية و لا عقليّة بل كما قال تعالى و ما منّا الّا له مقام معلوم و لاتكون البشريّة الّتى ساوَى فيها الناس صلى الله عليه و اله هى التى كانت محلاًّ للنبوّة و الوحى فان محلّ التعظيم و رفع الشأن منه لايساويه فيه احد روى فى بصائر الدرجات بسنده الى محمد بن مروان عن ابى عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول خلقَنا الله من نور عظمته ثم صوّر خلقنا من طينة مخزونة مكنونة من تحت العرش فاسكن ذلك النور فيه فكنّا خلقا و بشراً نورانيّين لم يجعل لاحدٍ فى مثل الذى خلقنا منه نصيباً و خلق ارواح شيعتنا من ابدانِنا و ابدانَهم من طينة مخزونة مكنونة اسفل من تلك الطينة و لم يجعل الله لاحدٍ فى مثل الذى خلقهم منه نصيباً الّا الانبيٰاء و المرسلين فلذلك صرنا نحن و هم الناس و صار النّار هَمجاً فى النّار و الَى النّارِ ه، و الاحاديث فى كون طينتهم عليهم السلام لايشاركهم فيها غيرهم و فى كون الوجودات الحادثة مراتب بعضها شعاع من بعض و ان كلّ مرتبة لاتخرج عن طور نوعها كثيرة جدّاً و من نظر فى ايات الله سبحانه و امثاله الّتى ضربها لعباده فى الآفاق و فى انفسهم ظهر انّ الحقّ ما دلّت عليه الاحاديث بحيث يشاهد ذلك رأى العين و انما خفى الحق مع ظهوره و وضوحه عن الاكثر لانّهم ماأتوا البيوت من ابوابها و ذلك لانّ الله سبحانه امرهم بالاقتداء بهداةٍ وضعهم لهم و الاخذ عنهم و الردّ اليهم و اقتدوا بغيرهم و اخذوا عنهم فعُدِل بهم عن الطريق و هم لايعلمون انظر الى المصنف و قوله فالمماثلة بين نفس النبى صلى الله عليه و اله و سائر النفوس من البشريّة يعنى ان اصل نفسه الشريفة صلى الله عليه و اله و نفوس العلوج و الاعراب سواء فى الطينة و انّما فضلت نفسه نفوسهم بالوحى و لايتدبّر قول الله الله اعلم حيث يجعل رسالته و كأنه ماسمع الاحاديث المتواترة معنىً انّهم عليهم السلام يتكلّمون فى بطون امّهاتهم و انّ فاطمة عليها السلام تعلّم امّها خديجة احكام عباداتها و ما تحتاج اليه و كان الامام من آل محمد صلى الله على محمد و اله اذا خرج من بطن امّه وضع يديه على

الارض و سجد لله سبحانه و اذا رفع رأسه قال له ابوه يا بنى اقرأ فيقرأ الصحف و التوريٰة و الزبور و الانجيل و القرءان و لو اَذِنَ له ابوه لاخبر بما كان و ما يكون الى يوم القيٰمة و فى خطبة يوم الغدير و الجمعة لعلى عليه السلام كما رواه الشيخ فى المصباح قال عليه السلام و اشهد انّ محمّدا عبده و رسوله استخلصه فى القدم على سائر الامم على علم منه انفرد عن التشاكل و التّماثل من ابناء الجنس و انتجبه آمِراً و ناهيا عنه اَقامَهُ فى سائر عالمه فى الاداء مقامه اذ كان لاتدركه الابصار و هو يدرك الابصار و لاتحويه خواطر الافكار و لاتمثّله غوامض الظنون فى الاسرار لا اله الّا هو الملك الجبّار قرن الاعتراف بنبوّته بالاعتراف بلاهوتيّته و اختصّه من تكرمته بما لم يلحقه فيه احد من بريّته فهو اهل ذلك بخاصّته و خلّته اذ لايختصّ مَن يشوبه التغيير و لايخالِلُ من يلحقه التّظنين و امَر بالصلوٰة عليه مزيداً فى تكرمته و طريقا للداعى الى اجابته فصلّى الله عليه و كرّم و شرّف و عظّمَ مزيداً لايلحقه التّنفيد و لاينقطع على التأبيد الخطبة ، فبالله عليك تأمّل كلامه و وصفه عليه السلام لهذا النبى السيد الاكبر مثل قوله استخلصه فى القدم على سائر الامم على علم منه انفرد عن التشاكل و التماثل من ابناء الجنس و مثل قوله فهو اهل ذلك بخاصّته و خلّته و مثل قوله اذ لايختصّ من يشوبه التغيير الخ ، فهل مثل هذا صلى الله عليه و اله تكون نفسه من نوع نفوس العلوج و الاكراد و البوادى الذين هم اجدر الّا يعلموا حدود ما انزل الله على رسوله صلى الله عليه و اله فاذا فهمتَ ما ذكره عليه السلام و ما اشرنا اليه ظهر لك من غير احتمال منافٍ و لا شبهة انّه صلّى الله عليه و اله انّما بلغ ما بلغ بالوحى لكون نفسه الشريفة من الملكوت الاعلى خلقها الله سبحانه من طينةٍ مكنونة عنده لم يشاركه فيها احد الّا اهل بيته الطاهرون عليهم السلام و اليه الاشارة بقوله و انك لعلى خلق عظيم و قوله و سراجاً منيراً و فى الحديث اشارة بيّنة لاهل الاشارة فى قوله عليه السلام لايصعد الى السماء الّا ما نزلَ منها اذ كل شىء لايتجاوز ما بُدِئ منه و قال جبريل عليه السلام لو تقدّمتُ انملةً لَاحترقتُ و فى قول امير المؤمنين عليه السلام المتقدّم فى حديث الاعرابى فى الانفس

قال عليه السلام فى النفس النباتية و الحيوانيّة الحسّيّة فاذا فارقت عادت الى ما منه بُدئت عودَ ممازجة لا عودَ مجاورَةٍ و فى النفس الناطقة قال عليه السلام فاذا فارقت عادت الى ما منه بديئت (بدئت ظ) عَوْدَ مجاورةٍ لا عودَ ممازجةٍ ه، لانها خرجت من مبدئها متميّزة متشخصة فتعود اليه كذلك بخلاف النباتيّة و الحيوانية الحسّيّة و لو كانت مثلهما لكانت مثلهما اذا عادت الى ما مِنهُ بدئت انعدمت صورتها و بطل فعْلها و وجودها و اضمحلّ تركيبها فاين الثريّا و اين الثرى و لو كانتا اَصْلاً لها لَكانَتْ مثلهما.

و قوله «لقوله صلّى الله عليه و اله لى مع الله وقت لا يَسَعُنى فيه ملك مقرّب و لا نبيّ مرسل، ه» هذا ممّا لا كلام فيه و لكنه لا شاهد له فيه و هذا الوقت هو حالتهم عليهم السلام فى المقامات التى اشار اليها الصادق عليه السلام فى قوله لنا مع اللهِ حالاتٌ نحن فيها هو و هو نحن و هو هو و نحن نحن ه، و فى رواية الّا انّه هو و نحن نحن، و هذه حالة كونهم مَحالّ مشيّته و السن ارادته و تلك مثل الحديدة المحميّة بالنّار فانها حينئذٍ هى النار من حيث الحرارة و الاحراق و النار هى و من حيث الذات النّار النار و الحديدة الحديدة و قوله صلى الله عليه و اله لا يسعنى فيه لانّه ح بابُ اللهِ الى جميع خلقه و لا يكون احد بعده و بعد اهل بيته يقوم مقامهم لان مَن سواهم لا يحتمل ان يكون واسطة بين اللهِ عز و جلّ و بين خلقه اجمعين و الى هذا المعنى اشار تعالى فى قوله ماوسعنى اَرْضى و لا سمائي و وَسِعنى قلب عبدى المؤمن ه، اذ غير عبده المؤمن صلّى الله عليه و اله لا يسع جميع مرادات الله فى خلقه و ان وسِع البعض.

قال: قاعدة اعلم انّ النفوسَ الخارجة من القوّة الى الفعل فى باب العقل و المعقول قليلة العدد نادرة الوجود جدّاً فى افراد الناسِ و الغالب من افراد النفوس هى النفوس الناقصة التى لم تصر عقلاً بالفعل و لكن لا يلزم من ذلك بطلان تلك النفوس بعد الموت كما ظنّه اسكندر الافروديسى اذ مبنى ذلك الظن على انّ العالم عالمان عالم الاجسام المادّيّة و عالم العقول و ليس كذلك

بل انّ فى الوجود عالما اخر حيوانيا محسوس الذات[1] لا كهذا العالم يدرك بحواسّ حقيقيّة لا بهذه الحواس الدّاثرة و ذلك العالم منقسم الى جنّة محسوسة فيها نعيم السعداء من اكلٍ و شرب و نكاح و شهوة و وقاع و كلّ ما تشتهيه الانفس و تلذّ الاعين و نار محسوسة فيها عذاب الاشقياء من حميم و زقّوم و حيّاتٍ و عقارب.

اقول: انّ النفوس الخارجة من القوّة الى الفعل بان تكون عقلاً بالفِعْلِ اِنْ ارادَ به حصولها فى عالم الاكوانِ فانّه لم يكن و لايكون على جهة الاقتضاء و التبيين الّا ان يشاء الله فانّه ما شاء الله كانَ و ما لم يشأ لم يكن و ان اراد حصولها فى عالم الامكان فجميع النّفوس كذلك و ان كانت مختلفةً فى انفسها من قلّة الوسائط و كثرها و المصنف بناء على كلامه المتقدّم اراد هنا ان بعض النفوس تكمل فتكون عقلاً بالفعل كما فى المعصومين من الانبياء و المرسلين و الائمة الطاهرين عليهم السلام الّا انّها بالنِّسْبَةِ الى باقى النفوس قليلة جدّاً و اكثر النفوس ناقصة لم تكمل و لايلزم من عدم كمالها بطلانها بعد الموت بل لها كون بعد الموت و قبل يوم القيٰمة فى نعيم او عذاب اليم و نقل عن اسكندر الافروديسى ان النفوس تبطل بعد الموت قال و مبنى ظنِه على انّ العالم عالمانِ عالم الاجسام المادّية و عالم العقول و النفوس النّاقصة ليست من واحد منهما فيجرى عليها حكمه فاذا لم تكن من عالم العقول عالم البقاء و لا من عالم الاجسام عالم الفناء كانت باطلة فردّ عليه المصنف بانه ليس كذلك بل ان فى الوجود عالماً آخر ثالثاً متوسطا بينهما حيوانيا محسوسَ الذاتِ و هو عالم برزخى لا كهذا العالم لايدرك بهذه الحواسّ الدَّاثِرَة بل بحواسَّ حقيقيّةٍ و هذا بناء على مذهبه كما تقدم ان للنفس حواسَّ ملكوتية و انّها تدرك بها الملموسات و المذوقات و المشمومَات و المسموعات و المبصرات بصورة

[1] الظاهر من مذهب الملا ان النفوس الناقصة معادها فى مقام العالم الحيوانى المحسوس على زعمه و ليس كلامه فى البرزخ كما يشير اليه فى الفقرة الثانية و الشيخ الجليل حمل كلامه على معنى البرزخ حملاً [illegible] كريم.

ملكوتيّة مماثلةٍ لهذه المدركات و قد تقدّم الكلام على كلامه و يريد انّ هذه النفوس الناقصة تحشر الى ربها فى البرزخ كلٌّ بعمله لان هذا العالم منقسم الى جنّة محسوسة فيها نعيم السعداء من اكلٍ و شربٍ و نكاح و شهوة و وقاع و كلّ ما تشتهيه الانفس و تلذّ الاعين و الى نارٍ محسوسة فيها عذاب الاشقياء من حميم و زقّوم و حيّات و عقارب و قوله فى هذه الجنّة و هذه النار انها محسوسة تشعر بأنّ جنّة الاخرة و نارها معقولتانِ فان اراد ذلك فقد قال بغير قول المسلمين و ان اراد بمحسوسة انّها فى الاجسام المادّية كما يوهمه ظاهر الاخبار انّ الجنّة عند مغرب الشمس و النار عند مطلعها فهو كلام قشرى و انّما هما فى الاقليم الثامن و الجنة عِند مغرب الشمس و يكون الليل و النّهار فيها كما قال تعالى لايسمعون فيها لغوا الّا سلاماً و لهم رزقهم فيها بكرة و عشيّا و النار عند مطلع الشمس و يكون فيها الليل و النهار كما قال تعالى النار يعرضون عليها غدوا و عشيّا لما علم انّ الاخرة ليس فيها غدوّ و لا عشيٌّ لا فى الجنة و لا فى النار.

و قوله «و نكاح» قد اختلف العلماء فى جنّة الدنيا هل فيها نكاح ام لا و الحق انّ فيها نكاحاً فان ابانا ادم عليه السلام تزوّج امّنا حواء عليها السلام فى هذه الجنّة و لانّها هى الجنّتان المدهامّتان كما تفيده الاخبار و قد ذكرها سبحانه و قال حور مقصورات فى الخيام لم يطمثهن انس قبلهم و لا جانّ و هذا الاقليم اعْنى الثامن الذى فيه جنة الدنيا و نارها اسفله على محدّب محدّد الجهات رتبةً فافهم ثم اعلم ان النفوس الناقصة على ثلاثة اقسام: قسم مَن محض الايمان محضا و هؤلاء بعد الموت تأوى ارواحهم الى الجنّة التى فى المغرب اعنى المدهامّتان و اذا كان فجر يوم الجمعة و الاعياد صاح بهم الملك و ركبوا نجائب من نور عليها قباب الزبرجد فيأتون وادى السلام بظهر الكوفة و يكونون هناك الى الزوال ثم يستأذنون الملك فى زيارة اهاليهم و حفرهم فيأذن لهم فاذا كان وقت العصر صاح بهم الملك فيركبون نجائبهم فيطيرون بين السماء و الارض الى غرفات الجنان و قسم من محض الكفر او النفاق محضاً و هؤلاء بعد الموت تأوى ارواحهم الى النّار الّتى عند مطلع الشمس فاذا كان وقت غروب الشمس

حشرت ارواحهم الى برهوت فى حضرموت و امّا اجسامهم فمن محض الايمان يخدّ له خدّ من الجنّة الى قبره يدخل عليه منها الروح الى يوم القيٰمة و من محض الكفر و النفاق محضاً يخدّ له خدّ من النّار الى قبره يدخل عليه منها الشّرر و الدّخان الى يوم القيٰمة و قسم ليس له محض فى شىء فهؤلاء تكون ارواحهم مع اجسادهم فى قبورهم و ليس لهؤلاء برزخ و انما ينامون فى قبورهم الى نفخ الصّور و يمكن ان يحمل كلام اسكندر الافروديسى على نفوس اهل القسم الثالث فانهم اذا ماتوا بطلت نفوسهم بالنسبة الى حكم البرزخ و هو حمل بعيد لان نفوسهم لاتبطل و انما هى متميزة فى قبورهم و لو اراد بها النفوس الحيوانية الحسّيّة الفلكية صحّ الحمل لانها هى التى تعود بعد الموت الى ما مِنه بُدِئت عودَ مُمَازجة فتنعدم صورتها و يبطل فعلها و وجودها و يضمحلّ تركيبها فاذا كان يوم القيٰمة حشرت الى ربّها فحاسبها باعمالها فامّا الى الجنّة و امّا الى النار.

تنبيه و تذكرة اعلم انّ الجنان الثمان و حظائرها السبع و النيران السبع و حظائرها السبع كلّها من الامور المحسوسة و كلّها فى الزمان و كلها حيوٰة و كلّها عاقلة و كلّها عقليّة و كلّها دهريّة و كلّها جسمانيّة بمعنى انّ كلّ ما فيها فيه صفات الاجسام و افعالها و مدد الزمان و تجدّده و صفات النفوس و افعالها و صفات العقول و افعالها و امتداد الدهر و ثباته فتدرك الاجسام فى الجنّة ما تدركه العقول و تدرك العقول ما تدركه الاجسام هذا مجمل الوصف و يأتى انشاء الله تعالى له تفصيل.

قال: و لو لم يوجد ذلك العالم لكان ما ذكره حقا لا مدفع له فيلزم تكذيب الشرائع و الكتب الالهيّة من اثبات البعث للجميع و شيخ الفلاسفة ابوعلى نقل ما ذهب اليه اسكندر و ماقدر على دفعه فى رسالة الحجج العشر و غيرها على انه قد مال اليه فى رسالة اخرى فى سؤالات ابى‌الحسن العامرى عند اتّصاله بالشيخ و بالجملة المنقول من امام المشائين على رواية اسكندر ان النفوس الناقصة الهيولانيّة منفسخةٌ بعد الموت و على رواية ثامسطيوس انّها باقية و هذا مشكل

على ضوابطِهم لانها اذا كانت باقية و لم ترسخ فيها رذيلة نفسانيّة تعذّبها و لا فضيلةٌ عقليّة تلذِّذها و لاامكن ان تكون معطّلة من الفعل و الانفعال فقالوا انّ عناية الله واسعة فلا بدّ ان تكون لها سعادة وهميّة ضعيفة من جنس ما يتصوّر من الاوّليّات كقول القائل الكل اعظم من الجزء و ما اشبه ذلك و لذلك قيل نفوس الاطفال بين الجنّة و النار هذا ما قاله الشيخ و ماادرى اى سعادة تكون فى ادراك العمومات الاوليّة.

اقول: يعنى به انه لو لم يوجد عالم البرزخ فى الكون لكان ما ذكره اسكندر الافروديسى حقاً لا مدفع له لانّ النفوس الناقصة فوق عالم الاجسام فاذا فارقَتْ لم تنتَهِ الى عالم الاجسام و هى تحت عالم العقول فاذا فارقت لم تصل اليها فَتبطل اذْ ليس لها مَأوى و امّا اذا ثبت عالم البرزخ فانّها اذا فارقَتْ عادت اليه لِأنَّها برزخيّة فلَايتطرّق عليها ابْطال فعلى قوله لو فرض عدم عالم البرزخ يلزم تكذيب الشرائع و الكتب الالهيّة فانها ناصّةٌ على بعث جميع النفوس الناقصة و غيرها بل سَائر نفوس الحيوانات و عبارة المصنّف هنا ليست منسبكة بل الاولى اَنْ يقول ان ما ذكره الاسكندر ليس حقّاً لمخالفته لسائر الشرائع و الكتب الالهيّة و لوجود عالم البرزخ الذى مرجعاً لَها.

و قوله «و شيخ الفلاسفة ابوعلى يعنى ابن سيناء نقل ما ذهب اليه الاسكندر و ماقَدر على دفعه» يشير الى انّ دفعَه يكون باثبات عالم البَرْزخ لكنه لم يهتدِ الى رَدِّ كلامه بان النفوس الناقصة الهيولانيّة منفسحة بعد الموت و ابن سيناء اتّجه عنده كلامه بانّ هذه النفوس ارتفعت عن الاجسام و انحطّت عن العقول فلو لم نقل بانفساحها و بطلانها لزمنا كون متحيّز ذى وضعٍ لا فى حيّز و لا ذا تعلّقٍ و المصنّف ردّه باثبات متعلّقها و حيّزها و هو عالم البرزخ.

و قوله «و على رواية ثَامسطيوس انّها باقية» بعد الموت لانها ليست من نوع الطبائع الداثرة و استشكل هذا المصنّف بناء على ضوابطهم من ان القول ببقائها مع عدم كمالها فى ظرفى السعادة و الشقاوة يلزم منه التعطيل لانها اذا كانت بعد الموت باقية و لم ترسخ فيها رذيلة نفسانية تعذّبها و تخرج بذلك عن

حكم التعطيل و لم ترسخ فيها فضيلة عقليّة تلذّذها و تتنعم بلوازمها و لم نجوّز تعطيلها من الفعل و الانفعال كما هو شأن سائر الكائنات ثبت الاشكال على قواعدهم من ان انواع النعيم منحصرة فى اكتساب الكمالات و الفضائل النفسانيّة و انواع التألّمات منحصرة فى اكتساب النقائص و الرذائل النفسانية فاجاب بعضهم عن الاشكال الوارد على كلام ثامسطيوس جرياً على طريقتهم فقال ان عناية الله تعالى بصنائعه واسعة فاذا قيل ببقائها تبعاً للشرائع و الكتب الالهيّة جاز فى العناية العامة ان يجعل لها سعادة وهميّة ضعيفة من جنس ما يتصوّر من الاوّليات كقول القائل الكل اعظم من الجزء لان هذه هى رتبة هذه النفوس الناقصة اذ لم تنتقل عن طبعانيّتها باكتساب خير او شرّ و لاجل عدم انتقالها عن طور اوّل نشأتِها قيل فى نفوس الاطفال الذين هم كاصحاب النفوس الناقصة نفوس الاطفال بين الجنّة و النار اى لم ترسخ فيهم فضيلة يكونون بها فى الجنّة و لم تهملهم العناية الى تخليةٍ يكونون بها فى النار قال المصنف هذا ما قاله الشيخ من ان العناية الواسعة لم تهملهم من سعادة وهميّة كجاهلٍ يفرض و يتوهم انّه عالم و يفرض ما يترتّب على العلم و خاملٍ يتوهّم انّه ملِك و يفرض ما يترتّب على السلطنة و كفقيرٍ يفرض انّه غني و يتوهم ما يترتّب على الغنى فانه يتلذّذ و يتنعّم بذلك التوهم و التّخيّل او بحصول علمٍ بالاوّليّات كمعرفة ان الكل اعظم من الجزء فبهذه الامور و امثالها يتخلّص من لزوم التّعطل من الفعْلِ و الانفعَالِ ثم توقّف المصنّف فى ظاهر كلام الشيخ فى قوله اى سعادةٍ تكون فى ادراك العمومات الاوليّة هذا ظاهر علمهم و باطنه و امّا المستفاد من كلام الائمة الاطهار عليهم السلام فهو ان المخلوق انما هو مخلوق بالتكليف و للتكليف فعلّة الايجاد التكليف و مقوّمات التكليف القبول فلولا القبول لما يؤمر به او لمخالفته لم يكلّف و لو لم يكلّف لم يوجد و قبوله على حسب استعداد كونه فمن قَبِل ما أُمِرَ به أُقيمَ فى احسن تقويم و مَن لم يقبل ما أُمِرَ به رُدَّ اسفلَ سافلين و مَن قصّر عن الغايتَيْنِ كأَنْ خلط عملا صالحا و اخر سيّئا و كالمرجَيْنَ لامْر اللهِ و كالبُلهِ و الاطفال و الشيوخ الّذين ضعفت مشاعرهم و المجانين الذين لم يدركوا رتبة

التكليف مكلّفين تكون ارواحهم بعد الموت فى قبورهم مع اجسادهم فهم كحال النّائم الذى لايجرى عليه فى نومه الحلم لم تبطل نفوسهم و ليس لها برزخ لا فى نعيمٍ و لَا عَذاب كما توهّمه المصنّف و انما هى جامدة فى قبورهم مع اجسامهم الى يوم النشور فاذا نفخ فى الصور خرجت نفوسهم باجسادها و قد زالت عنها الاعراض المانعة لها من البلوغ الى ما خلقت له بأَنْ اكلَتِ الارض ما فيها من الاعراض و رجعت الى حالتها حين التكليف الاوّل فى عالم الذرّ فانهم حينئذٍ لا مانع لهم و انّما المانع لهم عرض لهم فى هذه النّشأة الدنياوية و لهذا قال تعالى لاوليائه و ملائكته اشهدوا قالوا شهدنا ان تقولوا يوم القيٰمة انّا كنا عن هذا غافلين او تقولوا انما اشرك اباؤنا من قبل و كنا ذرّيّةً الاية، فانه تعالى اشهد عليهم فى حالة صحوهم و اجابتهم عن اختيار و شعور فلمّا نزلوا فى هذه الدار لحقتهم اعراض الاغيار و غفلوا عمّا عاهدوا عليه الملك الجبّار فاخّر السؤال الى ظهور الحال فبقوا فى قبورهم فى الارض الى ان اكلت ما فيهم فاذا قاموا يوم البعث قاموا كما خلقوا لا مانع لهم كما قال تعالى و لقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة و قال كما بدأكم تعودون فليس جواب اسكندر فى اثبات العالم البرزخى بل الجواب الحقيقى انه لايوجد شىء مسلوب الاتصاف بل كل شىء عاملٌ بعمله لا فرق بين النفوس الكاملة و بين الناقصة و لا بين العقول و الاجسام و لا بين الحيوانات و الجمادات و ان من شىءٍ الّا يسبّح بحمده فما من شىء الّا و يبلغ ما خُلِقَ له و النّفوس الانسانيّة فوق النفوس الفلكية الحيوانية الحسّية و الحيوانيّة الحسيّة فوق الاجسام فللنفوس الانسانيّة الناقصة مأوى تلحق به و تجاور النفوس الكاملة و الحسيّة تبطل بعد الموت و يضمحل تركيبها و تعود يوم القيٰمة ثم الى ربّهم يحشرون و المراد ببطلانها امتزاجها باصلها الذى منه بُدئت لا فناؤها و امّا الانسانية فلاتبطل لانّها لاتمتزج باصلها و انّما تبقى فى قبرها متميّزة متشخّصة و انّما لم تلحق باحدى الدارين دار السعادة او الشقاوة لانّها لم تستوف مدّة تكليفها فانتُظِر بها مدة التيقّظ و الانتباه لئلّايقولوا يا ربّنا لولااخرْتنا الى اجل قريبٍ نُجبْ دعوتك و لما غلبت على مشاعرهم الاعراض

لم يفهموا و ما كان اللهُ ليضلّ قوما بعد اذ هديٰهم حتى يبيّن لهم ما يتّقون فانتظر بهم حتى صفت مشاعرهم فجدّد لهم التكليف و الحساب يوم الحساب فلحقت كل نسَمةٍ بما منه خُلِقَتْ و ليست سعادة الناقصة و شقاوتها وهميّة بل حقيقيّة و ان كانت تابعة للكاملة لان السعادة و الشقاوة فرع على التكليف و تسبيح كل شيء بحمده شاهد بحقيقة التكليف كيف و قد صرّح به تعالى في حق الجمادات فقال تعالى فقال لها و للارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين و طائعين جمع مذكّر سالم لايستعمل الّا للعقلاء لانه سبحانه جعل في الجمادات من العقول مناط تكليفهم بنسبة حالهم كما جعل في الانسان كذلك فكل شيء من حيوان و جماد بلغ ما خلق له و الّا لكان لهم الحجة على الله فسعادة كل شيء و شقاوته على الحقيقة بنسبة مقامه من الكون فالقول ببطلان شيء من النفوس الانسانيّة باطل و القول ببطلان النفوس الحيوانية الحسّية بعد الموت بمعنى امتزاجها كما قال امير المؤمنين عليه السلام و تعود يوم القيٰمة و ببطلان النفوس الانسانية بين النفختين بمعنى تفكّكِها و تعود يوم القيٰمة حق كما قال الصادق عليه السلام و السلام على من اتبع الهدى و اما كون نفوس الاطفال بين الجنة و النار فذلك حال تجديد التكليف لهم و سؤالهم لانهم لايسألون في قبورهم اذ لا برزخ لهم فيوقفون بين الجنّة و النار بمعنى تكليفهم بعرضهم على القيام بامر الله بان يأمرهم بالدخول في نار الفلقِ بعد البيان فمن اطاع الله سبحانه و دخلها كانت عليه بردا و سلاما و اخرج منها و ادخل الجنّة و من عصى التقطَتْه و بمعنى انهم على احدى الحالين امّا دخول الجنّة او دخول النار اذ لم يتبيّن حالهم في ذلك الموقف الّا بعد التكليف بدخول الفلق فهم بين ان يطيعوا فيدخلوا الجنّة و بين ان يعصوا فيدخلوا النار .

قال : و امّا النفوس العامّية الغير الفاجرة التي لم تكتسب شوقا الى العلوم النظريّة فالفلاسفة عن آخرهم لم يكشفوا القول عن معادها و معادِ مَن في درجتها اذ ليس لها درجة الارتقاء الى عالم القدس العقلي و لا يصحّ القول برجوعها الى ابدان الحيوانات لبطلان التناسخ و لا بفنائها رأسا لما علم من

استحالة الفساد على غير المنطبعات فطائفة اضطرّوا الى القول بان نفوس الصلحاء و الزهّاد تتعلّق فى الهواء بجرم مركّب من بخار و دخان يكون موضوعا لتخيّلاتهم لتحصل لهم سعادة وهميّة و كذلك لبعض الاشقياء فيه و طائفة اخرى نفوا هذا القول فى الجرم الدخانى و صوّبُوه فى الجرم السماوى و صاحب الشفاء نقل هذا الرأى من بعض العلماء و وصفه بانه ممن لايجازف فى الكلام حقّا و كذا صاحب التلويحات استحسن القول بالتعلق بالجرم الفلكى فى السعداء و امّا الاشقياء فقال انه ليست لهم قوّة الارتقاء الى عالم السماء (لانها ظ) ذوات نفوس نوريّة و اجرام شريفة قال و القوة تحوجهم الى التخيل الجرمى و ليس بممتنع ان تكون تحت فلك القمر و فوق كرة النار جرم كريٌّ غير منحرقٍ هو نوع بنفسه موضوعاً لتخيّلاتهم من نيرانٍ و حيّات تلسع و عقاربَ تلدغ و زقّوم يشرب فهذه اقوال هؤلاء الافاضل و هى عن مسلك حقيقة العرفان و منهج انوار القرءان بعيدة بمراحل كما بيّنّاه فى الشواهد الربوبيّة من وجوه المفاسد العقلية اللازمة لها.

اقول: ذكر هنا بعض اقوال الفلاسفة المبنية عندهم على قواعدهم النظريّة المخالفة للشرائع الالهيّة و هو انهم بنوا مذاهبهم فى النعيم الاخروى انه هو التلذّذ بالعلوم النظريّة و الّا طريق الى تحصيل النعيم الاخروى الّا معرفة ما قرّروا من الحكمة و توصيف الحقائق مثل معرفة قوس السحاب و الهالة و ما حقيقة ذلك و اين هو موجود فى بصر الناظر او فى الغيم الرقيق مع اشراق اشعّة المنير عليه و ما حقيقة تلك الالوان و ما العلّة فى ترتيبها و استدارتها و معرفة استضاءة النار و اين هى من السراج و ما المنير منه و امثال ذلك و كأنى بكثير منهم ربّما لايصلّى و لايصوم و لايفعل مقتضى الشرائع السماوية و يعتقد ان النجاة فيما يقرّره بتخمينه و ظنونه و لهذا قالوا النفوس العامّية هى الّتى لم تكتسب شوقا الى العلوم النظريّة و لم يكشفوا عن حقيقة معادها لانهم ماعرفوا حكمها من جهة انهم وجدوها ليس لها درجة الترقّى الى مراتب العقول لانهم لاتعرف البحث فى تلك المسائل النظريّة و ثبت عندهم بما قرّره اهل

الشرائع عليهم السلام من بطلان التناسخ و لم يقدروا على القول بنفيها و عدمها اصلاً لما قرّروه من ان الفساد انما يتطرّق على هذا العالم المتغيّر المتبدّل و امّا ما ثبت ارتفاع رتبته عن الموادّ الطبيعيّة فلايمكن الحكم عليه بالفساد لانه عندهم ثباتٌ باتٌّ فوقف الاكثر عن الكلام فى احوال تلك النفوس بعد الموت اذا فارقت اجسادها و ما يكون حالها قبل القيامة الكبرى وقوف حيرةٍ و من جسر و تكلّم قال بما تسمع مما نقله المصنف عنهم مما يشهد عليهم انّهم جهلاء لا حكماء فان الحكيم امّا ان يقطع بالشىء عن الدليل القطعى الخاصّ لا الدليل التفريعى فانه تخمينى مبنى على تخمينى و امّا ان يرجع الى اهل الشرع عليهم السلام فينقل عنهم بعد ما ثبت عنده انهم ينطقون عن الوحى الالهى او يسكت كما سكت مَن قبله و لكن الباب الذى دخل عليهم منه هذا و امثاله اسقاط اعتبار العمل بالشرائع الالهيّة فى تحصيل السعادة الاخرويّة و عدم اعتقاد انحصار الحق فيما اتت به الشرائع فلذا كانوا صُمّاً و بكما فى الظلمات من يشأ الله يضلله و من يشأ يجعله على صراط مستقيم فمن القائلين مَن لمّا لم يجد ملجأً الى القول بالتناسخ و لا الى القول بالتعطيل و الفناء قال ان نفوس الصلحاء و الزهاد لعدم ارتقائهم الى درجة العلوم النظريّة و لعدم انهماكهم فى الشهوات الدنياويّة لم تصل نفوسهم الى مراتب العقول لجهلهم بالعلوم و لم تنحطّ نفوسهم الى حضيض التّراب مع اجسادها فى القبور لتجافى نفوسهم عن بعض الامور الدنياويّة فِى الجملة و حيث كانت نفوسهم لها تخيّلٌ ما وجب ان يكون لها تعلّق بشىء مناسِبٍ لمرتبة تخيّلها فتنصرف الى جهة الهواء فتتعلّق بجرمٍ مركّب من بُخارٍ و دُخانٍ يكون موضوعاً لِتخيُّلَاتِهِمْ فتحصل لهم بعد مفارقة الارواح للاجساد سعادة وهميّة لان حظّ تلك النفوس من العلوم النظريّة صورة وهميّة و كذلك تحصل فى ذلك الجرم الدخانى لبعض الاشقياء شقاوة وهميّة لتخيّل بعض الصور التى هى من صور الجهل فيه لانه اى ذلك الجرم البخارى الدخانى بين السماء الدنيا و بين الكرة البخاريّة اذ لايتجاوز ذلك مبلغ علم الفريقين عوام الصلحاء و عوام الاشقياء و منهم طائفة اخرى نفوا هذا القول فى الجرم الدّخانى

و صوّبوه فی الجرم السماوی لعدم وجود جرم بخاری دخانی غیر السّماء تکون فیه صور متخیّلة تتعلق به کما برهن علیه علماء الهیئة من انه لیس الّا کرة البخار و الطبقة الزمهَریریّة و الهواء البسیط و کرة النار و السّماء نعم سماء الدنیا یصلح لحصول الصور الخیالیّة فهؤلاء فی هذا الرأی کالّذین قبلهم فی کل ما اعتبره الاوّلون آلا فی المتعلّق فان هؤلاء منعوا من وجود الجرم البخاری الدخانی و جوّزوه فی السّماء سماء الدنیا و امّا الشیخ فی الشفاء فقد نقل هذا القول الثانی عن بعضهم و وصف مَنْ نقل عنه بانه ممّن لایجازف فی الکلام حقّا و کأنّه مائل الیه و مثل الشیخ فی استحسان هذا الرأی صاحب التلویحات فانه استحسن تعلق ارواح عوامّ السعداء بجرم السماء و امّا الاشقیاء من العوام فقال انّه لَیْست لهم قوّة الارتقاءِ الی عالم السماءِ لان السمٰوات ذوات نفوس نوریّة و اجرام شریفة طاهرة لانها فوق عالم العناصر اذْ اَجْرامُ الافلاك خلقت من الطبائع لا من العناصر و لاتنحَطُّ الی التّراب کالنفوس النباتیّة فاحوجتهم القوّة الی التخیّل الجرمی و لیس بممتنعٍ ان یکون تحت فلك القمر و فوق کرة النار جرم کری غیر منحرقٍ بالکرة الاثیریّة هو نوع بنفسه ای لیس من الافلاك و لا من العناصر یکون ذلك الجرم الکری موضوعا لتخیّلاتهم القبیحة من نیران تلذعُ و حیّاتٍ تلسع و عقاربَ تلدَغ و حمیم ینصبّ و زقّوم یشرب ثم قال المصنف فهذه اقوال هذه الافاضل و هی عن مسلك حقیقة العرفان و منهج انوار القرءان بعیدة بمراحل و اقول کلامه هذا فیهم صحیح امّا انه بعید عن مسلك حقیقة العرفان فلان حبسهم للنفوس الناقصة فی الرجوع الی الاجسام التی هی من عالم الملك و النفوس من عالم الملکوت لایطابق مسلك اهل العرفان لان النفوس اذا کانت من عالم الملکوت فلا اقل من رجوعها بعد الموت الی ما منه خلقت ای الی الملکوت فان کانت کاملة بالعلم و العمل کانت بنات العقل او اخواته کما اشار الیه سید العارفین امیر المؤمنین علیه السلام و خلق الانسان ذا نفسٍ ناطقةٍ ان زکّاها بالعلم و العمل فقد شابهت اوائل جواهرِ عللِها فاذا اعتدل مزاجها و فارقت الاضداد فقد شارَك بها السبع الشّداد ه، و ان کانَتْ ناقصة جری علی من محض الایمانَ

مَحْضاً حساب القبر ثم تلحق روحه بقول مجمل الى جنة الدنيا و على مَن محض النفاق و الكفر محضا حساب القبر ثم تقاد روحه الى نار الدنيا و ان كان ممّن لم يمحض الايمان و لا النفاق فهو ممن لم يصل اليه البيان و هذا ان كان له عمل صالح خدّ له خدّاً من الجنّة الى قبره يدخل عليه منه الروح بفتح الراء فاذا كان يوم القيٰمة حاسبه بعمله فامّا الى الجنّة و امّا الى النار و ان كان له عمل طالح خدّ له خداً من النّار الى قبره يدخل عليه الدخَان و الشرر فاذا كان يوم القيٰمة حاسبه بعمله فامّا الى الجنّة و امّا الى النار و لكن على تفصيل يطول ذكره و كذلك يفعل بالبله و المجانين و المستضعفين و الاطفال و فى تفسير على بن ابراهيم فى قوله تعالى ذلكم بما كنتم تفرحون فى الارض بغير الحق و بما كنتم تمرحون فى الصحيح عن ضريس الكناسى عن ابى جعفر عليه السلام قال قلتُ له جعلتُ فداك ما حال الموحدين المقرّين بنبوة رسول الله صلى الله عليه و اله من المسلمين المذنبين الذين يموتون و ليس لهم امام و لا يعرفون ولايتكم فقال اما هؤلاء فانّهم فى حفرهم لايخرجون منها فمن كان له عمل صالح و لم تظهر منه عداوة فانه يخدّ له خدّا الى الجنة التى خلقها الله بالمغرب فيدخل عليه الروح فى حفرته الى يوم القيٰمة حتى يلقى الله فيحاسبه بحسناته و سيّئاته فامّا الى الجنّة و امّا الى النار فهؤلاء من الموقوفين لامر الله قال و كذلك يفعل بالمستضعفين و البله و الاطفال و اولاد المسلمين الذين لم يبلغوا الحلم الحديث ، و الفرق بين من محض النفاق محضا كما هو فى اشارة آخر هذا الحديث فى الناصب و انه يخد له خدا الى النار التى خلقها الله بالمشرق و بين العاصى الذى لم يمحض انّ الماحض يخرج بعد الحساب الى النار بالمشرق و يوم القيٰمة مصيره الى الجحيم و من لم يمحض لم يخرج من قبره و يوم القيٰمة امّا الى الجنّة و اما الى النار.

و قولهم ان نفسه بعد الموت تلحق بجرم بخارى دخانى تحت فلك القمر او بفلك القمر او بجرم غير منحرق كما توهّمه صاحب التلويحات نشأ عن عدم معرفة بما فى نفس الامر و عدم اطّلاع على طرق الشرائع الالهيّة فان مدار عدم

التعطيل على ثبوت القوابل من المكلفين و اعظمها قوابل الاعمال فمن آمنَ و عمل صعدت نفسه الى المكان الذى ذكرت ربها فيه بطاعته و اجتناب معصيته و ذكرها فيه برحمته و هو درجات متعددة متفاوتة و لكلٍ درجات مما عملوا و مَن لم يؤمن و لم يعمل هبطت نفسه الى محل معصيته لله تعالى فى المكان الذى ذكرها فيه بسخطه و غضبه و هو مقابل لعليّين سافل بنسبة علو عليّين فعليّون كتاب الابرار و سجّين كتاب الفجّار فضابطة مسلك العرفان انه اذا جعل نفوس عوامّ السعداء يتعلق تخيّلها بالجرم الفلكى جعل نفوس عوام الاشقياء يتعلّق تخيلها بالجرم الارضى و هذا فى كل شىء بحسابه مثلا نفوس السعداء الكاملة تتعلق بنفس كتاب الابرار اعنى علّيّين و هو الفلك الثامن المسمى بالكرسى و نفسه اللوح المحفوظ لايمسّه الا المطهّرون و مَن نزل عن هؤلاء ففى السمٰوات السبع و نفوسها و هى الجنان السبع و التى فوق الكرسى هى الثامنة و لكل درجات مما عملوا و نفوس الاشقياء الكاملة فى مراتب الشقاء تتعلّق بنفس كتاب الفجار اعنى سجّين و هو الصخرة التى تحت الملك الحامل للارض السابعة و نفسه الثرى الذى هو تحت الطمطام اعنى الظلمة و هى تحت جهنم و هى تحت الريح العقيم و هى تحت البحر و هو تحت الحوت و هى تحت الثور و هو تحت الصخرة سجين و مَن نزل عن مقام هؤلاءِ من الاشقياء ففى الارضين السبع و نفوسها و هى النيران السبع و جعلهم تخيّل الشقى فى جهة تخيّل السعيد بعيد عن حقيقة العرفان و انوار القرءان فانّ الذى يفيده العرفان و الكتاب و السنة ان محلّ تخيّل الخيرات و الطاعات فى السمٰوات فالخيال الحق فى السماء الثالثة اعنى فلك الزهرة و محل تخيّل الشرور و المعاصى فى الارضين فالخيال الباطل فى الارض الثالثة و هى ارض الطبع قالوا لونها اصفر كالزعفران و العلم بالخير خزانته نفس فلك البروج و العلم بالشرّ خزانته الثرى و هو نفس كتاب الفجار و امّا النفوس العامّية الجاهلة فانها لم يصل اليها البيان من الله لانها كانت مسجونة فى سجن الطبيعة قد غطّت بصيرتها غشاوات الاعراض و كثافات الجبلّات البشريّة و ارتبطت بها اشباك المواد العنصريّة بثقلها و كدوراتها فبقيت

مع جسدِها مقبورة فى لحود الطبائع الى يوم القيٰمة فمن خلص منها قبل يوم القيٰمة لحق بامثاله و اخر تخلّص الاكثر يوم القيٰمة فيقوم خالصاً قد وصل اليه البيان و ظهر له البرهان فيحاسب فامّا الى الجنّة و امّا الى النار و لايلزم من هذا التعطّل لان التكليف فى هذه الدنيا انما هو للتخلّص الارادى الحيوانى اى الاختيارى الانسانى فاذا كان الكدورات و الكثافات متراكمة بحيث عجزت الارادة الاختياريّة الانسانية عن تخليصها دفنت فى الارض لتخلّصها الارادة الطبيعية الجبليّة بمعونة قلّة الاغذية البدنيّة التى هى علة الاغشية النفسانية و اكل الارض لما بقى بعد الموت من الرطوبات و المواد و الاعراض كما تأكل النحاس الممتزج بالذهب خاصة دون الذهب اذا دفن فيها مدّة طويلة فانها تأكل النحاس كله و يبقى الذهب فاذا غسل بالماء و صفّى خرج الذهب خاصة كذلك النفوس الناقصة فى الابدان الغليظة الكثيفة فجعلها مع ابدانها ابلغ فى التخليص و انفى للتعطّل لان التكميل لمثل هذه النفوس الناقصة بالدفن مع اجسادها اقوى فى التخلص و اشمل و ان كان بطاعات الله سبحانه و اجتناب معاصيْه بالارادة الاختياريّة الانسانية اعدل و اكمل و ادلّ و اجلّ و لكن هذا يكون لمن كان اقرب مزاجاً الى الاعتدال ممّن لطف حسّه و صفا ذهنه و من كان على خلاف هذا توقّف تخلّصه على الدفن فى الارض فتفهّم ما اشرنا اليه .

قال : الاشراق الثانى فى حقيقة المعاد و كيفيّة حشر الاجساد اما معاد الارواح و ثبوت السعادة الحقيقيّة للمقربين و الشقاوة بازائها للاشقياء المردودين فهو مما بيّنّاه فى كُتبنا المبسوطة و لا خلاف معنا للفلاسفة فيه و ان كان التحقيق فيه فوق ما حصّلوه و ضبطوه و نحن الآن فى بيان حشر الابدان و فيه قواعد قاعدة فى اصولٍ تكشف الحجاب عن كيفيّة حشر الاجساد و ان الابدان الانسانية الشخصيّة محشورة فى القيامة كما وردَتْ به الشريعة الحقّة كما قال تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا و انكم الينا لاترجعون و قوله قال من يحيى العظام و هى رميم قل يحييها الذى انشأها اوّل مرّة و هو بكل خلقٍ عليم و قوله قل كونوا حجارة او حديداً او خلقا مما يكبر فى صدوركم الاية .

اقول: شرع فى بيان خصوص المعاد و كيفية حشر الاجساد فقال اما معاد الارواح و حشرها الى ربها يوم القيٰمة و سعادة السعداء و شقاوة الاشقياءِ للجزاء على الاعمال الصالحة الحسنة بالحسنى و على الاعمالِ السيّئة بالسوءىٰ فممّا لا اشكال فيه فقد تطابقت عليه نوازع العقول لان التكليف توجّه اليها لما اُودِعَ فيها من الحيوٰة و الشعور و التمييز و معرفة الخير و الشر و الجيّد و الرّدى و التمكين من فعل الطاعات و المعاصى و صلوح كلّ الاشياء لشؤنها بحيث لايختلف فيه احد من العقلاء من المتّبعين للشرائع فليس بيننا و بين الفلاسفة فيه خلاف قال«و ان كان التحقيق فيه فوق ما حصّلوه و ضبطوه» و امّا معاد الاجسام فلم يثبت لهم ذلك من طريق العقول لان المعاد انّما تعلّق بالارواح لانها مكلّفة مشعرة مختارة فيصحّ ثوابها و نعيمها و يصح عقابها و تأليمها لانّها حيّة مميّزة مختارة و اَمّا الاجسام فانّما اثبتوا معادها من جهة الشّرْع فانه هو المثبت لِمَعادِ الاجسام اذْ لمْ يَكن لها شعور و لا تمييز و لَا اختيار فلايتوجّه اليها التكليف و لاتنتفع بثوابٍ و لا عقابٍ فليس فى العقول ما يدلّ على معادها و قد صرّح بهذا المعنى المصنف فى شواهد الربوبية و هنا اشار الى ذلك بقوله«محشورة يوم القيٰمة كما وردت به الشريعة الحقّة» و اقول انّ العقل يدل عليه بعين ما يدلّ على معاد الارواح فان العلّة واحدة و مَن اطّلع على مرءاة الحكماء شاهَد ذلك ببصَرِه و المراد بمرءاة الحكماء عمل الصناعة المكتوم اعنى عمل الاكسير لانهم وضعوا مرءاة يشاهدون فيه كلّ شىء من العالم من عينٍ او معنى ففيه اعادة الاجسام و بعثها بنحو اعادة الارواح و بعثها و صورة الاستدلال على ذلك من جهة العقل ان الوجود المادّى لكل شىء من العالم فاض من فعل الله سبحانه كافاضة النور من السراج و معلوم انه حيوٰة و شعور و تمييز و اختيار و كل ما قرب من المبدأ كان اقوى و كل ما بعد كان اضْعفَ فى الامور الاربعة كما ان نور السراج متساوٍ فى نفس الاضاءة و اليبوسة و الحرارة و كل ما قرب من السراج كان اقوى فى هذه الثلاثة الامور و كل ما بعد كان اضْعَف فيها حتى يفنى النور فتفنى الثلاثة جميعاً بفنائِه و الوجود بهذه النسبة فى كلّ شىء كل ما بعد من المبدأ ضعفت الامور

الاربعة حتى يفنى فتفنى جميعا فالحيوٰة التى فى الروح و الشعور و التمييز و الاختيار بحقيقتها فى الجسد و سائر الجمادات الّا انها اضعف منها فى الروح فالاجسام مكلفة لانها حيّة مشعرة مميّزة مختارة بنسبة كونها من الوجود و لهذا قال تعالى فقال لها وَ للارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين و قال و ان من شىء الّا يُسبح بحمده و لكن لاتفقهون تسبيحهم و قد تقدّم لهذا بيان كثير فالارواح نور وجودى ذائب و الاجسام نور وجودى جامد و الفرق بينهما كالفرق بين الماء و الثلج فالدليل الموجب للقول باعادة الارواح بعينه هو الموجب للقول باعادة الاجسام و ايضا لذّات النائم و آلامُه مختصّ بالروح و ان لحق الجسم منها شىء فبالتبعيّة للروح و لذّاتُ اليقظان للروح و الجسم معاً و لهذا ترى الجائع اذا شبع فى المنام لايشبع جسده و لايقوم به و اذا شبع فى اليقظة شبعت الروح و الجسد و الاعمال فى هذه الدنيا التى يثاب عليها او يعاقب كانت بالروح مع الجسد و اذا بعث يوم القيٰمة ليجازى على عمله كان مقتضى العدل ان يكون الثواب و العقاب علَى طبقِ مَنشأهما و سَبَبِهما فلو اثيبت الروح خاصّة على العمل الذى وقع من الروح و الجسد لكان العامل قد نقّص من اجره و الله سبحانه يقول و ماالتناهم من عملهم من شىء و يقول انى لااضيع عمل عاملٍ منكم من ذكر او انثى ، و الشاهد على هذا ايْضا فى عمل الصناعة ان الاجساد البالغة التامّة فى العمل هى مياهٌ جامدة كما قال على عليه السلام على ما رواه ابن شهراشوب فى مناقبه و ابوالعباس فى كتابه السر المنير فى علم التكسير ان عليا عليه السلام سئل و هو يخطب عن الصنعة فقال عليه السلام هى اخت النبوة و عصْمة النبوة ان النّاس يتكلمون فيها بالظاهر و انّى لاعلم ظاهرها و باطنها هى و اللهِ ما هى الّا ماء جامد و هواء راكد و نار حائلة و ارض سائلة ه، فان الارض السائلة هى من الماء الجامد كذلك الاجساد هى من الارواح و قد ذكرنا قبل هذا ان الاجساد اذا عفّنت استحالت دُوداً ذات ارواحٍ و كقصّة عبدالملك بن مروان بن الحكم حين مات و قد تقدّمت و لانّ الاجسادَ اشياء نزلَتْ من الخزائن الى هذه الدنيا كما قال تعالى و ان من شىء الّا عندنا خزائنه وماننزّله الّا بقدرٍ معلوم

فاذا كانت اصلها فى خزائن الغيب عنده و انّما نزّلها بقدر معلوم فاذا كان كلّ شىء يرجع الى اصله فالاجساد اذا لم ترجِعْ بقيَتْ فى الدنيا او فنيت و لم ترجع الى اصلها و هو خلاف مقتَضى القاعدة المقرّرة المتّفق عليها عقلاً و نقلاً فقد دلّ العقل بنحو ما ذكرنا على اعادة الاجسام و اَمّا الدليل النقلى فقد تواتر من الكتاب و السّنة و اجمع المسلمون و جميع اهل الشرائع الالهية على ذلك و المصنف اورد شيئا من الكتاب بياناً لنوع الدليل فقال كما وردت به الشريعة الحقة كما قال تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا و انكم الينا لاترجعون فاخبر تعالى بانهم يرجعون يعنى يوم القيٰمة و يحتمل فى رجعة آل محمد صلى الله عليه و اله بقرينة قوله و حرام على قرية اهلكناها انهم الينا لايرجعون فقد دلّت الاخبار على ان المراد من الاية ان من اهلكوا فى الدنيا بالعذاب لايرجعون فى رجعة اهل البيت عليهم السلام و اما يوم القيٰمة فانهم يعودون بلا شك و قوله تعالى قال من يحيى العظام و هى رميم قل يحييها الذى انشأها اوّل مرّة يعنى ان الذى اخترعها لا من شىء يعيدها من طينتها فان هذا عندكم بالطريق الاولى و امّا عنده تعالى فَعلى حدٍّ سواء و قوله و هو بكل خلق عليم يعنى انه يعلم ما اكلت الارض منهم كما قال جواباً لقولهم ائذا متنا و كنا ترابا ذلك رجع بعيد فقال تعالى قد علمنا ما تنقص الارض منهم و عندنا كتاب حفيظ و قوله قل كونوا حجارة او حديداً او خلقا مما يكبر فى صدوركم يعنى انه يعيدكم على اسهل اعادة سواء كنتم حجارة يصعب فى نفوسكم اعادة الحجر انْساناً او حديداً الذى هو اصعب عندكم اعادته من اعادة الحجر او خلقاً غير الحديد هو اصعب من الحديد و هو ما فى صدورهم من الجحود وَ الانكار للاعادة فانه تعالى يجعلها مقرّة معترفة بالاعادة بعد الانكار بما اقام من الادلّةِ القاطعة عليهم فى انفسهم حتى نقل قلوبهم الى التجويز و الاحتمال فَسئلوا مَن المُعيد فقال لهم المُعيد هو المبدئ فتقرّر التجويز فى قلوبهم فسئلوا عن وقت الإعَادة فقال كما يحتمل ان يكون بعيداً يحتمل ان يكون قريباً فلمّا انتقلوا الى احتمال القرب درّجهم الى انّ مَن ابتدأكم بعد اَن لم تكونوا شيئا لم يمتنع منكم احد عن ارادته يُعيدكم مُلَبّين

لدعوته حامدين له على صنعه و تدبيره و حيث خلق نفوسكم باجابتكم خلقكم و صوّركم على الحضور لا على الغيبة فالأن انما استبعدتم البعث لانكم ابناء الوقت فاذا حضر وقت الاعادة و اعادكم ظننتم انكم مالبثتم فى القبور و فى الدنيا الّا قليلاً.

قال: و هى سبعة اصول الاصل الاوّل ان يقوم كلّ شخص بصورته لا بمادّته و هى عين ماهيّته و تمام حقيقته و مبدأ فصله الاخير فهو هو بصورته لا بمادته حتّى لو فرض تجرّد صورته عن مادّته لكان هو بعينه باقيا عند ذلك التجرّد و انما الحاجة الى المادة لقصور بعض افراد الصور عن التفرد بذاته دون التّعلق الوجودى بما يحمل لوازم شخصه و يحمل امكان وقوعه و يقرّبه باستعداده الى جاعله و يرجّح وقت حدوثه على سائر الاوقات و نسبة المادّة الى الصورة نسبة النقص الى التمام و الشىء مع تمامه واجب الحصول بالفعل و مع نقصه ممكن بالقوّة و لهذا ذهب بعض باتّحاد المادة بالصّورة و هذا حقّ عندنا لا شبهة فيه كما اوضحنا سبيله فى الاسفار الاربعة الّا ان هذا المطلب لايتوقّف عليه.

اقول: كلامه هذا و هو «انّ كل شخصٍ يقوم بصورته لا بمادته و هى عين ماهيته» فيه انّ كلّ شخص انّما يقوم بنفس مادّته و بمثل صورته هذا ما دلّت عليه الاخبار عن الائمة الاطهار عليهم السلام و نطق به الكتاب لاولى الالباب و شهد له الاعتبار المستفاد من النظر فى الافاق و فى انفسهم امّا ما فى الاخْبار و الكتاب فمنها ما روى عن الصادق عليه السلام فى قوله تعالى كلّ ما نضجت جلودهم بدّلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب فى احتجاج الطبرسى و عن حفص بن غياث قال شهدتُ المسجد الحرام و ابن ابى العوجاء يسأل اباعبدالله عليه السلام عن هذه الاية فقال ما ذنب الغير قال ويحك هى هى و هى غيرها قال فمثّل لى فى ذلك شيئا من امر الدنيا قال نعم ارأيتَ لو انّ رجلاً اخذ لبنةً فكسرها ثم ردّها فى مَلبنها فهى هى و هى غيرها و فى تفسير على بن ابراهيم قيل لابى عبدالله عليه السلام كيف تبدّل جلودهم غيرها قال ارأيت لو اخذت لبنةً فكسرتها ثم

صيّرتها ترابا ثم ضربتها فى القالب اهى التى كانت انما هى ذلك و حدث تغيّر آخر ه، و امّا الاعتبار فهو الشارح للكتاب و الاخبار و ذلك انّ رُكْنَ الشىء الاعظم هو المادة و امّا الصورة فهى هيئة للمادة فى نفس الامر و ان كانت هى المشخّصة لانها صورة العمل الذى هو صفة المادة فالمُعٰاد هو المادّة بصورة عمله الاترى ان الانسان اذا غلبت عليه صفة الغضب يعاد ذلك الانسان بتلك المادة فى صورة سبع لان الصورة و ان كانت هى التى بضميمتها تتغيّر حقائق الاشياء و تكون مادة الانسان الذى غلبت عليه صفة الغضب مادّة سبع و بالصّور تتغير الحقيقة الواحدة بتغيّر الصفة فيكون الطين الذى صنع نصفه كلبا و نصفه انسانا اذا ولجتهما الحيوٰة تكلّم الانسان و مادته طاهرة و نبح الكلب و مادته نجِسَة لكن المُعٰاد للثواب او العقاب المادتان فى الصورتين او الصورتان فى المادتين و لا شك ان المبعوث للثواب او العقاب هو المادتان فى صورتى عملهما لان الصورة فى الحقيقة هيئة قبول المادة فى كلّ مقام بنسبتِه و الموادّ تتغيّر بما انصبغت به من العمل و الصورة الظاهرة و الباطنة هيئة المنصبغ و المبعوث و المثاب و المعاقب هو المنصبغ لا الصبغ الذى هو الصورة و لايدفع الاعتراض عليه ارادة الحقيقة المتغيّرة من الصورة لان تلك هى المادّة و تغيّرها انما هو بعملها و عملها هو قابليّتها و هو صفتها انّ الله عز و جل قال سيجزيهم وصفهم و هو عملهم لانه صورة الثواب و العقاب و الصورة سواء اريد بها الهندسة و الخطوط الظاهرة او المعنويّة ام اريد بها الحقيقة المتغيّرة هى هيئة المادة خلقت من نفس المادة من حيث نفسها فليست الصورة علّة للحقيقة و لا لتغيّرها و انما هى معلولة لحال المادة فى صلوحها لصفة ما من فعل ربّها و به تكون طيّبةً و لصفة ما منها اى من نفسها من حيث هى و به تكون خبيثةً فالحقّ فى هذه المسئلة ما يدل عليه لفظ المصنف لا ما يريد منه اذِ الحق اَن يقوم كل شخص بصورته فانّ القائم غير الصورة نعم هو يقوم و يخرج بتلك الصورة و ليس لك ان تقول انه يريد ان الشخص انّما يقوم بطينته و هى الصورة فانه انسان و اذا غلبت عليه الشهوة لايقوم بانسانيته التى هى مادّته اولا و انّما يقوم

بحيوانيته التى تصوّر بها لانا نقول ان المصنف يقول لا بمادته و انما يقوم بصورته التي هي عين ماهيته و الماهيّة ان اراد بها على المعنى الاوّل من كون الماهية هي القابليّة اى قابلية الوجود للايجاد فى الخلق الاول فهى الصورة النوعيّة كالصورة الخشبية للخَشَبِ وَ لا شك انّ الخشب انما يظهر بالخشبيّة الا انه الظاهر بصفته سواء اردتَ من الظاهر المادة العنصريّة اذ لاتتقوم الصورة النوعية الّا بالمادة النوعية ام اردتَ من الظاهر المركب منهما فانه على كلّ حالٍ لا بد ان تكون الاحكام المعلقة على الصور المترتّبة عليها منوطةً بالموادّ اوّلاً و بالذات و بالصور ثانياً و بالعرض سواء كانت الصور جنسيّة ام نوعيّة ام شخصيّة و ان اراد بالماهية على المعنى الثانى من ان الماهيّة للشىء هو المركب من مادة و صورة اى من وجود و ماهية يعنى من حصّةٍ من الجنس و حصّة من الفصل و مرادى ان الشىء التام الصنع المركب من مادة جوهريّة و صورة او من مادّة عرضيّة و صورة هو من حيث هو ماهية و ظلمة و من حيث انه صنع الله او نور الله او اثر فعل الله وجود و نور و قولى صنع الله او نور الله او اثر فعل الله بمعنى واحدٍ و انما هو تغيير العبارة اذ كل ما سوى الذات فمن فعل الله صدر لا من شىء حتى لايخفى كان قوله لا بمادته لا معنى له اذ الماهية هنا هى مجموع المادة و الصورة لان كونه اثر فعل الله لايدخل فى شىء منه لا مادة و لا صورة بل لكل شىء من الخلق اعتباران يسمى احدهما نفسه التى من عرفها عرف ربّه و هى كونه اثر فعل الله و هو نور من عرفه عرف ربّه و يسمى ثانيهما نفسه التى لايعرف الله بها و هى كونه هو و هى ظلمة اذا اخرج المؤمن فيها يده لم يكد يراها ففى النفس الاولى لا مادة و لا صورة و الّا لماعرف ربّه من عرفها لانه تعالى لايعرف بالمادة و الصورة و فى النفس الثانية مادة و صورة لاتتحقق فى حال من الاحوال فى جميع ما سوى الله سبحانه من الذوات و الصفات الجواهر و الاعراض المعانى و الاعيان الّا بمادة و صورة فقوله لا بمادته لا معنى له و ان اراد انه يقوم بحكم صورته لا بحكم مادته فمسلّم فى الظاهر او فى الحقيقة حكم الصورة من حكم المادة و معه .

و قوله «و تمام حقيقته» صحيح ان الصورة تمام الحقيقة و هى جزء الماهيّة بالمعنى الثانى و لكن المبعوث هو نفس التمام ام الحقيقة التامّة فتدبّر.

و قوله «و مبدأ فصله الاخير» ان اراد بالاخير المميز النوعى و الاول المميز الجنسى ففى ما ذكرنا جوابه مستوفىً و ان اراد به المميز الشخصى و الاول المميز النوعى فاسوءُ حالاً فان كثيرا من العلماء جعل المشخصات الشخصيّة أُموراً عقليّة اعتباريّةً لا تحقّق لها فى الخارج و نحن و ان قلنا بوجودها و تحقّقها خارجاً لكنّا لانقول انّها جزؤ من الفَصْلِ المميّز للنوع و انّما هى مميزات للاشخاص و هى افراد من الفَصْل كما انّ الاشخاص اَفْرادٌ من النوع مثلا الفصل هو الصورة النوعيّة و هى مؤلّفةٌ من حدودٍ ستَّةٍ كمّ و كيفٍ و مكان و وقتٍ و جهة و رتبة مع متمّماتها و مقوّماتِها من وضع و اضافة و نسبة و اذنٍ و اجلٍ و كتاب فكما ان هذه الامور حصص من فصول الاجناس كذلك فصول الاشخاص حصص من فصول الانواع بهذه النّسبة فمميّز زيد عن عمروٍ و عمروٌ عن زيد حصّة من كل واحدٍ من هذه الامور التى مجموعها فصل الانسان عن الحيوان الصاهل و هكذا حكم سائر المميزات من الفصول الحقيقيّة و الاضافيّة صاعداً و نازِلاً و الصورة هى الفصْل فى كل شىء من الاجناس و الانواع و الفصول و هذه الأُمور هى حدود الصّورة و مقوّماتها و لَيْسَتْ مبدءً للفصل اذ ليس الفصل شيئا غيرها الّا اذا اريد بها خصوص الهيكل الظاهر لكنه ليس عين الماهيّةِ و تمام الحقيقة لان ما هو عين الماهيّة و تمام الحقيقة لايكون الّا المؤلّف من الامور الستّة و من الستة المتمّمات لها مع ما قامت به من المقبول فالذى ينبغى ان يقول فهو هو بصورته مع مادته اَوْ يقول فهو هو بصورته و لايقول لا بمادته فانّه اذا لم ينف المادة كان معْنَى كَلَامِه انّه هو بما اتّصَفَ به ممّا غيّر مادته الأُولى الى مادة الصورة القائم بها.

و قولهُ: حتّى لو فرض تجرّد صورته عن مادته لكان هو بعينه باقياً عند ذلك التجرّد يدلّ على انّ مراده ليس المُعَاد الّا الصورة و امّا المادّة فهى لازمةٌ

للصورة مُقَوِّمة لهٰا بمعنى انّ المترتب على البَعْثِ من الثّواب و العقاب جارٍ على حكم الصورة لا عَلى حُكمِ المادّةِ و يوهم كلامه هذا انّ كلامنا عليه ليس متّجهاً لانّه لم يرد نفى المادة و انّما يريد ان المادة الانسانية لايرجع بها اى على حكمها و انّما يرجع على حكم الصورة السَّبُعيّة فيتّجِه نفى المادّة عَلَى هٰذا[1] المعْنَى و نحن نُرِيدُ اَنّ المادّة الانسانيّة لاتلبس السّبعيّة و انّما اللّابِسَة لتلك الصورة السبعيّة هى النفس الصالحة لكلّ صورة من الشّيٰاطينِ و الحيوانات و المسوخ و السِّبَاع اَعْنى النّفس الْامّارة و هذه تنقلب مع كل صورةٍ لَبِسَتْها الى مَادّةِ تِلْكَ الصّورة فَمَنْ حُشِرَ خِنْزيراً حشر بصورةِ الخنزير و مادّته لا بمادة الانسان ليقال انه يعاد بصورته لا بمادّته و المصنّف يريد انّه لو فرض قيام الصّورة بدون المادة تحقّقت هويّة الشىء و ذاته بدون المادة بل بنفس ذلك المتجرّد بدونِ مادَّتِه و

[1] اعلم ان الفاظ هذا الجليل صعبة جدا و ادراكها صعب جداً جداً فلايخفى ان الشىء فى ملك الله شىء بمادته و صورته و ان الله لم يخلق شيئا فرداً قائما بذاته فلو لم تكن مادة فلا صورة لانها حدودها و لو لم تكن صورة فلا مادة الا ان الشأن فى معرفة لحنه اعلى الله مقامه انه هل المراد بالمادة المادة العرضية ام المادة الذاتية و لا شك عند من يعرف لحنه ان المراد بالمادة الذاتية مثلا السرير لا بد له من مادة ذاتية و صورة ذاتية بزوالهما يزول السرير فما المراد بمادته و صورته هل المراد بالمادة هذه الحصص الخشبية التى يمكن ان تظهر بصورة الصنم ايضا و ربما تظهر ام غيرها و هل مادة الكلب هو مادة الملح اذا استحال الكلب ملحاً ام لا و اذا حشر الكلب و الملح و يجب ان يحشرا بمادتهما و صورتهما فالمادة المتقلبة بينهما لمن هى فليعلم ان المتقلبة عرضية لهما و مادة الكلب غير تلك المتقلبة و مادة الملح غير تلك و مادة الملح سعيدة طيبة من الجنة و لاتصير مادة الكلب و مادة الكلب شقية خبيثة لاتصير مادة الملح و المحشور محشور بمادة (كذا) و صورته و يدخل الجنة بمادته و صورته فتبين ان مادة الكلب هى اثر صنع الصانع حين صنع الكلب و صورته من نفس تلك المادة و هى غير تلك المتقلبة التى كانت دهوراً و لا كلب و تكون دهوراً و لا كلب فالكلب حقيقة له مادة و صورة و كانت قبل المادة الزمانية فانزلت الى المادة الزمانية ثم اخرجت منها و حين خرجت منها انصبغت بصبغها و ظهرت بهيئتها على مقتضاها فاذا فارقت المادة الزمانية فارقت صبغها و هيئتها الزمانية و عاد الكلب بصورة صفته و عمله و طبعه و هذا معنى قوله هى هى و هى غيرها فان الكلب المعاد هو كلب الدنيا الا انه كان فى الدنيا بصورة تناسب اعراضها و فى المعاد يحشر بصورة عمله سيجزيهم وصفهم فالمعاد مادة الكلب بصورة عمله لا صورة الكلب بلا مادة فالملا صدرا ان اراد بالصورة الصورة العرضية التابعة للمادة العرضية فقد اخطأ فانها ليست بمعادة و ان اراد الصورة الذاتية للكلب فعودها بلا مادة خطاء و لا حاجة اليه اللهم الا ان يريد احد بالصورة الكلب الحقيقى بمادته و صورته و بالمادة الزمانية العرضية فيصح و يطابق قول على عليه السلام صور عالية عن المواد خالية عن القوة و الاستعداد و هو الاصطلاح الحق و انما يتكلم الشيخ بهذا الاصطلاح لانه يخاطب القوم و اصطلاحه الحقيقى عند نفسه اصطلاح الحديث لا غير و ان قلت ان الظاهر من قوله تعالى يحييها الذى انشأها اول مرة اعادة المادة العرضية قلت المراد العظام الاصلية لزيد لا العرضية فافهم راشداً موفقا شاكراً. كريم.

هذا لايعقل لان الصورة صفة و لاتعاد الصورة و الصفة للثواب و العقاب بدون الموصوف على انّ هذا المبعوث على اى فرضٍ ممكن و كل ممكنٍ زوج تركيبى و لايمكن قيام مصنوع على مقتضى الحكمة ليس بمركب من المادة و الصورة و لو فرض صورة لا مادة فيها ظاهراً كالصورة فى المرءاة فانها مركبّة من مادة هى هيئة صورة المقابل و شعاعها و من صورة هى هيئة زجاجة المرءاة من كبر و بياض و صفاءٍ و استقامةٍ و اضدادها فان قال المبعوث منها نفس صورتها كان المعنى انّ المبعوث صفات الزّجاجة لا هيئة المقابل لانها هى المادّة و ان قال المبعوث نفس الصورة و هويّتها فهى الصورة و المادة اذ لم يوجد بسيط مستقِلاّ قال الرضا عليه السلام انّ الله لم يخلق شيئا فرداً قائماً بذاته دون غيره للذى اراد من الدّلالة عليه و اثبات وجوده ، ه.

و قوله «باقياً عنْدَ ذٰلِكَ التَّجرد» هٰذا غَلَطٌ لِانَّ الصُّورةَ صِفة فى الحقيقةِ فكيف يكون الشّىء متحقِّقا بتحقّق صفتِه بدُونِه بحيث يكون اذًا فعل زيدٌ فعلاً يُوجِبُ العقوبة عُوقِبَتْ صورته التى هى صفة عمله لانها هى الّتى يحشر فيها و امّا نفس مادّته فلاتعاقب ما هذا الّا العجب العجيب و الامر الغريب و قد سمعتَ قول الصادق عليه السلام فى قوله بَدَّلْناهم جلوداً غيرها ليذوقوا الْعَذاب .انّها هى هى و هى غيرُهَا يعنى هى هى من حيثُ مٰادّتها و هى غيرها من حيث صورتها فان الصورة الاولى ذهبت و مادّتها اعيدت فى صورة كصورتها الاولى انتُزِعت من علّتها فمثّل عليه السلام باللّبنة فانّك اذا كسرتها و صارت ترابا ثم ضربتها فى قالبها الذى صورته علة صورتها فانها هى هى من حيث المادة و هى غيرها من حيث الصورة كما تقدم فى الحديثين فان فهمتَ الحديثين حصل لك القطع بان قوله لو فرض تجرّد صورته عن مادته الخ ، غلط ظاهر و الّا لزم عدم اعادة الاجسام كلّها لانها انما تُعَاد موادّها فى صور كصورها و ان الصور الاولى تفنى و تحشر فى صور كصورها يعنى لمّا فنيت الصورة خلق لها صور من علل الصور الاولى مثلها لا انّها هى بعيْنها و هذا بنصّ الكتاب المجيد حيث قال تعالى بدّلناهم جلوداً غيرها لان هذه الغيريّة تدور على احد امرين امّا ان تعاد موادّ

جلودهم فى صور غير الصور الاوّلية او تعاد الصور بمواد غير موادّها الاولى فاختر احدهما لان الله سبحانه اخبر بانها غيرها فلمّا دلّ الدليل على عدم الغيرية فى الصور و الموادّ معاً لامتناع الظلم وجب ان تكون فى المواد او الصور و الصادق عليه السلام اخبر عن الله انّ الغيريّة فى الصور و امّا المواد فهى بعينها تعاد و انت اختر لنفسك امّا قول الصادق و امّا قول الكاذب.

و قوله «و انما الحاجة الى المادة لقصور بعض افراد الصور عن التفرّد بذاته دون التعلّق الوجودى» يريد انه انما احتيج الى المواد مع ان المقصود هو الصور لان بعض الصور قصرت عن حمل بعض ما يلزم الموادّ كالثِّقَل مثلا المتعلّق بالمادة اللازم لها فان الصورة لاتحمله الّا مع ارتباطها بالمادة و قصرت ايضا عن حمل امكان وُقوع الشيء و عن حمل ما يقرّب الشيء باستعداده التمكينى الى فعل صانعه و قبول تأثيره و عن ترجيح وقت حدوثه على سائر الاوقات و مكانه على سائر الامكنة فلما كان بعض الصور يعجز عن حمل هذه و امثالها بدون تعلّقها بموادّها لم يشترط فى اعادتها تجرّدها عن الموادّ و لكن لمّا كانت هى المقصودة قلنا ان البعث لها لا للموادّ و اقول تَغَطْمَطَتْ امواجها و ماادرى اىّ شيء من كلامه هذا اولى بالرد لكن على سبيل الاشارة و الاختصار.

اقول ليس شيء من الصور بممكنٍ من جهة الايجاد على مقتضى الحكمة ان ينفرد عن المادة لان الصور صفات و اعراض و قد صرّح فى سائر كتبه ان الاعراض لا وجود لها اصلاً الّا وجودها لمعروضها و امّا لوازم الشخص فمنها الاعمال و ما يترتب عليها من الثواب و العقاب و هى من احكام المواد فى كل حالٍ و امّا ترتبها على الصور فمن جهة ان الصور من جملة احوال المواد و احكامِها و امّا وقوع امكانه فمن التمكين الفعلى الذى به التمكن الانفعالى الذى هو نفس الصورة و امّا تقريبه الى فعل صانعه و جعل جاعله فهو من ترجّح نفس امكانه عند تكوينه لانه هو و ترجيح وقت الحدوث و مكانه و رتبته و جهته و كمه و كيفه و وضعه و نسبه و اضافته و الاذن له و اجله و كتابه كلها مقوِّمات الصورة و اسبابها فى كل شيء من المكوّنات غيبها و شهادتها فكيف يكون

المسبّب مقوّماً لسببه و هنا ابحاث شريفة فى بيان هذه الامور يطول الكلام بذكرها و لكنّا نذكر كثيراً منها متفرّقا فى هذا الشرح فى اماكنه.

و قوله «و نسبة المادة الى الصورة نسبة النقص الى التمام» فيه ان هذا انما يلتئم على رأى بعض الاشراقيين الذين يجعلون الوجود عارضاً على الماهية فى الخارج و المصنف يمنع ذلك و المادة هى الوجود او بمنزلة الوجود و الصورة هى الماهيّة او بمنزلة الماهيّة و هو يرى ان نسبة الماهية التى هى الصورة او بمنزلة الصورة الى الوجود الذى هو المادّة او بمنزلة المادة نسبة النقص الى التمام و قد تقدّم و هنا قد عكس من حيث لايشعر لان المواد هى النازلة من الخزائن و الصور من عوارض المراتب فى تنزلاته و الصور مركبة من هذه العوارض و هى النقائص و امّا الوجودات فهى فى ذواتها هى التمام و ما لاحظ من انّ بها يتم الشيء مدخول بان الصور انما خلقت من ذات المصوّر الذى هو الموادّ فهى متقدمة على الصور بالذات و الشيء لايوجد الّا بمادته و صورته لكن المادة تتوقف على الصورة توقّف ظهور و الصورة تتوقّف على المادة توقّف تحقّقٍ يعنى توقّفا ركنيّا و الشيء مع تمامه واجب الحصول غالباً و عادة و بالفعل يعنى ان شاء الله و مع نقصه ممكن الحصول بالقوة غالبا و عادة يعنى انشاء الله ما شاء الله كان و ما لم يشأ لم يكن.

و قوله «و لهذا ذهَب بعض الى اتّحاد المادة بالصورة و هذا حق عندنا» كلامه هذا مبنى على ما يذهب اليه من اتّحاد الماهيّة بالوُجُودِ خَارجاً فى حملها عليه و بالعكس ذهناً و قد بسطنا الكلام على هذا فى شرح المشاعر و امّا اتحاد المادة بالصورة ففى مقامَين:

الاوّل فى الخلق الاوّل بالنسبة الى الخلق الثانى كاتّحاد الصورة النوعية بالمادّة النوعيّة فى الخشب مثلاً فانّ مادته من العناصر و الصورة الخشَبيّة هى صورته النوعية و الخشب مركب منهما و هذا مثال الخلق الاول و فى صنع السرير اعنى الخلق الثانى مادته الخشب ففى هذا المقام اتّحدت مادته العنصريّة بصورته النوعيّة فمادة السَّرير من الخشب الواحد الذى كان من مادة

و صورة و الآن هو مادة خاصّة.

و الثاني في الخَلْقِ الثاني في صنع السَّرير فانه مركب من المادّة من الخشب و من الصُّورَةِ المعلومة فالسّرير شيءٌ وَاحِدٌ بَسِيطٌ قدِ اتّحدَتْ فيه المادّة بالصُّورةِ عند تسميته و استعماله و الاشارة اليه فالاتِّحاد بهذين المعنيَيْنِ صحيحٌ و امّا مَا لا صورةَ لَهُ فلَا مادة له لان تحقّق احدهما متوقّف على تحقّق الآخر و كذلك ما لَا مادةَ لهُ لا صورة له و كل ما سوى المعبود بالحق تعالى فله مادة و صورة حقيقيتان و فعله اى مشيته و فعله و اختراعُه و ابداعه فله مادة و صورة اعتبارِيتانِ.

قال: الاصل الثاني ان تشخص الشيء عبارة عن نحو وجوده الخاصّ مجرداً كان او ماديّاً و اما المسمّى بالعوارض المشخّصة فهي من اماراتِ وجود الشخص و لوازمه لا من مقوماته و يجوز تبدّلها شخصا الى شخص او صنفاً الى صنفٍ مع بقاء هذا الشخص بهويّته العينيّة كما يشاهد من تبدّل اوضاع زيد و كمّياته و كيفياته و ايونه (جمع اين) و اوقاته و زيد زيد بعينه.

اقول: اختلفوا في المميزات للشّخص هل هي موجودة ام لا و انّما هي امور اعتباريّة و الاصح انها امور موجودة و على الاصح هل هي عوارض ذاتيّة ام خارجيّة و الاصح من احتمالي الاصحّ انها ذاتيّة و انّها هيئات مادّته و حدود صورته و اركانها و هي كمّ مادته اى قدرها من كثرةٍ او قلّةٍ و كيفها و وقتها و مكانها و رتبتها و جهتها و متممات هذه من الوضع و النسب و الاضافة و الاذن و الاجل و الكتاب فهذه ستة و ستّة تتألّف منها الصورة التي هي القابلية التي هي الماهيّة و الشّيء يتألّف من مادته و صورته المتألِّفة من هذه الامور الستة و الستة فالستّة الأُولى هي الايام السّتة التي خلق الشيء فيها و السّتة الاخرى متممات كل يوم من الايام السّتة و المصنف ذهب الى ان تشخّص كل شيء عبارة عن نحو وجوده الخاص اى جهة وجوده يعني بالوجود حصّة من الوجود خاصّة به و مراده ان تشخّص كل شيء من وجوده لا من ماهيته و لا من عوارض ذاتية او خارجيّة لا فرق في ذلك عنده بين المجرد الذى لا مادة له اصلاً كالواجب تعالى

و كالمفارقات المحضة كعقل الكل و روح القدس و بين المادّى الملكوتى كالنفوس الانسانية و المادّى الطبيعى الجسمى فان الواجب تعالى عنده متعين عند نفسِه بنحو وجوده و العقل و روح القدس متعينان بنحو وجودهما و النفس و الجسم متعيّنان بنحو وجودهما و ترد عليه اشياء فيما ذهب اليه منها ان الواجب تعالى عالم بذاته و علمه بذاته عين ذاته و ليس علمه بذاته بنحو التعين لان ذاته تعالى ليست نحو التعين فلايصح تعيّنه بنحو وجوده لان التعين ان اريد منه ما تفهمه الخلق لم يصدق على ذات الله سبحانه لان ما تفهمه الخلق منه هو التميز و التميز لا يصح الّا مع الاشتباه و ليس ثَمّ اشتباه فى حالٍ و ان اريد منه ما لاتفهمه الخلق لم يحْسن التعبير عنه بما يشاركه خلقه فيه و منها انّ المفارقات المحضة كالعقول مثل عقل الكل و روح القدس جعلها مما لا مادة لها و انها ليست مما سوى الله سبحانه كما ذكره فى اخر المشاعر و هذا غلط باطل فى غلط باطلٍ لاتّفاق العقلاء من المسلمين و الحكماء على ان اوّل ما خلق الله العقل و روح القدس لها اطلاقانِ اطلاق يراد منها عقل الكل اعنى هذا المذكور و اطلاق يراد منها روح الكل فعلى الاوّل هى التى اول ما خلق الله سبحانه و على الثانى تكون تحت العقل و هى اوّل تنزلاته حين قال تعالى له ادبر فادبر و اذا ثبت انهما حادثانِ ممكنان دخلا تحت ما اتفق الحكماء عليه و قبله كل من اتى بعدهم و هو ان كلّ ممكنٍ زوج تركيبى و ما لا مادة له و لا صورة كيف يكون زوجا تركيبيّا لان المركب انما يتركب من مادة و صورة و منها انّ الشىء اذا تميّز من نحو وجوده خاصة كان ما تميز به الجنس كالحيوان هو عين ما تعين و تميّز به النوع كالانسان و الفرس و الحمار و عين ما تميز به الجنس و انواعه عين ما تميّزت به افرادها من غير تغيير و لا تبديل و لا زيادة و لا نقصان لان التغيير فى المميز و التبديل و الزيادة و النقصان ان كانت من نفس ذلك النحو فلا شىء غيره و ان كانت من غيره لم تكن المشخصات من نحو الوجود و انما هى من خارج فيلزم امّا ان تكون مميّزات الشىء لا من نحو وجوده بل من نحو ماهيته و صورته فى جميع الممكنات لدخولها تحت الاجناس و الانواع و لتعدّد الاشباه و النظائر

فيقتضى تمييز بعضها عن بعضٍ الى امور خارجة عما اتفق بعضها مع بعضٍ فيه و الّا لم يتحد افراد الحقيقة الواحدة و لو كان تمايزها من حقيقتها الجامعة لها لماتمايزت او لمااتحدت و امّا الواحد الحق عز و جل فلا تميّز له فيه لعدم الشبيه و النظير و المثل و الشريك سبحانه و تعالى و المصنف انما دعاه الى هذا القول توهم محافظتِه للوحدة الحقيقيّة فى صرف الوجود و لو انه لم يقل بصرف الوجود و وحدة الوجود و انّه يصدق على الواجب تعالى و الممكن بالاشتراك المعنوى لكان اشد له محافظة و اصحّ و لو انه استبصر بقول الله سبحانه سنريهم اياتنا فى الافاق و فى انفسهم، و بقول الصادق عليه السلام العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد فى العبودية وجد فى الربوبية و ما خفى فى الربوبيّة أُصيب فى العبوديّة و استشهد عليه السلام بالاية المذكورة و بقول الرضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لايكون الّا بما هيٰهنا ه، لبَصّره الله تعالى اذا نظر فى الافاق مثل السّرير انّما تميّز من الباب و الباب من السرير و تشخّص كل منهما بما هو نحو وجوده و هو الخشب سواء اراد الخشبَ الخاصّ ام العام لان الخشب هو وجوده او بمنزلة وجوده وَ لانَّ الخاصَّ لم يتخصّص بمَا مِنْ ذَاتِه من حيث هو و انّما تخصّص بما عرض له من المخصِّصات فَان حصّة الخشب الخاصة بالسَّرير انّما اخْتَصَّتْ به بما لحقها من تقدير صُورته و لولا ذلك التقدير لما كانت خاصة به بل تكون صالحة للباب و غيره و امّا ما ذكرنا من انّ المادة وجود موصوفى و الصورة وجود صفتى فلايلزم منه تصحيح قوله ان تشخص الشىء عبارة عن نحو وجوده فان المشخّصات عندنا وجود صفتى فقد كان تشخصه نحو وجوده لانه مايريد الّا انّها صفة للوجود الخاص ذاتيّة اى انّها مِنْ وجوده من حيث انّه نور لا من حيث انّه هو فتنطبق ارادته على ظاهر كلامه و امّا نحنُ فنريد بالصّورة الماهيّة و حدود الصُّورة هى مُقوِّمات الماهيّة و الماهيّة هى قابليّة الوجود و المادة للايجاد و هى شرط لتحقّق الوجود و ظهوره و هى شرائط خارجة عن الوجود الموصوفى الّذى نسمّيه نحن بالمادة و انما هى من الوجود الصِّفتى الذى نسمّيه

نحن بالصورة و قد ذكرنا هذه الشرائط و هى الستّة و الستة و لكنّها تكون جزء ماهيّة الشيء بالمعنى الثانى و كل الماهيّة بالاول.

و قوله «و امّا المسمّى بالعوارض المشخّصة فهى من امارات وجود الشخص و لوازمه لا من مقوّماته» فكالاوّل فانهم يسمونها بالعوارض المشخّصة باتّفاقهم لانها هى مقوماته كما هو المتحقق الثابت فان هيئة السرير و صورته هى المقوّمة لماهيته اذ بدونها لا سرير و انّما هو خشَبٌ و ليست المادة بنفسها متقوِّمة بدون الصورة و شرطها من لوازم وجود الشخص غير منافٍ لما قلنا لان الشروط و القابلية و الصورة لا تتقوّم بنفسها بلا اشكالٍ لانها اعراض و صفات و لا توجد بدون معروضاتها و موصُوفاتها التى هى المشروطاتُ و المقبولات و المصوّراتِ الّا انّ الشروط المشخّصة تتوقف على المشخصات بفتح الخاء توقفَ تحققٍ و تتوقف المشخّصات بفتح الخاء على المشخّصاتِ بكسر الخاء توقف ظهور و كذا كونها من امارات وجود الشخص.

و قوله «و يجوز تبدّلها شَخْصاً الى شخص او صنفاً الى صنفٍ مع بقاء هذا الشخص بهويّته العينيّة» كالكلام الاول فى الغلط فيا سبحان الله كيف حال حكمة هذا الرجل الفاضل مايكاد الناظر يجد فى كلامه كلمة صحيحةً كيف يجوز تبدّل صورة سريرك الى سريرنا مع بقاء سريرك بهويّته امّا التبدل فقد ذكر الله سبحانه ما يدلّ على بطلانه كما تقدم فى قوله بدلناهم جلوداً غيرها بعد ما ثبت ان المعادة هى الاولى بمادتها و قال تعالى انها غيرها و ليست غيرها الّا فى الصورة كما مثّل الصادق عليه السلام لذلك باللّبنة تكسرها و تصوغها فى قالَبِهَا فكيف تتبدّل صورة سريرك الى سريرنا و انّما يعمل لسريرنا صورة مثل صورة سريرك لا انها تنتقل ثم اذا زالت صورة سريرك كيف يَبقى سريرك بهويّته العينيّة لانه ان اراد انّه تبقى مادته يعنى الخشب فصحيح و لكن لم تبق هويّته العينيّة اذ لو بقيت بعد زوال الصّورة لَبقى السَّرير و لماصلح للباب مع انه حينئذٍ يصلح للباب و غيره [illegible] المشخصات من شيء الى شيء بل اذا زالت لم تعد ابداً و انما يعود مثلها اليه او الىٰ غيره [illegible] حلّه و الجواب

عنه خفيّ على اكثر الاذهان و قد اشرنا اليه فيما مضى و فى هذا الشرح مفرقا و وجه الاشكال انّ النبى يوشع عليه السلام و هو فى قتال الجبارين غربت الشمس قبل ان يصلّى و دعا الله سبحانه فردّت له الشمس فصلّى اداءً و على بن ابى طالب عليه السلام كان فى بابل و لم يصلّ فيها لانها ارض خسفٍ حتى غربت الشمس فدعا الله سبحانه فردَّتْ عليه الشمس فصلّى اداء و يوم كان رأس رسول الله صلّى الله عليه و اله فى حجره فى مرضه الذى توفّى فيه و نام و رأسه فى حجر على عليه السلام و كره ان يوقظه من نومه و لم يصلّ و لم ينْتبه حتّى غربت الشمس فدعا الله سبحانه فردّت له الشمس فصلى اداء مع ان الوقت مضى و هو عبارة عن المدّة و لا شكّ انها مضت فمقتضى هذا ان تكون الصلوٰة قضاء و لكنهما صلّيا اداء و كذلك ما روى الجمهور فى قصّة سليمٰن عليه السلام حتى توارت بالحجاب و لو كانَ المطلوب الصلوٰة قضاء لماسألوا الله اعادة الشمس اذ لا فائدة فى الاعادة الّا الصلوٰة اداءً و دعوى ان الفائدة اظهار الفضيلة باطِلةٌ و ايضا وردت الاخبار عن الائمة الاطهار عليهم السلام انّ الله عز و جل يحشر يوم القيٰمة الايّام و الليالى و الشهور و السنين و بقاع الارض و الالوان و الاعراض و الحركات فتشهد للعاملين بالاداء و على التاركين بتركهم فاذا ثبت هذا صحّ قول المُصنّف من اعَادةِ الصُّوَر و الجواب ان الصادق عليه السلام قد اشار الى ما فيه الجواب على الحقيقة فى الحديثين السَّابقَيْنِ و هو قوله فى اللَّبِنة اذا كسرتها و كانَتْ تُرَاباً ثُمَّ وضَعْتها فى قالَبِها فَاِنَّهَا هى هى و هى غيرها بمعنى انّ مادّتها هى الاولى و بصورتِها غيرها لانَّ صورتها الاولى انّما هى اثر القالب فتتقدّر المادّة باثر القالب فى الصورة الاولى فاذا كسرت ذهبت الصورة التى هى اثر القالَبِ فاذا وضعت تلك المادّة فى ذلك القالَبِ تَقدّرَتْ بِاَثرِه كالتقدّرِ الاول بتقدير القالب و حيث ثبت انّ كل شىء ممكن جوهر او عرضٍ كلٍّ اَوْ جزءٍ كليٍّ او جزئيّ زوج تركيبى اى مركب من مادّة و صورة ثبت ان الايام و الليالى و الشهور و السنين و المدد و الامكنة و الاعراض من الحركات و الاصوات و الالوان و غير ذلك كلها مركّبة من مادة و صورة كل شىء منها فاذا

أُعيد أُعيدت مادته و صورة قالبه التى كانت الاولى اشراقاً من هيئة القالب و الثانية اشراق ثانٍ فكما انّك تقول لنور الشمس الذى اشرق على الجدار فى وقتين انّه واحد باعتبار عدم المغايرة و عدم الاختلاف و عدم تغيّر مادته فى الوقتين و تقول انه اثنان باعتبار انّ الممكن الباقى يحتاج فى بقائه الى مددٍ جديد كما قال تعالى بل هم فى لَبْسٍ من خلقٍ جديدٍ و ان كان انّما يمدّ بما منه اوْ لَهُ لكنّه جديد قال عليه السلام لو لم نُزَدْ لَنفِدَ ما عندنا فافهم و قدْ ذكَرْنا فى الفوائد و فى شرحها بياناً لما ذكرنا هنا فاطلبه من موضعه و بالجملة يظهر لمن يَعقلُ ما قُلْنا اَنَّ المبعوثَ هُوَ المادةُ و انّها هى الشىء مع الصورة و انّ الصورة حُدُودٌ مميّزةٌ للموادّ و قبولها للصور هى انْفِعَالُها بها كالصورة النّباتيّة فانها تنفعل المادّةُ بها فتكون المادّة بها من نوع الشّجر و مزاجها اى المادة ماءٌ اخْتَلطَ به نبات الارْضِ لان المزاج من ترجمة الصورة و ترجمة كلّ مزاج من عبارة صورته و الصورة الحيوانية تنفعل بها المادة فتكون المادة بها من نوع الحيوان و مزاجها اى المادّة التى انفعلت بصورة الحيوان دَمٌ لانّه الحامل للابخِرة التى تتعلّق بها النفس الحيوانيّة الحسّيّة فهويّة الشخص العينيّة هى مادته المنفعلة المتلونة بصورته فان زالت المادة ذهبت صورته اصلا لانها ظل المادة و ان زالت الصورة ذَهَبَ اختصاص المادة الذى هو تقييد الصلوح فاذا اطلقت المادة من قيد الصورة ظهر الصّلوح الهيولانى لقبول صورة ذلك الشخص و غيره .

و قوله «كما يشاهد من تبدّل اوضاع زيد و كمّياته و كيفيّاته و أُيُونه و اوقاته و زيد زيد بعينه» اعلم ان اوضاع زيد اذا اريد بها القسم الثالث تغيّرت اسماء صفاته و هو ترتيب اجزائه بالنسبة الى الامور الخارجة مثل اذا اسْتَقامت فقرات ظهره و انتصبَتْ و كان رأسه مما يلى السماء سمّى قائما امّا لو لم يكن رأسه مما يلى جهة السماء كالمضطجع لم يسمّ قائما فتغير هذا القسم من الوضع انّما تبدّلَت الامور الخارجة و ذلك لاتغيّر نفس الشخص و كذلك القسم الاوّل من الوضع و هو التحيّز الظاهرى اذا نسب الى زيد امّا اذا نسب الى الجوهر الفرد او اريد التحيّز الحقيقى المساوق لجرم زيد كمساوقة الروح للجسد بمعنى عدم

خروج شيء من زيد عن المكان حقيقة و لا شيء من المكان عن زيد كذلك فانه اذا تبدّل هذا لوضع لم يكن زيد زيداً و كذلك الكم الحقيقى اذ لم يكن زيد زيداً الّا بذلك الكم بخلاف الكمّ الظاهرى كالسِّمَن و الضعف فان هذا لاتغيره لانه ليس هو الكم المقوّم لحقيقة زيدٍ و انما تقوّمت بالكمِّ الحقيقى و كذلك الكيفيات كالسواد و البياض و كذلك ايونه جمع اين و اوقاته فان ظواهرها اذا تبدّلت لاتغيّر زيداً كالمكان اذا اراد منه المواضع التى ينتقل منها اليها و كالحركة اذا اراد منها الكون الاول فى المكان الثانى فانّ تبدّل هذه لاتغيّر الذات لانّها لم تتقوم صورتها التى هى قابليّتها بهذه الامور الظاهرة المسماة بهذه الاسماء لغةً بخلاف الحقيقيّة فانها اذا تبدّلت كان زيدٌ ترابا مثلا او فحما او ملحاً او هواء او غير ذلك و المصنف بنى استدلاله على هذه الظواهر التى لاتتقوم بها الاكوان.

قال: الاصل الثالث ان الوجود الشخصى مايجوز اَنْ يشتدّ و يتقوّى و انّ الهوية الجوهريّة مما يشتَدُّ و يتحرّك فى جوهريّته حركة متّصلة على نعت الوحدة الاتّصاليّة و الواحد بالاتّصال واحد بالوجود و التشخص و قول المشائين ان كل مرتبة و حدّ من الاشدّ و الاضعف نوع اخر و ان كان حقا لكن بشرطِ الّايكون ذلك الحدّ حدّاً بالفعل لكن من الحدود المفروضة فى الاشتداد فانها غير موجودة بالفعلِ و الّا يلزم حصول انواع غير متناهية بالفعل محصورة بين حاصرَيْن بل الموجود بالفعل هو الامر الشخصى المتوسّط بين الحدود المفروضة فى كل حركةٍ و استحالةٍ سواء كانت فى الجوهر او فى الكيف و غيره.

اقول: الوجود الشخصى اى الحادث يجوز اَن يشتدّ و يضعف و هذا على قواعدنا ظاهر لانه حادث اخترعه صانعه لا من شيء و انما هو اثر فعله و حيث كان ظهوره متوقفاً على قابليته كان فى نفسه على حسب قابليته فى الشدة و الضَّعْف لانه تأكيد الفعل فهو كاشراق الشمس ان كان ما وقع عليه صقيلاً صافياً كالمرءاة اشتدّ ضياءً فى نفسِه و ان كانَ غيرَ صقيلٍ كالجدار ضعف ضياؤهُ مع اَنّ

اشراقَ الشمس واحدٌ كذلك الوجود الشخصى ان صفت قابليته و صلحت باخلاص الشخص فى الاعمال و صحة الاعتقاد و الاستقامة اشتدّ و قوى و ان ضعفت قابليته و اظلمت بالشوب في الاعمال و عدم صحة الاعتقاد و الاستقامة ضعف بل يكون ميتا كما قال تعالى اموات غير احياء بل مقبوراً فى قبر طبيعته كما قال تعالى و ما انت بمسمعٍ من فى القبور ، و امّا على قواعدِ المصنف فلايشتدّ لذاته و لايقوى لانه ليس بحادث و القديم لاتختلف احواله و امّا ما يظهر من الشدّة و الضعف فليس ذلك فيه و انما هو فى عوارضَ لحِقَتْه من مراتب التنزل فالشِّدّةُ و الضَّعْفُ انما هو فى اللّواحق فقوله مما يشتدّ ينافى قواعده لان ما يقبل الزيادة يقبل النقيصة و مثله قوله و انّ الهويّة الجوهريّة مما يشتدّ و يتحرّك فى جوهريّته فانه اذا اشتدّ و تحرّك من شىء خارج عن هويّته صحّ ما ذكرنا و ان كان من نفسه كان المقتضى للاشتداد ذاتيّاً له و الذاتى يكون بالفعل لا بالقوّة فلايصحّ الاشتداد فى حقّه اِذْ كُلُّ ما يمكن للذّاتى فهو حاصل له بالفِعل فان اقتضى اشتِداداً فهو ما هو عليه فلايشتدّ زيادة الّا لمقتَضٍ طارٍ (طارئ ظ) خارجىّ فلايتحرك بجوهريّته فى نفسه مطلقا.

و قوله «حركة متّصِلةً على نعت الوحدة الاتّصاليّة و الواحد بالاتصال واحدٌ بالوجود» امّا الحركة المتّصلة فهى للمتحرك و الوجود لذاته لايتحرك و ان فرض[1] انه لذاته متحرّك حركة ذاتيّة كان لازما لحاله (لان جميع ما للذات بالفعل) الاوّل لايشتدّ بالحركة الذاتية كالافلاك و انّما يشتدّ بالعارضة فَثَبِّتِ العَرْشَ ثم انقش فانّه ان تحرّك فحركته اتصاليّة اذا اتّحدَ المقتضى و ما فى المسافة اِذَا صَدَقَتْ عليه الوحدة بالاتّصال صدقَتْ عليه الوحدة بالوجود و هذا الصدق صناعى لا ذاتى اِذْ قد تصدُقُ عليه باعتبار الاتّصال التّدريجى انّه واحدٌ

[1] اعلم ان قوله ان فرض فرض مماشاة او فرض تنزيل على الظاهر لانه قال و الوجود لذاته لايتحرك فلو فرض حركة ذاتية و لو على حسب الظاهر كانت ذاته هى هى دائما و الحركة منها فيكون الشىء لازماً لحاله الاول كالافلاك فانها الآن على ما كان قبل لم يشتد بالحركة الذاتية بحسب الظاهر و اما فى الواقع فالافلاك ايضا صاعدة لا صعوداً مكانياً لان الحادث سائل و السائل مجاب و عابد و العابد مجزى. كريم.

مع انّه فى الحقيقة و فى نفس الامر متعدّد كالعلم المكتسب فى الاوقات المتعددة مع عدم تخلّل الفصل و التعطيل اذا كان مختلِفاً و مع تخلّل الفصل و التعطيل اذا كانَ متّحِداً و قوله بهذه الحركة من قاعدته المقرّرة من اثباتِ الحركة الجوهريّة و نحن نقول بها لكن لانقول بانّ المقتضى من ذات الجوهر بل المقتضى الاعراض التى هى حدود الماهية و الصورة فانّها هى المحركة للجوهر فيترقّى فى مراتب الشدّة بصفاءِ القوابل و يتنزّل فى مراتب الضّعف بضعفِها فحركته الجوهريّة التى يترقّى بها او يتنزل حركة انفعاليّة لا حركة فعليّة كما توهّمه المصنف و اتباعه.

و قوله«و قول المشائين ان كل مرتبةٍ و حَدٍّ من الاشدّ و الاضعف نوع اخر» يريدون به اَنَّ مَا امْتَدَّ على نحو الاشتداد او الضّعْف تكون اجزاؤُهُ مُشكِّكةً فكلّ جزءٍ يصدق عليه التَّساوى و لو بحسب الصُّورة اَو الادراك او التّأثير او التأثر او غير ذلك يفرض كونه نوعاً على حدةٍ و الممتدّ بمجموعه كالجنس لها و انّما كانت هذه الاجزاء اَنْواعاً مع انّها من حقيقةٍ واحدةٍ لما قلنا انّ الكمّ و غيره من المشخّصات و المشخصات هى الفصول الجزئيّة لزيد و عمروٍ فهى من الفصل الّذى هو النّاطق كزيدٍ و كعمروٍ من الحيوان الناطق الذى هو النوع و لا شك انّ الانواع من حقيقةٍ واحدة و ان الحصّة الحيوانيّة لكل نوع صالحة للنوع الاخر و انما المميّز بينها الفصول و الفصول فى الحقيقة هى القابليّات و الصور و قد ذكرنا انّها تتألّف من ستّة الكَمّ و الكيف و الوقت و المكان و الجهة و الرتبة و من ستّة متمّماتٍ للستة الاولى الوضع و النّسبة و الاضافة و الاذن و الاجل و الكتاب و هذه المميزات فى الاجناس جنسيّة و فى الانواع نوعيّة و فى الاشخاص شخْصِيّةٌ و اجزاء المشكك تمايزُهَا بهذه الامور فهى انواع للحقيقة المشكِّكَةِ و ان شئتَ قلتَ جزئيّات للنوع المشكّك و المصنف بنى تمايزها على قاعدته من كونه من انفسها و شرط حقيّة ما قَال المشاؤن على كون الحدّ المميّز بين كل نوعينِ منها حدّاً بالفعل فقال لكن بشرط ان يكون ذلك الحدُّ حدّاً بالفعل لا من الحدود المفروضة فى الاشتداد فانها غير موجودة بالفعل (اى ان

كانت الحدود المفروضة موجودة بالفعل) و الّا يلزم حصول انواع غير متناهية بالفعل محصورةٍ بين حاصرَيْن (الابتداء و الانتهاء)[1] و اقول انا قد اشرنا الى ان حصول تلك الانواع المتعددة لاتتوقف على وجود حدٍّ بالفعل بل يكفى فى فرض تعدّدِها صدق تساوى كل نوع منها بحسب الصورة او الادراك او التّأثير او التأثر و لايتوقّف على فصلٍ او فاصل و لايلزم حصول انواع غير متناهيَةٍ بالفعل الّا اذا اريد بالتساوى الحقيقى و الوحدة الاتّصاليّة حقيقيّة لا عرفيّة فانه يلزم حصول انواع غير متناهية بالفعل (تعليل لقوله لايلزم) للاكتفاء بالفرضيّة محصورةٍ بين ابتداء و انتهاء لارادة (تعليل لقوله يلزم) التساوى الحقيقى مع الاتّصالِ الحقيقى لانه مع فرض الاتصال الحقيقى السَّيَّال و ارادة الامرِ المتساوى حقيقة تحصل انواع غير متناهية بالفعل فى شيءٍ محصورٍ و ذلك غير واقعٍ نعم يمكن فرض جزئىّ شخصىّ بالفعلِ بين كلّ حدَّيْن مفروضَيْنِ من كلّ حركةِ ترقٍّ او نزولٍ من نموّ او ذبُولٍ و انْقلابٍ او عدولٍ و خروج او دخولٍ و امتزاج او حلولٍ و لهذا قال المصنّف «بل الموجود بالفعل هو الامر الشخصى المتوسّط بين هذه الحدود المفروضة فى كل حركة و استحالةٍ سواء كانت فى الجوهر او فى الكيف و غيره» اقول : يريد ان الحركة الجوهريّة كما تكون فى الجوهر تكون فى الكيف و غيره و هو كما قال الّا ان باعثها ليس نفس المتحرك و الّا لكانت وضعيّة كحركة الفلك او ما بمعناها كحركة جوهر الملك و سائر البسائط فانها لاتتحقق فيها الشدّة و الضّعف الّا بالتبع لما يقبلهما او بما يقبلهما و كما يمكن فرض وجود امرٍ شخصى بالفعل متوسط بين هذه الحدود المفروضة فى كل

---

[1] هذه العبارة فى غاية الاشكال و المراد منها ان الشىء الممتد فى مراتب الشدة و الضعف على نحو التشكيك يكون مختلف الاجزاء حقيقة و الملا صدرا يقول انه شخص واحد للاتصال و لانا لو قلنا بكون تلك المراتب انواعاً متعددة لزم حصول انواع غير متناهية بين الحاصرين اى المبدء و المنتهى و الشيخ اعلى الله مقامه يقول يلزم حصول الانواع الغير المتناهية بين حاصرين اذا اردنا التساوى الحقيقى فى المراتب فانه حينئذ يلزم عدم التناهى لان الاجزاء المشكك متدرجة و لا نهاية لاجزائه و اما اذا اكتفينا بفرض التساوى فى اجزاء يحصل انواع محصورة بين الحاصرين و لا محذور و يكفى ذلك فى فرض الانواع او الاجناس فلايشترط فى حصول الانواع المتعددة وجود حد بالفعل و لايتوقف على فصل فعلى و يمكن ان يؤخذ ما بين الحاصرين شخصا بالفرض فافهم . كريم

حركة و استحالةٍ كذلك يمكن فرض امرٍ نوعى بالفعل كذلك لان المتصل الواحد له وجود واحد و له ماهيّة واحدة و لكن بالنسبة الى رتبته من التحقّق و اما بالنسبة الى ما تحته فوجودات متعددة و ماهيات متكثرة و من ثَمّ اطلق المشّاؤن القول بنوعية كل مرتبة و حدّ بدون شرطية الفعليّة اذ لا فرق بين وجود الامر الشخصى المتوسط بين الحدود المفروضة و بين وجود النوع المتوسط بين الحدود المفروضة الّا بالاعتبار فى اتّحاد الشىء المعتبر كما اشرنا اليه سابقا.

قال: و الذى يكشف عن ذلك و يدفع به الاشكال ان الوجود هو الاصل المتقدّم فى الوجودية و الماهية تبع له اتباع الظل للشخص و المتصل الواحد له وجود واحدٌ و له حدود مفروضة و متى كان المحدود واحداً كانت الماهية واحدة غير متكثرة لكن اذا انتهى الى حد و وقف عنده كان متعيّن الماهية التابعة لذلك الحدّ و بالجملة كلما كان الوجود اشدّ و اقوى كان اكمل ذاتا و اتم جمعيّة للمعانى و الماهيات و اكثر اثاراً و افعالاً الا ترى انّ نفس الحيوان لكونها اقوى وجوداً من سائر النفوس النباتية و الصور العنصريّة تفعل افاعيل النبات و الجماد و العناصر و ما يزيد عليها و تفعل نفس الانسان افاعيلها كلها مع النطق و العقل يفعل الكل بالاشارة و البَارِئ يفيض على كل ما يشاء.

اقول: قوله«و الّذى يكشف عن ذلك» اى يدلّ عليه دلالةً تكشف عن حقيقته و المراد من المشار اليه بذلك هو انّ الموجود بالفعل هو الامر الشخصى المتوسّط بين الحدود المفروضة فى كل حركة و استحالة و ذلك الدّليل الكاشف ليس كاشِفاً من نحو مادّته و صورته و انّما هو مبنىّ على طريقته و قواعده فمن سلّمها له و قبِلها منه ظهرَ له صحّة دليله بمطابقة مراده غالباً و ليس هذه ضابطة الدليل و دليله هنا هو ان الوجود هو الاصل المتقدم فى الوجوديّة و الماهية تَبعٌ له اتّباع الظّلّ للشّخص اقول و هٰذا الكلام بانّ الوُجُود اصل و هو يريد بالاصل انّه غير المادة و غير الصورة و غيره منهم (اى من الغير) مَنْ قال هو المادة و منهم من قال الاصل هو الماهية و امّا الوجود فعارض عليها و منهم من

قال بعكس هذا و غير ذلك من الاقوال و هو بنى مذهبه على طريقةٍ اضطربت فيها عباراته فى كتبه و حاصلها ما ذكرنا سابقاً و هو الوجود حقيقة واحدة تظهر فى افرادٍ تصدق على كلّ منها على نحو التشكيك فصِرف الوجود البحت الذى لا شوبَ فيه اصلاً هو الحق تعالى و ما لحقه شوبٌ من نقائص و اعدام فمنسوب الى الحوادث من حيث الانضمام و امّا من حيث نفسه فلم يلحقه شىء و ما يلحقه من عوارض مراتب تنزلاته فلاحقة للضمائم و اما ذاته فباقية على حالة الوجوب و لايدخل فى الامكان بذاته و انما يدخلها بالعرض و جميع هذه الافراد ما نسب الى الحق تعالى و ما نسب الى الخلق فالوجود صادق عليها بالاشتراك المعنوى لدخول جميعها تحت حقيقة واحدة فوجودات الحوادث من سنخ الوجود الحق تعالى عما يقول عُلوّاً كبيراً.

فقوله «ان الوجود هو الاصل المتقدّم» ان حملناه على مذهبه فعباراته كما قلنا لك مضطربة لانه يقول بما سمعت مما قلنا عنه و يقول ايضا ان الوجود المنسوب الى زيدٍ اتّحدَتْ به ماهيّته فى الخارج فهى عارضة عليه و فى الذهن هو عارض عليها و يقول الماهية هى المادة و الصورة و وجود زيد هو حقيقته و اصله و هو سارٍ فى مادة زيد و صورته فان حملناه على المادة كما هو اختيارُنَا صحّ كونه مما يشتدّ و يضعف و ذلك بقبوله للمدد فحركته الجوهرِيّة بقابليته لا من نفسه و القابليّة هى الماهية بالمعنى الاول فيكون الممتد بالاشتداد و الضعف فى قوس الصعود او النزول صح ان يشتمل على انواع بمعنى ان كل شىء شخصى متوسط بين حدين مفروضين من حركتين او استحالتين او من مختلفيهما فان له وجوداً يعنى مادة اتّحدت فى كل المميّزات و ماهية يعنى صورة مؤلفة من تلك المميزات فانه قد صدقت عليه الوحدة التّشخصيّة من حيث المدركية او الاعتبار فى نفسه و بالنسبة الى ما تحته تصدق عليه الكثرة من حيث جهة الاعتبار او المدركية و صح ان يشتمل على جزئيات بالفعل بمعنى ان كل شخصىّ متوسطٍ بين حدين مفروضين من حركتين او استحالتين او حركة و استحالة فان له وجوداً يعنى مادة تميزت بمشخصاته التى هى ماهيته و صورته و

قابليته و اذا حملناه على مذهبه اختلفت معانيه و اضطربت لان الوجود فى نفسه عنده واجب و الواجب لاتصح عليه الحركة الجوهريّة و لا الاشتداد و لا الضعف و لا الامتداد و لا التشكيك و لا التعدد الذّاتى و امّا التعدّد فى الاثار فمن تعدّد الافعال و لاينافى تعدد الافعال اتّحاد الفاعل فان الاثار تعدّد بتعدّد القابليات كتعدد الصور فى المرايا المتعددة من المقابل الواحد و كل شىء يقبل الاشتداد و الضعف او الامتداد او التشكيك او التعدّد الذاتى و امثالها فهو حادث اذ ليس احد من العقلاء يطعن فى دليل حدوث العالم فى قولهم العالم متغيّر و كل متغيّر حادث فاذا قبل الوجود الاشتداد و الضعف سواء من نفسه ام من غيره كان حادثا و لايصح ان ينتهى الحادث الى غير حادث لان ما يخلق منه ان كان حادثاً فذلك المطلوب و ان كان قديما فان كان ذلك الحادث ان كان لم يزل غيراً تعدّدت القُدَماء سواء كان خلق من ذات القديم ام من ظله ثم لا معنى لقولنا خلق و ان كان طرءَ بعد القديم رتبة او وقتا تغيّرت احوال القديم بان كان وحده ثم كان معه غيره و كان لم يخرج منه شىء ثم خرج و كان لاينسب اليه شىء ثم نسب و متغيّر الاحوال حادث و ان قال المصنّف بحدوث هذه طالبناه بتفسير معنى هذا الحدوث هل معناه انه كان و لم يكن ام معناه انه ظهر و كان خفيا ام تنزّل و كان عاليا ام انّ النازل ظلّ العالى ام ان معناه انه شأن من شؤنات الحق الذاتية الغير المجعولة اقترن بالماهية الثابتة فى علم الحق تعالى الذى هو ذاته و تلك الماهيّة غير مجعولة و لما اقترنا كَان الاقترانُ حادِثاً فنُسِبَا الى الحُدوث لذلك الاقتران و الحاصل انى اكرِّرُ هذه المعانى و اَمْثالها تنبيهاً للغافلين و تذكرةً للمتّقين ، فقول المصنف فى دفع الاشكال و هو انك اشترطتَ فى قول المشائين ان تكون الحدود المميّزة للانواع حدوداً بالفعل و لاتكفى الحدود المفروضة لئلايلزم حصول انواع غير متناهية محصورة بين حاصرين و ذلك ممتنع فكيف جوّزْتَ حصول جزئيّات كل جزئى شخصى بالفعل متوسطٍ بين هذه الحدود المفروضة فى كل حركة و استحالة يريد به انّ الامر الشخصى المتوسط بين الحدود المفروضة فى كل حركة و استحالةٍ موجود بدليل ان

الوجود اصل لذلك الامر متقدّم في وجوديته على الامر الشخصي و الامر الشخصي و ان توقف ظهوره على الماهية الا ان الماهية تابعة للوجود كتبعية الظل للشخص و لما كان المتّصل الواحد من المشكك الممتدّ له وجود واحد هو اصل ذلك المتّصل و لذلك المتّصل حدود مفروضة و كان المحدود واحدا لانه محدود و له وجود واحدة كانت ماهيته واحدة غير متكثرة و كون المتصل واحداً انما هو بحدوده لانه اذا انتهى الى حدٍ قد فُرِضَ له و وقف عنده تعينت ماهيته بتبعيتها لذلك الحدّ فتخصَّصت وحدة هذا المتّصل لوحدة وجوده الّذى هو اصله و لوحدة ماهيته تبعاً لوحدة حدّه المنتهى عليه و ان كان مفروضاً بخلاف النوع لانّه و ان كان واحداً الّا انّه متَكثر باعتبار افراده فلايتحقق الّا بالحدّ الفعلى و نحن قد ذكرنا صحة فرض المشائين و اِنْ لم يكن حَدٌّ بالفعل لانّ النَّوْع واحد فيثبت في نفسه بما ثبت به الشخصي و انّما يفرض تكثّره بالنِسبة الى ما تحته لان الحدّ الّذى يقف عنده ذلك مفروض فيكون الوقوف مَفْرُوضاً و لايتحقّق فرض الوقوف لامر شخصي عند حدٍّ فَرْضى الّا باعتبار الصورة او المدركية او التأثير او التأثر و ما اشبهَها و التّعين الاعتبارى لايُنَافى التكثّر و الشمول الذّاتى لاسيما اذا كان التكثر و العموم بالنسبة الى ما تحته فيصح فرض الانواع كما يصح فرض الاشخاص.

و قوله «و بالجملة كلّما كان الوجود اشدّ و اقوى كان اكمل ذاتاً و اتمّ جمعيّةً للمعانى و الماهيات و اكثر آثاراً و افعالاً» يريد بكلامِه هذا ان الوجود لَمَّا كاَنَ له حركة جوهريّة لذاته كان مختلف المراتب في الشدّة فاستطرد ذكر بعض اوصاف المراتب المختلفة و لا ريب ان كل ما كان اقوى كان اكمل ذاتا و اتمّ جمعيّة اى اتمّ شمولا و احاطة بمعنى ان كل ما يفعله الاضعف يفعله الاشد و زيادة و لذا قال «الاترى ان نفس الحيوان لكونها اقوى وجوداً من سائر النفوس النباتية و الصور العنصريّة تفعل افاعيل النبات و الجماد و العناصر و ما يزيد عليها» يعنى من افعال الحيوانية ،و تفعل النفس الانسانية كلّ ما تفعله الحيوانية و تفعل ما يزيد عليها و هو النطق و ما يرتبط به و العقل يفعل كل ما تفعله النفس

الانسانية و زيادة الاشارة و ادراك المعانى المجردة عن الصور الجوهرية و المثاليّة الى هنا، كلامه صحيح.

و قوله «و البارئ عز و جل يفيض على كلّ ما يشاء» فيه اشارة الى ان الاشياء كلها منه تعالى بالسِنخ كما هو مذهبه من وحدة الوجود لانه ذكر الاشياء الحادثة متناسبة من الضعف الى الشدّة ثم ذكر البارئ سبحانه فى جملتها مشعِراً بالنسبة و جعلوا بينه و بين الجنّة نسباً و انما النسبة بين الخلق و لو انّه عرف الحقّ تعالى لَماوصَفه هنا و لَوَضَع ذكر وَصْفِه حيث قال ليس كمثله شىء و ان لا اله الّا هو.

قال: الاصل الرابع ان الصور المقداريّة و الاشكال و هيْئاتها كما تحصل من الفاعل لاجل استعداد المواد و مشاركة القوابل فهى قد تحصل ايضا بالابداع بمجرّد تصورات الفاعل و جهات الفاعلية من غير مشاركة قابلٍ و وضعه و استعداده و من هذا القبيل وجود الافلاك و الكواكب من تصوّرات المبادى و الجهات الفاعليّة و علمه تعالى بالنِظام الاتمّ من غير سابقة قابلية و استحقاق و من هذا القبيل ايضا انشاء الصور الخياليّة القائمة لا فى محلٍ بمحض الارادة من القوة الخيالية التى قد علمت انها مجردة من هذا العالم و انّ تلك الصور ليست قائمة بالجرم الدماغى و لا فى الاجرام الفلكية كما زعمه قوم و لا فى عالم مثالى شبَحِيّ غير قائم بهذه النفس.

اقول: انه ذكر فى هذا الاصل ما ليس له اصل لانه قال «ان الصور المقداريّة و الاشكال و هيئاتها كما تحصل من الفاعل لاجل استعداد الموادّ و مشاركة القوابل» هذا الكلام فى كون صنع الله سبحانه واقعا على الصور المقداريّة المشتملة على الخطوط و الابعاد و على الاشكال كذلك بمقتضى استعداد الموادّ الذى هو القابلية اى قابليّة مواد الصور للتصوير و الاشكال للتّشكيل صحيح و امّا مغايرة الاستعداد للقابليّة فى نفس الامر فليس بصحيح و ليس هذا ما اصّله بل هذا ما بنى عليه اصله و هو قوله فهى قد تحصل اَيْضاً بالابداع بمجرّد تصوّرات الفاعل و جهات الفاعلية من غير مشاركةِ قابلٍ و

وضعه و استعداده و هذا ليس بصحيح بمعنى عدم وقوعه لا بمعنى امتناعه بل هو ممكن للفاعل لكنه لايفعله اذ لو فعله لماتعددت الصور و لماتعدّدت حدودها بل مايحصل منه الّا نقطة واحدة امّا على قاعدته فلما قرّر ان الواحد البسيط لايصدر عنه الّا واحد و الصورة ليست واحدة بل هى من خطوط متعددة بل الخط ايضا ليس واحداً بل هو نقط كثيرة فينبغى له ان ما قرّره هناك يبنى عليه هنا و امّا عندنا فلان فعله تعالى تام فى الفعليّة فلايتوقف فى الايجاد على شىء فلو حكمنا بوقوعه عَلى شىءٍ من الاشكال قلنا لم تعلق بالمثلّث دون المربع ان كان لا لمرجّحٍ لزم العبث لتساوى نسبة فعله الى جميع الاشياء على السواء و ان كان لمرجح فان كان من المفعول بطلت دعوى الاختراع المحض و ان كان من الفاعل رجع على العبث و اِنْ ادّعَى انَّ التّرجيح من العناية فان اريد من التخصيص العلمى ما تعلّق بحقيقة ما هو اهله فهو ما نقول من القابليّة و الا فممنوع فان قلت انّ الاختراع لا معنى له الّا المحض اذ لايكون شىء من قابليّة اَوْ مقبول الا من صنع الصانع تعالى فيرجع الامر على عدم توقفه على القابلية اصْلاً قُلْتُ نعم كل شىء من صنعه و عطيته عز و جل و لكنه اذا اقتضى المصنوع القابليّة اعطاه ايّاها ابتداءً و تفضلا فان قلتَ كيف يقتضى المصنوع القابلية و لم يكن شيئا قبل القابلية و انّما كان شيئا بها قلتُ ان القابلية و المقبول يتحققان فى التكوين دفعة على جهة التساوق فالمقبول حين قبوله بقبوله يكون شيئا لان قبوله صفته و لاتوجد الصفة قبل الموصوف و اذا كانت الصفة شرطاً لكون الموصوف ساوقته فى الكون كالكسر و الانكسار فان الكسر هو الموصوف و هو المقبول و الانكسار هو الصفة و هو القابلية و لايتحقق احدهما قبل الاخر و لا بعده و انما يكونان معا متساوِقَيْن فى الكون و التحقق فتفهّم الكسر و الانكسار فانهما آية ما نحن فيه و الفاعل المتصور اذا تصوّر صورة فاخبرنى هل تصوّرها فتصورت ام تكون الصورة بدون قبولها لتصوّر المتصوّر فان قلتَ تكون بدون قبولها للتصور خالفتَ البديهة و ان قلتَ انّما تكون اذا قبلت تصوّره المعبر عنه بقولى تصورها فتصوّرت فهو ما قلتُ لك لانه اذا تصوّرها فلم تتصوّر لم يقع منه

تصوّر كما تقول خلقها فانخلقت فانها اذا لم ينخلق لم يقع خلقه ايّاها و فيه تصريح لكل ذى فهم صحيح انها انخلقت باختيارها اى قبلت الخلق حين خلقها باختيارها لانّ انخلقت من افعال المطاوعة و المطاوِع مختار كان قبول الفعل منه باختياره و لو كانت القابلية سابقة لماقيل خلقه فانخلق فاتى بالفاء التى هى للتعقيب لتدل على عدم تقدّم القابليّة و بالفاء لا بثم لتدلّ على عدم التراخى الذى هو هنا بمعنى المساوقة قطعاً كما فى كسرته فانكسر و قد قال تعالى مريداً لمعنى ما ذكرناه اَن يقول له كن فيكون و كن عبارة عن القول و المراد به الحركة الايجاديّة و هى عبارة عن المشيّة و الاختراع و عن الارادة و الابداع و بالجملة اذا تصوّر الفاعل شيئا ان لم يقبل تصوره لم يكن و هذا ظاهر.

و قوله«من غير مشاركة قابلٍ و وضعه و استعداده» يشير به مع ما ارادَ الَى تغاير الثلاثة و قد بيّنّا مراراً انه من اركان القابليّة يعنى الوضع و انّ الاستعداد اول القبول بل هو القبول.

و قوله«و من هذا القبيل وجود الافلاك و الكواكب» قد مضى فيما ذكرنا ما فيه كفاية لبيان كون استدارة الافلاك و الكواكب لانّ الفاعل انما خلقها على ما هى عليه فى حاق امكاناتها لا على ما فعله و قدرته عليه و الّا لماتعدّدت و ما هى عليه كونها مستديرة متحركة مثلا و كونها افلاكا و كواكب و ليس ما هى عليه انّها صنع مطلق و الّا لتجرّدت عن الصور التى هى عليه و ليس انه اخترع لها صوراً لاتقتضيها موادها لانها خلقت من المادة و الصورة فهل خلق للمادة صورة تقتضيها لكونها صفة لها اى هيئة قبولها للايجاد ام لاتقتضيها لكونها غير هيئة قبولها للايجاد فان فرض انها غير هيْئة القبول فهيئة القبول خلقها ام لم يخلقها فانْ خلقها فاين هى غير الصورة و الانْفعال لان مرادنا بالهيئة هى الصورة و هى القابلية و هى الانفعال و ان لم يخلقها لم تنخلق الافلاكُ و الكواكب و ايضا وجودها من تصورات المبادى صريح فى حدوث وجودها و ان المحدِثَ لها هو المتصوِّرُ لها و هى المبادى اى العقول المفارقات و الارواح القادسة و الجهات الفاعلية و هى الافعال و عندنا المحدِث لكونها اى وجودها هو المشية اى احدثه

الله تعالى بمشيته و احدث عينَها بإرادته و احدث حدودها بقَدرِه و اتمّها بقَضائِه فاعترف المصنف بحدوث وجودها و اختراعه من المبادى و الجهات الفاعلية من حيث لايشعر اذ لا شيء من الوجود عنده بمخترع و قد ذكر فى كتابه الكبير انّ الوجودات العرضيّة و الانتزاعية من الوجود بنسبتها.

و قوله«و علمه تعالى بالنظام الاتم من غير سابقة قابليّةٍ و استحقاقٍ» فيه ايضا ان العلم بالنظام الاتم هو العلم بسبق القابليّة و الاستحقاق و المراد بالسبق المساوقة فان العلم كما احاط بالمتقوِّم احاط بالمقوِّم مع ما اثبتنا سَابقاً فى هذا الشرح و فى غيره خصوصا فى شرح رسالة العلم للملّا محسِن من تحقّق علمه تعالى فى الازل الّذى هو ذاته و لا معلوم و ان العلم بالمعلومات فى الامكان اى تعلّقه بها و وقوعه عليها و ان التعلق و الوقوع حادثان بحدوث المعلوم و انّ العلم بها اشراقى و انّه عين المعلوم و انّ العلم ليس فعلاً و لا منشأ للايجاد و لا مؤثرا فى الاشياء و ان صدرتْ بالفعل من القدرة عن العلم.

و قوله«و من هذا القبيل ايضاً انشاء الصُّوَر الخياليّة القائمة لا فى محلّ بمَحْضِ الارادة من القوة الخياليّة التى قد علمت انها مجرّدة عن هذا العالم» يريد به ان من جملة كون الصور حاصلة من جهة الفاعل من دون قابلية او استعدادٍ انشاء الصور الخياليّة بمحض ارادة القوة الخياليّة و ميلها فانها قائمة لا فى محلٍّ فلاسبب لها و لا قابليةَ لها و هذا مثل الّذى قبله لانّ الصّور الخياليّة قائمة بنور الخيال لان الخيال اذا كان فى نفسه قوة نفسانيّة من عالم الملكوت كان ما ينتزعه من الصور من نوعه و هى صور منتزعة من الامور الخارجيّة و انّما القوّة الخياليّة كالمرءاة تقابل الشيء فتنطبع صورته فيها فان كان الشيء ملكوتيّا فظاهر و ان كان من الملك انتزعت صورته الحواس فالقتها الى الحس المشترك و هو يوصلها الى الخيال و كل واحدٍ يترجم ما وصل اليه بلغته يعنى من نوعه و ان كان غائِبا عن الحواس اخذ الخيٰال صورته الملكوتية إمّا من دَلالة اللفظِ المسموع او من علم سابق على وقت الاخذ او غير ذٰلك فالصور الخيالية ليست من انشاء الخيال و انما هى من انشاءِ خالق الخيال عز و جل لانّه تعالى اذا خلق

شيئا وضعه فى المحل المناسب له فان كان نورا وضعه فى شىء كثيفٍ لانه لايتقوّم فى مثل الهواء الصّافى اللطيفِ و ان كان صورة وضعها فى محلٍّ صقيلٍ كالمرءاةِ و الماء فان كانا من غير عالم الملك وضعهما فيما يليق لهما من عالمهما فالصورة الخياليَّة ليست من عالم الملك فوضعها فى صقيلٍ من نوع عالمها و الله تعالى قال فى كتابه و اسرّوا قولكم او اجهروا به انّه عليم بذات الصدور الايعلم مَنْ خلق و الصور الخيالية من جملة ما يسرّ فى الصدور و اخبر تعالى انه عالم بذلك لانَّهُ خلقه و كذا قوله تعالى و انْ من شىء الّا عندنا خزائنُه و مانُنَزله الّا بقدرٍ معلوم و الصُّوَر من جملة تِلْكَ الاشياء و قد اخبر انّه ينزّله من الخزائن بقدر معلوم و يَضعه فى المحل اللّائقِ به.

و قوله «لَا فى محلّ» اى جسمانى لانه يتوهّم انّ مَن ادّعى ذلك قال بان الخيال فى الدِّماغ و هم لا يريدون انّ القوى النفسانيّة تحلّ فى الاجسام و انما يريدون انّها تتعلق بها تعلّقَ تدبيرٍ و اذا ظهر لك هذا ظهر لك انّها من عالم الملكوت كالقوّة الخياليّة فتكون قائمة بمرءاة الخيالِ مَادّتها من اشراق صورة المتخيّل بفتح الياء المشدّدة و صورتها هيئة مرءاة الخيال من كبرٍ و صَفاءٍ و بياضٍ و استقامةٍ و مقابلها و قد ذكرنا سابقا كما ذكروه ان فى السّماء الثانية فلك عطارد ثلاثة ملائكة سيمون و شمعون و زيتون موكّلين باظهار الصور الخيالية و تحت كل ملك ملائكة يخدمونه لايحصى عددهم الّا الله على ما ذكره علماء السيمياء و على كل فرض فالصور الخيالية خالقها و منشئها الله تعالى و لكنه سبحانه لمّا اجرى عادته فى صنعه بالاسباب جعل القوّة الخياليّة مرءاة تنتزع الصور بنوع الانطباع كما مر فافهم.

و قوله «و لا فى الاجرام الفلكيّة كما زعمه قوم، الخ» يريد به ان قوماً زعموا ان الصور الخيالية منطبعة فى اجرام فلك عطارد و فلك الزهرة قائمة بها قيام عروض و بعضهم ذهب الى انّها اشباح ثابتة فى عالم الامكان لا فى عالم الاكوان و بعضهم ذهب الى انها من عالم المثال فيكون قائمة فى عالم مثالى شَبَحى من نوعها قيامَ عروضٍ و هذا العالم بين الملك و الملكوت فيشاهدها

الخيال في ذلك العالم كما يشاهد البصر النجوم في السماء.

و قوله «غير قائم بالنفس» لحظ به معنيينِ احدهما انّهم يجعلونه بين العالمَينِ تحت عالم النفس و فوق عالم الجسم و هو عالم المثال على ما نعنيه نحن و ثانيهما ان المصنّف كما تقدّم جعل القوّة الخيالية جوهراً مجرّدا عن هذا العالم اعنى عالم الاكوان الطبيعية و الموادّ المستحيلة و الحركات و حيث جعل هؤلاء عالم البرزخ شبَحيّاً و لم يجعلوه جوهراً مجرداً كما جعله هو قائما بالنفس نفاه كما يأتى بعد هذا و نحنُ قد ذكرنا سابقا مٰا يرد عليه.

قال: بل هى قائمة بالنفس موجودة فى صقعٍ نفسانى لكن الآن ضعيفة الوجود و من شأنها ان تصير اعيانا موجودة بوجودٍ اقوى من وجود الصور المادّيّة و ليس من شرط حصول الشيء لشَيءٍ قيامه به و حلوله فيه فان صور[1]

---

[1] اعلم ان للاجسام صوراً فعلية تخلع صورة و تلبس اخرى فاذا رأيت الى الصور و ترتب بعضها على بعض و شرطية بعضها لبعض و علية بعضها لبعض و سببية بعضها لبعض فهى فى هذا النظر زمانية كترتب الابن على الاب و الاحتراق على النار و الاشراق على الضوء و اللين على الماء مثلا و هكذا و الصانع رتب الفعليات على ترتيب حكمية فالكثايف فى محل و اللطائف فى المحل و العلل فى محلل (كذا) و المعلولات فى محل و الغلايظ فى محل و الرقايق فى محل و ما يناسب البعد فى محل و ما يناسب القرب فى محل و دعى النفس بعد نزولها الى غاية الادبار اليه فهى فى تلك الفعليات صاعدة مقبلة الى المبدء و بهذا السير تنتقل فى تلك الفعليات و امتداد هذا الانتقال زمان و كذلك الامر فى الدهر و انتقالها فى الفعليات الدهرية دهر فالصور المخلوعة تسمى عرصة الزمان و لوح الزمان اذا راعيت نسبة صورة الى صورة و الا فهى عرصة دهر و اما الزمان الظاهر فهو الآن الحاضر و نسبة الصورة الملبوسة الى القبل و البعد فاذا محى صورة عن عرصة الزمان الظاهر كتبت فى عرصة الدهر فجميع الصور المخلوعة فى عرصة الدهر و اما غير الملبوسة فهى زمانا غير مخلوقة و دهراً مخلوقة فى محالها و سبب كونها غير مدركة للناقصين مع كونها مخلوقة و كون خيالهم معها مخلوقاً ان نفوس الناقصين لماتفارق اجسادها و هى منهمكة فى الاجساد مجسدة مخصصة بالازمنة فنفسك فى الدنيا لم تصر دهريةً و لم تصر مفارقةً و هى مخصصة باوقاتك فهى لاتدرك ما سيأتى و لم تحصل كمال العلم بما هو آت و لتخصصها تنسى اكثر ما مر و لاتحفظ منها الا قليلاً حتى ان الحيوان لاتحاد نفسه بالجسم لايدرك الا الحاضر فتخصص ادراكه بالحواس الخمسة و اما النفس الناطقة فهى بالنسبة مفارقة فتدرك ما حفظته و حصل لها دون ما لم تحفظ و اما العقل فهو الذى يدرك الشيء قبل كونه و صاحب العقل نفسه مفارقة بالكلية اى صاحب العقل الكلى بالجملة نفسك الموجودة الآن تدرك بخيالها و حسها و عينها ما قابل عينها و بشبح خيالها و شبح حسها و شبح عينها ما قابل شبح عينها من الاشباح الماضية و ذلك ان حسها ايضا يخلع صوراً و يلبس اخرى كالجسم و خيالها الظاهر فى افلاك حسها المشترك ايضا يخلع صوراً و يلبس اخرى و اما نفس الخيال الصادرة من النفس الدهرية فهى لاتخلع صوراً و لاتلبس اخرى كالزمانيات و الحسيات لانها دهرية و هى فلك زهرة عالم النفس و افلاك عالم النفس و عناصرها شديدة التشاكل قريبة الاتحاد ففى اوائل صعود النفس هى زمانية لاتحس الا المقابل كالحيوانية و اذا ترقت قليلا تكون برزخية كالحسية و يجرى عليها ↓

الموجودات حاصلة لذاته تعالى قائمة به من غير حلولها فيه بل حصولها لقابلها قال بعض المحققين كل انسانٍ يخلق بالوهم ما لا وجود له فى الخارج محلّ همّته و لكن لاتزال الهمة تحفظه و لا يؤده حفظه ايّاها فمتى طرأه غفلة عليه عدم ذلك المخلوق انتهى.

اقول : قوله «بل هى قائمة بالنفس موجودة فى صقع نفسانى» صحته عندنا انها قائمة بالخيال موجودة فيه قيام عروضٍ وَ الصقع بالضم الناحية و هو هنا الخيال لانه جهة من جهاتِ النفس و قوّة من قواها و التخيّل للصور وجه الخيال و هو قوته المنتزعة للصور فاذا انتزعَها بتلك القوة انطبعَتْ فيه و هو فى العالم الكبير نفس فلك الزهرة و هذه النفس على ما يشير اليه اهل العلم المكتوم تُمِدّها نفس فلك الشمس من صفة الطبيعة النورانية التى هى الركن الاحمر من اركان العرش و هو الركن الاسفل الايسر و الموكّل بالاستمداد منه جبرئل عليه السلام.

و قوله «لكن الآن ضعيفة الوجود» يعنى انّها فى الدنيا او فى الشهادة او بالنسبة الى الشهادة ضعيفة الوجود لانّها صُوَرٌ شَبَحِيَّةٌ تحققُ وجودِها بتبعيّةِ وجود ذى الصورة فنِسْبَةُ وجودها فى الضَّعْف الى وجوده نسبة الواحد الى السبعين و مِن شأنها اى لها قوّة التّرقى الى رتبة من مراتب الوجود فتصير اعياناً موجودة بوجود اقوى من وجود الصور الماديّة مع انها كانت حين الانتزاع تابعة فى الوجود للصور المادّية المنتزعة منها و لعَلّ المصنّف لحظ انها صور علميّة و حقائق الاشياء صور علميّة للحقِ تعالى و هى اعيان موجودة فى علمه او ثابتة فى علمه تعالى لا موجودة و لا معدومة بل ثابتةٌ فوجودها اقوى من وجود الصور

١ـ ما يجرى على الحس من الاحوال فان فارقت وهى فى الاخرة تكون متحدة على ما يناسب النفس المجردة و الحين ليست مجردة عن الاعراض الدنياوية و البرزخية فلاتدرك ما هو آت و انما تدرك ما حصلته لانها برزخية الحين و الانسان فى البرزخ لاتدرك حاضراً الا ما يقارن حاله فيرى سماء و ارضا و ما بينهما مثل ما يرى فى الدنيا و اذا اراد درك ما مضى يدركه بمثله المخلوعة اى نفسه تدرك ما مضى بمثله المخلوعة كتصوراتك غير ما يحضرك فى المنام فانك فى المنام تدرك ما يحضرك فى المنام و تدرك ما مضى بتخيلك و انت فى المنام تشاهد سماء و ارضا و تعاشر من تلقى و لاتدرك معها ما مضى البتة و متى ما شئت تخيلت فافهم فقد كشفت كثيراً من مرادات هذا الامين الجَليل اعلى الله مقامه. كريم.

المادّية لان المادّية اعراض للماديات الفانية و هذه اعراض النفوس الباقية و الاعراض تابعة للمعروضات فى البقاء و الفناء فهذه الصور الخياليّة تكون اعياناً اى ماهيّات للاشياء فانّ بعض الصوفيَّة ذهب الى انّ عالم الخيال اصل العالم و ان الصورة الخَياليّة اصل للخارجى و الحقّ فى هذه المسئلة انّ الوجود الذّهنى فى شأن غير علة الموجودات انتزاعى من الخارجى ظلّىّ و فى علة الموجودات اصل للخارجى فلو فرض فناء ما فى ذهن العِلّةِ و المعاذ بالله فنى المعلول فالعلة كالسراج و المعلولات كالاشعّة الواقعة على الجدار و ما فى ذهن العلّة كوجوه الاشعّة من شعلة السّراج فلو ذهب السراج ذهبت الاشعّة و وجوهها و لو ذهبت الوجوه ذهبت الاشعة كذلك لو ذهبت علة الاشياء و العياذ بالله ذهبت الاشياء و وجوهها و هى صورها الّتى فى ذهن علة الاشياء عليه السلام و لو ذهبت صورها و العياذ بالله ذهبت الاشياء.

و قوله «و ليس من شرط حصول الشىء لشىء قيامه به و حلوله فيه» تقرير لقوله قبل هذا انشاء الصور الخياليّة القائمة لا فى محل يعنى انها و ان كانت حاصلة للخيال ليسَتْ قائمةً به و لا حالّةً فيه و ان كانت موجودة فى صقعٍ من اَصقاع النفس لانّها قائمة فى الملكوت بنفسها كالجواهر المجردة لا فى محل و هذا ليس بصحيح لانهم توهّموا فيما تصوّروا الامثالِ ما عاينوا و ذلك اذا رأوا زيداً يصلّى فى المسجد يوم الجمعة كانوا كلّ ما ذكروا حالة زيدِ الاولى رأوه فى المسجد يوم الجمعة يصلى و يوم الجمعة قد مضى و ذهب و المسجد ليس فيه شىء مشاهد مع انهم يتصورون ذلك فلم يكن الّا ان المدرك صورة زيد المتخيّلة فى الملكوت و ليست فى مكان لان المسجد لَيْس فيه شىء و يَوْم الجُمُعة قَدْ مَضَى و نحْنُ نقولُ اِنَّ زَيْداً لمَّا صَلّى فى المَسْجدِ يوم الجمعة كَتَبَتِ الحَفظَة مثالَهُ فى غيب المَسْجد و فى غيبِ يوم الجمعة لان الظواهر تدور على بواطنها و نحن نسير الى الاخرة و ظواهر الاوقات و الامكنة تسير معنا و بواطنها راسبة فى مَحالِّها حتى تعود نهاياتها على مَباديها اَىْ تجتمع بها كقاب قوسين و الخَيال يلتفت اليها يعنى اِذا اردتَ اَنْ تذكر زيداً الْتفتَ بمرءاةِ خيالِك الى المسجد

الغيْب و الى يوم الجمعة الغَيْب لانّ الخيالَ معَهما فى عالم واحدٍ و مثال زَيْدٍ الّذى كتبته الحفظة فيهما فيقابل ذلك المثال القائم فى المسجد يوم الجمعة يُصَلّى بتلك الصلوٰة الذى رأيت زيدا يصليها لان هذا المثال هو هيئة زيدٍ فى تلك الصلوٰة قد خلعها هناك بمعنى ان الحافظَيْن انتزعاها منه فكتباها هناك فتبقى باقية فى ذلك المكان و ذلك الزمان الى يوم القيٰمة فان كان مثال طائع كان لايفارقه فى قبرِه و يخرج يوم القيٰمة و هو معه يؤ نسه حتى يدخله الجنّة و انْ كان مثَال عاصٍ و لم يتب عنه فكذلك حتى يدخله النار و اذا اتاك فى الدنيا صاحب المثال الطائع رأيته منتسباً اليه مستنيراً به يؤ نسك قربه لان الطاعة انس من الوحشة و ان اتاك صاحب المثال العاصى رأيته منتسِباً اليه مظلما به يوحشك قربه لان المعصية داعية الوحشة و النفرة و الانكار قال عليه السلام هيهات مَاتَنا كَرْتم اِلّا لما بينكم من الذنوب ه، وَ اِنْ تَابَ صَاحب المثال العَاصى عن فعله ذلك و اتاك [1] رأيته

---

[1] اعلم ان هذا الامين الجليل كلماته اصعب من كلمات جميع العلماء و سهل ممتنع يزعم الناظر انه فهمه كما قال و لم يفهمه بحال و شرح هذا الكلام اى لوح الارتسام ان الانسان فى هذه الدنيا صُوَرُه صور انفعالية و لا بد لها من مصور و هى قائمة بفعل المصور ظاهرة على بدنه فى هذه الدنيا يعنى ان المصور يخرج بفعله من مواد الدنيا صورة بعد صورة و كذلك لجميع هذه السموات و الارض فى كل آن صورة قائمة بمصورها ظاهرة على هذه الاجسام المتصورة المنفعلة فجميع صور السماوات و الارض و ما بينهما قائمة بمباديها و مبدؤ الكل النفس الكلية التى هى محل المشية و مظهرها و الجميع قائمة بتصورات تلك النفس التى هى مبادى هذه الصور كالسراج للانوار فاذا خرج عن المادة فعلية جديدة نزع عنها فعلية كانت عليها موجودة لعدم امكان اجتماعهما عليها و وجه سيرنا فى الفعليات صعود انفسنا الى المبدء بنداء اقبل على الاستمرار و كون المبدء دائم الجذب و كونه على صفة واحدة فالمبدء يطلب الاقبال و النفوس تقبل عن غاية البعد فتخلع صورة و تلبس اخرى و تخلف درجة و تستقبل اخرى فهى سايرة بهذا المعنى فترى خلعا و لبساً و الا ففى الواقع كل شىء ثابت فى محله و لا سير و لا خلع و لا لبس بالجملة تخلع هذه المواد دائما صورة و تلبس اخرى و يخلع عنها صورها الملكان الكاتبان للاعمال فيرسمانها فى محلها من اللوح فاذا سار المادة و لبست صورة اخرى يسمى الصورة الاولى غيب فهى فى محل وجودها فى عالم المثل فالمسجد يخلع صورة و من فيه يخلع صورة فى صورته و الناظر اليه يخلع صورة ناظراً اليه دائما و كذلك جميع من معه فى ذلك الآن و تلك الصورة قائمة بمؤثرها و نفس الناظر متى ما شاءت ذكر ما رأى فى المسجد استعمل الخيال المنفعل من مقابلة تلك الصورة حين رأيها فى المسجد و تلبست بذلك الخيال و نظرت من عينها الى ذلك المثال و الصورة فرأى الصورة بعينها و لاجل ذلك الذى يغيب عن صورة لايقدر على دركها و تذكرها و لكن النفس الكلية الشاهدة للكل يرى الكل لان وجه الكل عندها فهى اذا ارادت ربما تفيض على نفس غائبة عن شىء صوره و تفيض هى الى الخيال فتصوره بصورة و تقابل بها المادة الامكانية فيتخيل صورة لم يرها و يكون صادقا فى خياله البتة و اما من غير تلك الافاضة فلاتقدر النفس الا على تصور ما رأته و انطبع فى خيالها ↲

ليس فيه وحشة المعصية و رأيتَ ذلك المثال غير منتسب اليه و هو غير لابسٍ له و اذا التفتَ بمرءاة خيالك الى ذلك المثال العاصى وجدته قائما فى ذلك المكان و ذلك الوقت بتلك الهيئة لكنه مفصول من صاحبه و انما هو متقوِّم باصله من كتاب الفجار سجّين فان استمر على التوبة عنه بقى الى نفخة الصور الاولى ثم يمحوه الله سبحانه بعفوه و مغفرته الواسعة من الارض و الزمان و يمحوه من كتب الحفظة الّتى فيها غيب المكان و الزمان و شهادتهما منها و ما فى نفوسهم و ما فى نفوس الخلق حتّى يأتى يومَ القيٰمة و لم يذكر معصيته احد بل يسترها الله سبحانه بستره الجميل فالصور الخيالية قائمة بمرءاة الخيال كقيام صورتك فى المرءاة اذا قابلتها لانها مقابلة للمثال القائم بغيب المكان و الزمان كما مثّلنا و انما قالوا انها قائمة لا فى محلٍ لانهم ماعرفوا اصلها و لا فرعها فلم يعرفوا محلّها و قد اخبرتك به فاحمد الله على نعمته.

و امّا قوله «ليس من شرط حصول الشىء لشىء قيامه به و حلوله فيه» فنقول نعم و ليس من شرطه عدم قيامه و عدم حلوله فيه بل منه ما هو قائم به قيام صدورٍ كالاشعة من السراج و منه ما هو قائم به قيام ظهور كقيام الوجود بالماهية و كقيام الكسر بالانكسار و منه ما هو قائم به قيام تحقّق كقيام الماهية بالوجود و كقيام الانكسار بالكسر و منه ما هو قائم به قياما ركنيّا كقيام السرير بالخشب و منه ما هو قائم به قيام عروض كقيام الصورة بالمرءاة على اعتبار و كقيام الحمرة بالثوب و قيام الصور الخياليّة بالخيال كقيام الصورة بالمرءاة فافهم.

و قوله «فان صور الموجودات حاصلة لذاته تعالى قائمة به من غير حلولها

١ـ واما النفس بذاتها فى ذاتها ليس شىء من تلك الصور الجزئية و انما فيها الكمال و الملكة الحاصلة من درك الصور بالجملة الاعمال اذا كانت حسنة كتبها الملكان فى لوح عليين و اينما رسمت هو عليون و لا يرسم فى جانب المبدء و اليمين و ان كانت سيئة كتبت فى سجين جانب اليسار و المنتهى فاذا لم يتب النفس من العمل القبيح كتبت فى الالواح الزمانية و البرزخية و جاءت فى الاخرة ايضا منسوبة اليه لان الاخرة عرصة النفوس و نفسه لم تتب عنها و ان تابت كانت عرصة اخرته و ذاته منقاة عن تلك الاعمال و ان كتبت فى الزمان و البرزخ و لكنها تكتب فى الاخرة فى لوح نفس شقية فانها اولى بها و هى التى حصل منها لطخ مع ذلك العاصى فترد الى مبدئها و لا ظلم و معنى محوها عن الالواح محوها عن الالواح الاخروية المنسوبة الى التائب و لكنها تكتب فى لوح مبدئها و هو صاحب اللطخ فافهم فان كلماته صعبة جداً جداً. كريم.

فيه بل حصولها لقابلها» فيه ان صور الموجودات عنده ان عنى بها الوجودات فهى عنده جهات للحق تعالى ربّى و تطوّراته فعلى هذا تكون قائمة بذاته قيام صدور كقيام الاشراق بالمشرِق و على هذا فهى حاصلة له فى ملكه فى الامكان و هو و ان لم يقل به لكنه يلزمه و يلزمه انّ ما ليس فى الازل يكون من الازل كما هو مقتضى الحصول الجمعى الوحدانى كما يدّعيه هو و اتباعه و هو يلتزم بذلك و لا يراه نقصا بل يراه كمالا و ان عنى بها ماهيات الاشياء فهى عندهم صور فى علمه الذى هو ذاته و يلزمه انها حاصلة فيه و دعوى انها ليست بموجودة و لا بمعدومةٍ بل هى ثابتة و انّها هو ليست من حيث هى بل انها هو من حيث هو و يلزمه ان نفى الوجود اثبات العدم فليست شيئا فلايكون على قوله عالما بها و نفى العدم اثبات الوجود فلايكون واحداً و لا بسيطاً و الواسطة بين العدم و الوجود منفيّة و كونها ثابتة دليل وجودها فهى غيره فيكون محلّا لغيره و ان جعلوها صوراً علمية غير مجعولة خارجة عن الذات معلقة بها كتعلّق الظل بالشاخص فقد اثبتوا قديما فى الامكان و اثبتوا له معها الاقتران و لزمهم اثبات حادثٍ فى الازل لحصول الاقتران و قديمٍ فى الامكان لعدم كونه مجعولا .

و قوله «بل حصولها لقابلها» اقول عليه ماادرى هذا الفاضل المحقّق كيف يقول فانا اسأله قابلها ما هو هل هو الذات الذى حصولها له مع حكمه بازليّتها كيف خفى حصولها الّا لقابلها لانه جعل حصولها له هو حصولها لقابلها فهذا القابل هو الذات الحق تعالى فلم قال من غير حلولها فيه بل حصولها لقابلها يعنى انها حالة فى قابلها و الّا فلا معنى للاضراب فيكون قابلها غيره فتكون القديمة حالة فى حادث ثم كيف يقول حاصلة لذاته تعالى قائمة به من غير حلولها فيه يعنى قائمة به قيام صدور ثم يقول بل حصولها لقابلها ان لم يعن حلولها فى قابِلها و ان عناه كانت حالةً فى غيره و غيره الذى تكون صور علمه فيه ممتنع ان كان قديماً او حادثا الّا آن يقول بقولنا بان المراد بصور العلم الحادث فانها حادثة و قابلها حادث كاللوح المحفوظ و امّا اذا جعلها صور العلم الذى هو ذاته فقد اجاد (تعريض ذم لا مدح) فى علمه و اعتقاده حيث جعل الذات القديم ظرفا و متكثرا

و الصور القديمة مظروفا و متكثرة او ان القديمة فى غيره و ان العلم القديم صوراً متعددة مختلفة ام القابل غير الذات فتكون فى الحادث كما قلنا.

و قوله «قال بعض المحقّقين كل انسانٍ يخلق بالوهم ما لا وجود له فى خارج محلّ همّتِه و لكن لاتزال الهمّة تحفظه و لا يؤدُها حفظهُ ايّاها فمتى طرأتْ غفلة عليه عدم ذلك المخلوق، انتهى» يريدون ان كل شخصٍ تقدِرُ نفسه على اخْتراعِ ما يريد من الصور الخيالية من غير اَنْ ينتزعها من شخصٍ خارجٍ عن محلِّ باعثِه و داعيه اعنى همّته و ذاكرته و هو يشعر بانّ مَبْدءَ اِنْشائِها باعث نفسه لم يسبق له ذكر قبله فكان مبدؤه منها و قوامُه بها و لهذا ما دامت ذاكرة له فهو باق و متى طرأت على ذاكرتها غفلة او نسيان او سهو عدم ذلك المخلوق اى الصورة و قولهم عدم ذلك المخلوق فيه اشعار بان ذلك المتصوّر حقيقة الشىء ما عَدا عوارضه الخارجيّة لا ان المتصوّر ظلّى انتزاعىّ و هذا رأى الاكثر و الحقّ ان الله عز و جل اجرى حكمته فى الايجاد على الاسباب فجعَل الذّهن مرءاة يحدث بها الصور الّتى مكّنَها بقدرتِه على انتزاعها فيحدث سبحانه الصورة الانتزاعيّة بفعله بواسطة قابليّة تلك المِرءاة للانتزاع بتمكينه ايّاها من الانتزاع فهو المعطى الصورة باسباب ايجادها و هو الواضع لها فى مرءاة الذّهن بما جعلها قابلة قال تعالى قل الله خالق كلّ شىءٍ و ان من شىء الّا عندنا خزائنه و ماننزّله اِلّا بقدرٍ معلوم و قال تعالى هذا خلق الله فارونى ماذا خلق الّذين من دونه، و امّا كون الهمّة اى المتخيّلة و الذاكرة و الحافظة حافظة لها فلان صورة الصورة الخياليّة من هيئتها اى هيئة مرءاة الخيال و مادّتها من اشراق الخارجى كما انّ صورة الصورة التى فى المرءاة من هيئة المرءاة و مادّتها من اشراق صورة المقابل و ليس ما فى الذهن من الصور من اختراع نفسه بل من صنع الله سبحانه الذى يقول و اسروا قولكم او اجهروا به انّه عليم بذات الصدور الايعلم من خلق فان مما اسرّوا التخيلات و التصورات و قال الصّادق عليه السلام كلّ ما ميّزتموه باوهامكم فى ادَقِّ معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم (اليكم خ) و ممّا يدلّ على ان الذهن ينتزع الصورة من شىء خارج يقابله فى محلّه بمرءاته فتنطبع فيه

صورته ما رواه الصدوق (ره) فی اوّل علل الشرائع بسنده الی الحسن بن فضّال عن ابی‌الحسن الرضا علیه السلام قال قلتُ له لم خلقَ الله الخلق علی انواع شتّی و لم یخلقه نوعاً واحداً فقال لئلّایقع فی الاوهام علی انه عاجز و لاتقع صورة فی وهم احدٍ الّا و قد خلق الله عز و جل علیها خلقاً لئلایقول قائل هل یقدر الله عز و جل علی ان یخلق صورةً کذا و کذا لانه لایقول من ذلک شیئا الّا و هو موجود فی خلقه تبارک و تعالی فیعلم بالنظر الی انواع خلقه انّه علی کُلِّ شیءٍ قدیره، لانّ حجة اولٰئِك انهم یقولون انا نتصوّر رجلاً له الف رأسٍ و نتصوّر بحراً من الزیبق و لم یوجد فی الخارج من ذلکَ شیء و نحن قد ذکرنا فی هذا الشرح و غیره ان الشخص لایذکر الشیء حتّی یلتفت بمرءاة خیاله الی وقت الادراك الاول و مکانه فیجد مثاله فیه فی الحالة الاولی فتنطبع صورة المثال و هیئته و لایمکن التذکر الذی هو دلیلنا علی ان الخیال و النفس لایحدث شیئا و انما المحدث هو الله تعالی الّا علی نحو ما قلنا من الالتفات فاذا التفت احدثَ الله سبحانه الصورة الخیالیة باسبابها کما انه تعالی یحدث الصورة فی المرءاة باسبابها فافهم.

قال: الاصل الخامس ان القوّة الخیالیّة من الانسان اعنی مرتبة نفسه الخیالیّة جوهر منفصل الوجود ذاتا و فعلاً عن هذا البدن المحسوس و الهیکل الملموس کما مر ذکره فهی عند تلاشی هذا القالب باقیة لایتطرق الدثور و الخلل الی ذاتها و ادراکاتها و عند الموت تصل الیها سکرات الموت و مرارته لاستغراقها فی هذا البدن و بعد الموت تتصوّر ذاتها انسانا مقدرا مشکّلاً علی هیئته التی کانت علیها فی الدنیا و تتصوّر بدنَها میتا مقبوراً.

اقول: القوة الخیالیة فی الانسان جوهر منفصل الوجود ای منفصل الحقیقة عن هذا البدن المحسوس ذاتاً لانه جوهرٌ آلِیٌّ للنفس ای آلَةٌ لها کیدِك منك و فعلاً لانّها لاتدرك المحسوساتِ الّا بٰالاتها لانّها من عالم الملکوت لانها من النفس کنفس فلك الزّهرة من نفس فلك البروج.

و قوله «عن هذا البدن» فمختصر تفصیله علی طریقتنا ان زیداً له جَسَدَانِ و

جسمانٍ:

فالجسد الاول هو الظاهر المؤلّف من العناصر الاربعة السفليّة و فيه يشارك الشجر و هذا بعد الموت يتلاشى فى قبره شيئا فشيئا و كل ما تحلّل منه شيء لحق باصله فيمتزج به فتلحق ترابيته بالتراب فيمتزج به و تلحق مائيته بالماءِ فتمتزج به و تلحق هوائيته بالهواء فتمتزج به و تلحق ناريّته بالنار فتمتزج بها.

و الجسد الثانى فى غيب الاول و هو من هورقليا نزل منه و كل ما انفصل منه و تفرّق قرَّ فى قبره فى استدارة محلّه و بُنْيَتِه حتى تتفرق جميع اجزائه فيكون فى قبره مستديراً و هو الطينة التى عناها الصادق عليه السلام بقوله تبقى طينته التى خلق منها فى قبره مستديرة و معنى استدارتها ان تكون اجزاء رأسه مما يلى رأس قبره و تليها اجزاء رقبته و تلى اجزاءَ رقبته اجزاءُ صدرِه و تليها اجزاء بطنه و تليها اجزاء رجليه حتى لو اكله السمك او السباع او قُطِّعَ و وضع فى مواضع مختلفة او خولف ترتيب اعضائه المقطعة فى قبره اذا تفككت اجزاء هذا الجسد من الاجزاء العنصريّة و خلصت ترتّبت فى قبره على هذا الترتيب و لو لم يقبر ترتّبت فى قبره اذِ المراد بالقبر الموضع الذى أُخِذتْ منه تُرْبتُهُ الّتى مَاثَها الملَكُ فى نطفتى ابيه و امّه و ما لم يتخلص منها يجمعه الماء النازل من بحر عند قرب نفخة الصور الثانية نفخة الفزع و هذا الجسد تلبسه الروح يوم القيٰمة.

فان قلتَ ظاهر كلامك هذا انّ الجسد الاول لايُعاد و يلزم منه القول بنفى المعاد الجسمانى قلتُ ليس حيثُ تذْهب لانا نريد بالجسد الثانى المُعاد هو هذا الجسد المرئى الملموس بعينه و هو جسد الاخرة و لكنه يكسر و يُصَاغ صيغة لاتحتمل الفساد و الخراب و هذه الصيغة الدنياويّة تفسد فاذا كُسِرتْ ذهبت الصورة الاولى المعبّر عنها بالعناصر التى اشار اليها امير المؤمنين عليه السلام كما تقدّم فى حديث النفوس قال عليه السلام فى النفس النباتية فى الانسان فاذا فارقت عادت الى ما منه بُدِئت عودَ ممازجةٍ لا عود مجاورة و الحاصل نريد بالجسد الاول العنصرى الاعراض الدنياوية فان الجسد الثانى الذى يحشر فيه

لمّا نزل الى الدنيا لحِقتْه اعراضٌ عنصريّة كالثوب اذا لبِسْتَهُ لحقه وَسَخٌ عَارِضٌ ليس منه فاذا غسلته ذهبت اعراضه و لم يذهب منه شيء ابداً فتأمّل و افهم مذهبَ ائمتِك و هداتك عليهم السلام و الجسم الاول تخرج به الروح اذا قبضها ملك الموت و تبقى فيه الى نفخة الصور الاولى نفخة الصعق و هو المؤلف لقواها فى عالم البرزخ فاذا نفخ اسرافيل عليه السلام فى الصور نفخة الصعق خلعَتْهُ و بطلت و هو ايضا كالجسد الاول عارض من جملة اعراض البرزخ لانه صورة كما مثل الصادق عليه السلام كما تقدم باللِّبنة تكسرها فاذا جعلتها ترابا ذهبت صورتها الاولى فاذا صُغتها فى قالبها الاوّل خرجت هى بعينها و باعتبارٍ هى غيرها كما قال تعالى كلما نضجت جلودهم بدّلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب و لايجوز فى العدل ان يؤتى لهم بجلود غير جلودهم فتكون معذّبة من غير ذنبٍ منها بل بذنبِ غيرها و انّما هى الاولى بعينها لكنها لمّا احترقت ذهَبت صورتها الاولى و هى عرض فلما أُعيدَتْ صدق عليها انّها غيرها باعتبار تغيّر الصورة و تجددها مع انها هى هى من حيث المادة فالجسد الاول هو الصورة العنصرية و الجسم الاول هو الصورة البرزخيّة و مثاله اذا كسرتَ خاتمك ثم صغته خاتما كالاول فانه لم يذهب منه شيء فهو هو و انما خلع عرضاً و لبِسَ عرضاً فالعرض الاول هو الجسد الاول فى الدنيا و العرض الثانى هو الجسم الاوّل فى البرزخ فالنفس مغايرة للجسد الاول الفانى و للجسد الثانى الباقى و للجسم الاول الفانى و امّا الجسم الثانى فهى هو و هو هى على تفصيل فى مراتب يطول ذكرها لكنى اذكر لك شيئا تعرف به اشياء و هو انا قلنا لك ان الروح التى يقبضها الملك اذا خلعَتِ الجسم الاول بَطلَتْ و هو ما بين النّفختين و نريد ببطلانها انّ ملك الموت حين قبضها من جسدها الدنياوى خرجت مؤلّفة بتأليفها الابتدائى و تبقى ساهرة لاتنامُ اِلَى نفخة الصُّور كما قَال الصَّادق عليه السلام فى تفسير قوله فانما هى زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة فاذا نفخ فى الصور نفخة الصعق و هى نفخة جَذْبٍ انجذبَتِ الارواح الى الصور فدخلت كلّ روح فى الثقب الذى يختصُّ بها و هو الّذى خرجَت منه الى ان نزلت الى الاجسام و

دخَلَتْ فيها فاذا دَخلَتْ فى ثقبها و فيه ستة بيوتٍ القت مثالها فى البيتِ الاوّل و هباءها الجوهريّة فى البيت الثانى و طبيعتها النورانية النارية فى البيت الثّالثِ و نفسها المائيّة فى البيت الرّابع و روحها الهوائية فى البيت الخامس و عقلها الجوهرى فى البيت السَّادس فهذا التفريق و التفكيك هو معنى بطلانها لانّها حينئذٍ لاتشعر و لاتحسّ و اَجْزاؤها الستة ليست ممازجة لانواعها بل مجاورة لها فاذا اراد الله سبحانه تجديد الخلق و اعادته للجزاء بعث اسرافيل عليه السلام و امره بالنفخ فى الصور نفخةَ الفزع و هى نفخة دفعٍ فتقع النفخة فى البيت السادس فتدفع العقل الى الروح فى الخامس فتدفع العقل و الروح الى النفس فى الرابع فتدفع الثلاثة الى الطبيعة فى الثالث فتدفع الاربعة الى جوهر الهباء فى الثانى فتدفع الخمسة الى المثال فى الاول فتتألّف و تنتَبِهُ و يظهر شعورها و احساسها و كان قبل النفخ قد نزل الماء من بحر صاد من تحت العرش و امطر على وجه الارض و تركّب الجسد الثانى بالعرض الثانى من عناصر الاخرة و تمت خلقته فتلجُه روحه فينشق قبره من عند رأسه فيقوم الشخص ينفض التراب عن رأسه كما بدأكم تعودون فهذه الاشارة الى تفصيل البدن و تقسيمه الى جسدين عرضى و ذاتى و الى جسمين عرضى و ذاتى .

و قوله «فهى عند تلاشى هذا القالب باقية لايتطرق الدثور و الخلل الى ذاتها و ادراكاتها» اقول بيان الامر الواقع لاينطبق على كل ما قال فانّ كلامه مجمل و ظاهره بقاؤها دائما حتى ما بين النفختين كما هو مذهب كثير من الحكماء و ليس كذلك لانها لم تنزل من بعد تذوّتها فى التكليف الاول و شعورها الى هذه الابدان على حالها الاول من شعورها و ادراكاتها بل كسرت بعد التكليف الاول و ذهب شعورها و بطل تركيبها ثم تدرّجت فى التأليف فى الاجسام بغير شعور و لا ادراكٍ الى الولادة الدنياوية او الولادة الجسمانية ثم بعد ظهورها تدرّجت فى تحصيل اشعارها و ادراكها شيئا فشيئا فكذلك تعود كما قال عز من قائل صادق و جلّ من عالم خالق كما بدأكم تعودون و آية ذلك و دليله فى الكتاب الكبير ان حبّة الحنطة هى حبّة حنطة بالفعل كالنفس فى عالم

الذر نفس بالفعل فلمّا بذرت الحبّة و زرعت انشقت شجرة و عودا اخضر قد كسرت الحبّة و ذهب تركيبها الفعلى و جرت فى العود الاخضر ماء هو حبّة بالقوّة الى ان تكون السنبلة فيكون الماء فيها فينعقد فى السنبلة بالتدريج حتى يكون حبّةً بالفعل ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت و الله انبتكم من الارض نباتا ثم يعيد كم فيها و يخرجكم اخراجاً كما بدأكم تعودون و لهذا عبّر عليه السلام فى بيان البعث بالنبات فقال ما معناه انه يمطر الله تعالى مَطراً من بحرِ صاد حتى يكون وجه الارض بحراً واحداً فتنبت به اللحوم و الاوصال فى القبور و ايضا الارواح بعد خروجها من ابدانها ثلاثة انواع :

نوع روح من محض الايمان محضا فهؤلاء يخرجون من الابدان و بعد الفراغ من الحساب يروحون الى جنان الدنيا يتنعمون فيها كما اشرنا اليه سابقا .

و نوع روح من محض النفاق و الكفر محضاً فهؤلاء يخرجون من الابدان و بعد الفراغ من الحساب يُقَادون الى نيران الدنيا يعذّبون فيها .

و نوع لم يمحض اصحابها الايمان و لا النفاق و الكفر فهؤلاء بعد الموت لايحاسبون فى قبورهم و تبقى ارواحهم فى قبورهم مع ابدانها الى يوم القيٰمة .

فاما هؤلاء فيلهى عنهم و تبقى ارواحهم لا شعور لها و لا ادراك حتى اذا بعثوا يوم القيٰمة يقول امثلهم طريقة ان لبثتم الّا يوما لعدم شعورهم بالمدة الطويلة لانهم كالحجر الملقى و امّا النوعان الاوّلان فذكر احوالهم مما يطول و لكن نذكر كثيرا منه مفرقا انشاء الله تعالى و منه ما رواه ابن ابى عمير عن زيد النرسى عن ابى عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول اذا كان يوم الجمعة و يوما العيدين امر الله رضوان خازن الجنان ان ينادى فى ارواح المؤمنين و هم فى عرصات الجنان ان الله قد اذن لكم بالزيارة الى اهاليكم و احبابكم من اهل الدنيا ثم يأمر الله رضوان ان يأتى لكل روحٍ بناقةٍ من نوق الجنة عليها قبّة من زبرجدةٍ خضراء غشاؤها من ياقوتة رطبةٍ صفراء و على النوق جِلال و براقع من سندس الجنان و استبرقها فيركبون تلك النوق عليهم حلل الجنان متوّجون بتيجان الدرّ الرطب تضيء كما تضيء الكواكب الدريّة فى جو السماء من

قرب الناظر اليها لا من البعد فيجتمعون فى العرصة ثم يأمر الله جبرءيل ان ينادى فى اهل السمٰوات ان يستقبلوهم فتستقبلهم مَلائكة كل سماءٍ و تشيعهم ملائكة كل سماءٍ الى السماء الاخرى فينزلون بوادى السلام و هو وادٍ بظهر الكوفة ثم يتفرقون فى البلدان حتى يزوروا اهاليهم الذين كانوا معهم فى دار الدنيا و معهم ملائكة يصرفون وجوههم عما يكرهون النظر اليه الى ما يحبون و يزورون حفر الابدان حتى اذا ما صلى الناس و راح اهل الدنيا الى منازلهم من مُصلّاهم نادى فيهم جبرءيل بالرحيل الى غرفات الجنان فيرحلون قال فبكى رجل فى المجلس فقال جعلتُ فداءك هذا للمؤمن فما حال الكافر فقال ابوعبدالله عليه السلام ابدان ملعونة تحت الثرى فى بقاع النار و ارواح خبيثة تجرى بوادى برهوت فى بئر الكبريت فى مركّباتٍ خبيثات ملعونات تؤدى ذلك الفزع و الاهوال الى الابدان الملعونة الخبيثة تحت الثرى فى بقاع النار فهى بمنزلة النائم اذا رأى الاهوال فلاتزال تلك الابدان فزعة ذعِرةً و تلك الارواح معذّبة بانواع العذاب فى انواع المركّبات المسخوطات الملعونات المضعّفات مسجوناتٍ فيها لاترى رَوْحاً و لا راحةً الى مبعث قائمنا فيحشرها الله من تلك المركبات فتردّ الى الابدان و ذلك عند النشرات فتضرب اعناقهم ثم تصير الى النار ابد الآبدين و دهر الداهرين انتهى، و هذا حال هذين النوعين فى البرزخ الى نفخة الصور الاولى نفخة الصعق و بين النفختين و هو اربعمائة سنة تكسر الارواح عند صعودها بما سمعت من تفكّكِ اجزائها فى البيوت الستة كما مر فى هذه المدّة كما كسرت بعد التكليف الاول فى نزولها فى الطبيعة فى مدة الاربعمائة سنة لانها هى المقابلة لما بين النفختين فافهم و احمد الله سبحانه على ما اوقفك عليه بتوفيقه من هذه الاسرار و تنعّم ايها العالم بحكمة محمد و اله الاطهار صلّى الله عليه و اله ما اختلف اللّيل و النهار مما لم تسمعه و لاتسمعه الّا ممّا امليه عليك و ليس من خلق اللهِ نفسٌ لايتطرّق اليها الخلل فى ادراكاتها بين النفختين الّا من استثناه الله تعالى فى غيب ارادته فى قوله و نفخ فى الصور فصعق من فى السمٰوات و من فى الارض الّا من شاء الله فان الله سبحانه استثنى

من خلقه اشخاصاً لايصعقون لان الله سبحانه يقول كل من عليها فان و يبقى وجه ربّك ذو الجلال و الاكرام و وجه الله ذو الجلال و الاكرام اربعةعشر شخصاً صلى الله على محمد و اله لان جميع افاعيل الله عز و جل جارية على ترتيب النظم الطبيعى فمن كان فى رتبة نفخة الصعق من الكون او تحتها لا بدّ ان يصعق و من كان رتبته فى الكون قبل نفخة الصعق لايصعق فلو اراد المصنف بالنفس الخياليّة خصوص نفوس هؤلاء الاشخاص الاربعةعشر صلى الله عليهم اجمعين اصاب و لكنّه يريد بها نفوس البوادى و العلوج و الصوفيّة و المشائين و اشباههم فلذا اخطأ الحقّ.

و قوله «و عند الموت تصل اليها سكرات الموت و مراراته لاستغراقها فى هذا البدن» جواب عن سؤال مقدر و هو انك اذا حكمت عليها بانها لذاتها منفصلة عن هذا البدن و هى لايجرى عليها الموت و انما يموت البدن و هى على حالها لاتتغير فكيف تلحقها سكرات الموت و مراراته و هذا دليل على عدم انفصالها عنه و اجاب بانها لما كانت مستغرقة فى هذا البدن لحقتْها سكرات الموت و مراراته و جوابه هذا على الظاهر صحيح و امّا فى الحقيقة فزيد هو تلك النفس اللطيفة و هذا البدن الكثيف فهو شيء واحد منه ذائب و منه جامد و البَرْزَخُ المذكور لَيْسَ بَرْزَخَ فَصْلٍ بان يكون اجنبيّاً من الذائب و الجامد بَلْ هُوَ بَرْزَخُ وصلٍ لانّه منهما فتألّمها بالفصل الحقيقى و لو كان الامر كما قال لتألَّمَ حال الموت ثم لاتتألّم بعد الموت و لكنه يتألّم بعد الموت بل البدن ايضاً يتألّم بعد الموت لما فيه من الحيوٰة الّتى هى من النفس و الى هذا اشار الصادق عليه السلام فى الحديث السابق فى قوله فلاتزال تلك الابدان فزعة ذَعِرَةً و تلك الارواح معذّبةً بانواع العذاب فافهم.

و قوله «و بعد الموت تتصوّر ذاتَها انسانا مقدّرا مشكّلاً، الى اخره» يريد انها اذَا خرجَتْ من هذا البَدَن تتصوّر ذاتها اى تتخيّل ذاتها انسانا كما هو فى الدنيا و تتخيّل بَدنها مقبوراً و اقول امّا تخيّل بدنها مقبوراً فظاهر و هو كما قال و امّا تخيّل ذاتها فظاهر كلامه ان كونها انسانا مقدّراً مشكّلاً انّما هو فى تصوّرها و

اَمَّا هی فی نفْسها فلَيْست كذلك و هو خطَأٌ بل هی حين تخرج منْ بَـدَنِهَا تخـرج بصورتها المثاليّة و هی التی كَانَتْ فيْها فی الدّنيا بين النفس و الجسد فهی انسان مقدّر مشكّل لانّه هو الانسان الّذی فی الدُّنيا و لمّا خـرج منهـا القـی جسـده فـی هذا العالم لانَّهُ هو من هذا العَالم فهی علی هيئتها فـی الـدّنيا بنفسـها لا بتخيّلهـا و تصوّرها و هو قوله عليه السلام جعلت فی قالبٍ كقالبها فی الدنيا و هو المثـالی و هو الآن فی هذا البدن قد لبِسَتْه النفس عند دخولها فی الجسد و تخرج به فافهم.

قـال: الاصـل السـادس ان جميـع مـا يتصـور الانسـان بالحقيقـة و يدركـه بادراكٍ كان عقليا او حسّيّاً فی الدنيا او فی الاخرة ليست بامور منفصلة عـن ذاتـه مباينة لهويّته بل المدرك بالذات له انما هو موجود فی ذاته لا فی غيـره و قـد مـرّ ان المبصر بالذات من السمٰوات و الارض و غيرهما ليست هی الصور الخارجيّة الموجودة فی المواد الهيولانيّة الموجودة فی جهات هذا العالم.

اقول: كلامه هذا تقدّم ما يدل علی معناه و تقدّم الكلام عليـه و ذكْـره هنـا استطراداً اولی و ان جعله اصلاً و مراده هنا ان جميع الامور الّتی يدركها الانسان من المعقولات و المعلومات و المحسوسات فی الدنيا و الاخرة يـدركها بقـوىً غير منفصلةٍ عن ذاته بَلْ من ذاته بل هی ذاته عنده و المعقولات و المعلومـات و المحسوسات عنده موجودات فيها و عندنا المعقولات و هی المعـانی المجـرّدة عن المادة العنْصريّة و المـدة الزمانيّـة و الصـورة الجوهريّـة و المثاليّـة يـدركها العقل فی مرءاةِ تَعَقُّلِه و المعلومات و هی الصور الجوهريّة المجردة عن المـادة العنصريّة و المدّة الزمانيّة تدركها النفس و قواها التخيّليّة و التفكريّة فی مـرءاة تخيّلها و تفكّرِها و المحسوسات و هی الصـور و الاصـوات و الالـوان و الطعـوم الجسمانية يُدْركُها القُوَی الحسِّيّة كما تقدم وَ لاتدركها النفس الّا بادراكِ آلاتهـا الَّتی هی القوی الحسّيّة علی نحو ما تقدّم ذكره و كذلك العَقْل لايدرك شيئا غير المعانی الَّا بتوسط آلاتِ ادراكه كالنَّفْسِ و كَقُواها و كالقُوَی الحسّيّة و قد اشرنا الی ذلك فيما تقدّم و انّ هذا احكام الدنيا و امّا احكـام الاخـرة فليسـت كاحكـام الدنيا لان اهل الجنّـة فيمـا يريـدون مـن المـدارك و الشـهوات و فـی كـل شـیء

لايحتاجون الى الآلاتِ الّا على نحو التعزز و التكرّم و اليه الاشارة بقوله تعالى في الحديث القدسي يا عبدى انا اقول للشيء كن فيكون اطعني اَجعلْك مثلي تقول للشيءِ كن فيكون الحديث، فالاجسام تدرك المعاني و العقول يدرك المحسوسات بغير توسط شيء و كذا ادراك الاجسام و برهان هٰذا مذكور في علم الطبيعي المكتوم فان العقول بنفسها تتجسّد و الاجساد تتروّح و كلامنا مع المصنف فيما هو في الدنيا و قد بيّنّا سابقاً اَنّ المَدارِكَ الباطنة العقول و النفوس و كلّ منهما يدرك ما هو في عالمه و ما نزل عن عالمه يدركه بالوَسائط و الظاهرة تُدرِك الامور الظاهرة و ان كانت قوّتها المدركة من النّفس كما انّ حركة اليد من عالم الأَجْسَام و ان كانت من شعاع حركة النفس فانها ليست من عالم النفوس عالم الملكوت و على كل حالٍ فالعقول تدرك المعاني بتعقُّلها و تعقّلُها فعل لها ليس ذاتها فانّها قد تتوجّه فتعقل و قد تغفَلُ فلاتعقِل و لو كان هو ذاتها لَمازالَتْ عاقلةً لما تتعقّله لان الذّاتيات لاتفارق الذّات بل لاتوجد الذات بدونها و كذلك النفوس فانّ تخيّلها فعلٌ منها و الّا لماانْفَكّ عنها نعم المعاني المعقولة تنتزعُها مرءاة تعقّله الذى هو فعل منه و الصور الملكوتيّة تنتزعها مرءاة تخيُّلِ النفس و الفعل يحضر باثره عند الذّات و اذا قلنا انّ العقل عبارة عن مجموع المعاني المعقولة فنريد به العقل الاكتسابي لا الطبعاني و اثار المعاني الوجوديّة اى التي توجد من المعاني في العقل الاكتسابي كصورة السرير في خشب السرير فان الخشب بها يكون سريراً و كان قبل الصورة خشباً كما كان الاكتسابي قبل الاثار الوجوديّة طبعانيّا و معنى هذا انّه يأخذ الله سبحانه بكلمته يعني تأخذ كلمةُ اللهِ بامر الله حصّة طبعانيّة و تلبسها باذنِ اللهِ سبحانه صورة اكتسابها من المعاني و ينفخ فيها من روحه الامدادية ان كانت المعاني مرضية له و الّا فمن روحه المَدِيَّةِ اى التخلية و الخذلان و منه قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان يعني بايمانهم و افاض على مادة الطبعاني و صورة الاكتساب روحاً منه ايّدهم بها فكانت قلوبهم التكليفيّة بتلك الصورة و بتلك الروح قلوباً شرعيةً يعني ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان و على عكسه قوله تعالى و

قالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم.

و قوله«ليست بامورٍ منفصلةٍ عَنْ ذاتـه» ان اراد بهـا الافعـال و بمعنـى عـدم انفصالها قيامَها بالذات قيامَ صدورٍ و مبادى هذه الادراكات اى الصادرة عنها من الذات كيدك منك فحسن و الّا فغلط.

و قوله«بل المدرك بالذات له انما هو موجود فى ذاته» لـيس بصـحيح بـل هو موجود حين يوجد فى مرءاة فعله و يحضر الفعل بما فى مرءاته عنـده خـارجَ الذات و تُوجِدُ كلمةُ اللهِ سبحانه للذات من صورة الاكتساب و مادة الباعث على الفعل و مـن الـروح المنفـوخ فـى مجموعهمـا صـفةً تكـون بهـا الـذات منيـرة او مظلمةً.

و قولـه«و قـد مـرّ ان المبصَـر بالـذات مـن السـمٰوات و الارضِ و غيرهمـا ليست هى الصور الخارجيّة، الى اخره» قد تقدم الكلام هنـاك و ان المبصـر منهـا ليس صورةً ملكوتية مماثلـةً للخارجيّـةِ بـل المـدرَك صـورةُ الصـورةِ الخارجيّـة المنطبعةُ فى العين و اَنَّ المدرِك لها قوّةٌ بُخاريّةٌ فى تقاطع القصبتين و انّها ليسـت من الملكوت الذى هو من الغيب و مقابل للظاهرة الحسيّة و الّا لكانت الحـواس الظاهرة هى الحواس الباطنة مع اتفاق العقلاء على المغايَرة و التّعدد.

قال: و انما الحاجة لادراكها الى مشاركة الموادّ و نسبها الوضعية فـى اول الامر من الانسان امراً بالقوّة فى كونه حاسّاً فاحتاج الى موضع خـاصٍ و شـرائطَ مخصوصةٍ للالةِ الإدراكيةِ بالنسبة الى مادّة ما هو المدرك بالعرض و هو الصـورة الخارجيّة المماثلة لما هو الحاضر عند النفس المدرك بالذات فـاذا وقـع الادراك على هذا الوجه مرةً و مراتٍ فكثيراً ما تشاهد النفس صورة من الشىء فى عالمها من غير توسط مـادّةٍ خارجيّـة كمـا فـى المُبَرْسَـم و النـائم و غيرهمـا ففـى حالـة الموت لا مانع من اَن تُدرِكَ النفس جميعَ ما تدركـه و تُحِسُّـهُ مـن غيـر مشـاركة مادّةٍ خارجيّة اَوْ آلةٍ بدنيّةٍ منفصلةٍ عن عالم النّفس و حقيقتها.

اقول: قوله«و انما الحاجـة» جـواب عـن سـؤال مقـدرٍ تقـديره لـو صـحّ انّ النفس الملكوتيّة النّاطقة هى المدرِكة للالوان المبصَرة و الاشكال المحسوسـة

لما احتيج فى الابصار الى العين الصحيحة و الضوء فى المرْئيّ و عدم القرب و البعدِ المفرِطَيْنِ اجاب بانّها لذاتها لاتحتاج الى ذلك و انّما الحاجَةُ لادراك النفس الى مشاركةِ المواد كالعين فى المبصر و الاذن فى المسموع و نسبها الوضعية كالقرب و البعد الغير المفرِطَيْن فى اوّل الامر من الانسان عند اوّل حصول الشعور فانّه شيء بالقوة اى الادراك ح بالقوة لا بالفعل فانّ الانسان فى كونه حاسّا يحتاج الى آلةٍ يدرك بها الصور الخارجيّة التى لاتدرك الّا بالعرض اى بتبعيّة ادْراكِ مماثِلها من عالم الملكوت و اقول ان الاعتراض وارد عليه لاتردّه هذه التخريجات فان اكثرها مصادرة كدعوى ان الحاجة انما هى فى اول الامر و ان الصور الخارجيّة انما تدرك بالعرض حتّى لو حلف انه لايرى صورة زيد بذاتها ثم نظر اليه بعينه عمداً لم يحنث لان المنظور اليه فى الحقيقة انما هو الصورة المماثلة للصورة الخارجيّة و لا شكّ فى بطلان ذلك و قد تقدّم.

و قوله«فاذا وقع الادراك على هذا الوجه مرّة او مرّاتٍ فكثيراً ما تشاهِد النفس الى اخره» فيه انّ مشاهدة النفس صورة الشيء من غير توسّط مادة خارجيّة مع الاعتياد لايمكن الّا بالالتفات الى مثال المادّة الخارجيّة فى مكان المشاهدة الخارجيّة و وقتها كما تقدم فهذه المشاهدة التى بعد الاعتياد هى بعينها التى قبل الاعتياد فى اوّلِ مشاهدةٍ فالحاجة الى التوسّط فى الاوّل هو بعينه فى الثانى و قد تقدّم بيانه فلاتدرك النفس صورة من الصّور الخارجيّة بنفسها لانّها اذا توجّه اليها نور النفس انمحقت الصورة و احترقَتْ و لا بصورة غيرهَا مماثلة لها لم تكن مدرِكة لها اِلّا اِنْ اراد بالصُّورة المماثلة صورة الصورة الخارجيّة فانها تكون بادراكها مدركةً لها و لكن صحّة ذلك اَن تكون صورة الصورة الخارجيّة منطبعة فى العين و القوة الحاسة الباصرة التى فى تقاطُع الصَّليبَيْنِ تدرك المنطبعة فى العين بانطباع صورتها فى مِرْءَاة القوة الحاسة اِذْ هى فى مَقامِ الحس المشترك فتُؤَدِّى ما فيها الى الخيال الّذى هو من النفسِ كَيدِك منك فالّتى فى الخيال صورة للّتى فى القوة الباصرة و التى فى الباصرة صورة للّتى فى الجليديّة من العين و التى فى الجليديّة صورة للخارجية القائمة

بالمادة و كل واحدة رتبتها فى الكون رتبة ما انطبعت فيه و مادّتها ظلّ ما قبلها و صورتهٰا مما انطبعت فيه.

و قوله «كما فى المبرسم و النائم» المبرسم الذى به داء البرسام و هو علة يهذى صاحبها لانه ورم يعرض للحجاب الذى بين الكبد و المعدة و يتصل بالحجاب بين القلب و المعدة و يتصاعد الى الحجاب الذى على قحف الدماغ فيحصل منه وسواس كثير لكثرة ارتفاع ابخرة حارة الى الدماغ فتتشكّل مجارى تصاعدها على حسب مقتضى تصاعدها باشكال مختلفة بنمطٍ اتفاقيٍ صحيح او فاسد فتنطبع تلك الصور فى تلك المرايا التى اشرنا اليها كل مرءاة تعطى ما فوقها صورة ما فيها و حيث كان تأليف تلك الصور من خطوطٍ غير متناسبة بالطبع و الذات بل قد تتناسب بالاتفاق و قد لاتتناسب كان ما تدركه النفس بخيالها منها مخالفا و مطابقا و لهذا كان ما ينطق به هَذَياناً و تشبيه المصنف بالمبرسم جارٍ على غير مراده لانّه يتوهم ان النفس تحدث صوراً من غير مشاركة الموادّ و مثّل به بما يحصل للمبرسم من الصور من غيْر مُشَاركةِ المَوادّ و هو غلط لان المُبَرسم انّما تحصل له الصّور بمشاركة الموادّ و هى الْاَبْخرة الحارة المُتَصاعدة فانها اجسام مادّيّةٌ متشكّلة بصورٍ مستقيمة او معوجّة و كذلك النائم فانه انّما يرى صور ما كانت فى الخارج كما اشار اليه الرّضا عليه السلام كما تقدّم.

و قوله «ففى حالة الموت لا مانعَ مِنْ اَنْ تدركَ النفس جميع ما تدركه و تُحِسُّه من غير مشاركةِ مادة» فيه انّ تفريعَهُ على غير اصلٍ ثابتٍ كما بيّنّا من توهّمه فى المبرسم و النائم و كذلك الانسان حال الموت فانّه انّما يرى صوراً منْتزعة من امورٍ خارجيّةٍ كما قال امير المؤمنين عليه السلام انّ العبد اذا كان فى آخر يوم من ايّامِ الدنيا و اول يوم من ايّام الاخرة مُثِّل له ماله و ولده و عمله فيلتفت الى ماله فيقول واللهِ انّى كنتُ عليك حريصا شحيحاً فما لى عندك فيقول خذ منّى كفنك قال فيلتفت الى ولده فيقول واللهِ انّى كنتُ لكم مُحِبّاً و انّى كنتُ عليكم محامياً فما لى عندكم فيقولون نؤدّيك الى حفرتك فنواريك فيها قال فيلتفت الى عمله فيقول والله انى كنتُ فيك زاهداً و ان كنتَ علىّ ثقيلا فما لى عندك فيقول انا قرينك فى قبرك و يوم نشرك حتى اعرض انا و انت على

ربّك الحديث ، فهذا و مثله هو ما يراه الانسان حال الموت و انّه صور ممثّلة له و هی مثل صورة ماله و صورة ولده و صورة عمله انتزعت منها فيراها كما يرى الجدار بخياله او ببصره لانّها صور قائمة بموادها اذ لايمكن وجود صورة لا مادة لها فی نفس الامر لانها مقادير لاتوجد الّا فی مقدّر الّا ان مادتها بنسبة كونها كالصورة الموجودة فی المرءاةِ فانّ مادّتها عرَضيّة لِانَّ مادّتها ظلّ صورة الشّاخص المشرق علَى وَجْهِ المرءاة و صورتها هيئة زُجَاجة المِرْءاةِ و صفاؤها و لَوْنها و ليس مُرَادنا بالمادة خصوص الجسمانيّة العنصريّة بل مرادنا ما هو محلّ الصورة الذی تتقدر فيه سواء كانت عنصريّة جسمانية ام طبيعيّة نورانية ام نفسانيّة ام عقليّة نورانية جوهريّة ام عرضيّة من ای عرض كان فلايدرك شیء من عالم الغيب شيئا من عالم الشهادة الّا بمشاركة ما هو من عالم الشهادة و ان كان بالتدريج فی اللطافة فان الطف الاشياء من الذوات المقيّدة عقل الكل و اكثفها الارض و ما بينهما بالنسبة فالالطف يدرك الاكثف بتعاطی الوسائط بان يعطی الكثيف ما يليه مما هو الطف منه و هذا الالطف يعطی ما فوقه و هكذا و بعكس التعبير فالالطف ينتزع مما دونه و هذا ينتزع مما دونه حتی ينتزع عقل الكل معنی الجماد بتناولِ الوسائط و لايكون فی الدنيا شیء الّا هكذا و امّا فی الاخرة فيكون كل ما يفرض كما تقدّم فافهم .

قال : الاصل السابع ان التصورات و الاخلاق و الملكات النّفسانيّة مما تستتبع آثاراً خارجيّة و هذا كثير الوقوع كحمرة الخجل و صفرة الوجل و انتشار آلة الوقاع عند تصور الجماع و انزال المنی فی النوم و قد يحدث المرض الشديد من التوهم فينصبّ الخلط الردیّ الفاسد فی البدن من غير سبب خارجیّ و قد جزت هذا و امثاله و من شواهد هذا الرجل الغضبان عند حدوث غضبه و هو كيفيّة نفسانيّة كيف ينتشر الدم فی عروقه و تشتدّ حمرة وجهه ثم يسودّ و تتحرك اوداجه و تضطرب اعضاؤه و قد تطلع علی قلبه نار تحرق اخلاط بدنه و تفنی رطوباتِه و قد يعمی بصره من ذلك لامتلاءِ كهف دماغه من سواد الادخنة المتولّدة فيه و ربّما يموت تغيّظاً لفساد مزاج الروح و انقطاع مادّة حياته من الدم

الصّالح لتكوّنِ روحِه البخاری.

اقول: انّ التصورات الواقعة فی الفكر و الخيال و العلم و الوهم بل و الحس المشترك و الاخلاق الّتی هی دواعی الفطرة و من دواعيها و الملكات الّتی هی الفطْرة الثانية القارّة و تقييده بالنفسانيّة امّا لبيان ما هو الواقع او احترازاً عن الملكات الجسمانية فان الملكة كما تكون فی النفس تكون فی الجسم و ان لم تجر العادة بتسمية تلك القوة ملكة كما لو عوّد جسمه او بعض اعضائه على حالٍ كحمل ثقيل او سرعة حركة حتی استقرّت له تلك الحالة فانّها ملكة يصدق تعريفها عليها قد تترتّب عليها ای علی الملكات و الاخلاق و التصورات آثارٌ خارجيّة عنها بل تظهر على الجسم كحمرة الخجل فان الشخص اذا تصوّر ظهور عورة من عورات احواله او بدنه تَستَّرَتْ نفسه بظاهرها كما يتستّر الشخص بثوبه و ظاهر النفس هو الدم لما قرّرنا من تقوّمه بالعَلَق التی فی القلب المتقوّمة بالدم الاصفر المتقوم بالابخرة التی هی متعلّق النفس الفلكية التی هی متعلق النفس الانسانية فتدفع الدم الی ظاهر الجسم لتستتر به فتظهر الحمرة و كصفرة الوجل لانّها اذا اشتدّ بها الخوف حاولت الفرار و اشتغلت بنفسها و ضعفت القوی الممدّة بالغذاء الدموی فاذا تحلّل و جَفَّ من البشرة ضعف بَدَل المتحلّل و قَلَّ فاصفرّت البشرة او انبسطت المرّة السّوداء لضعْف مقابلها و وجود مقوّيها و كذلك الإنعاض بأَنْ تدفع الروح البخاری الرّيح الّتی تملأ عروق القضيب عند تصور الجماع فينتشر و قد يری فی المَنام انه يجامع او بعض مقدّماته فينزل منه المنی لانّ مبدء الشهوة من النفس الحيوانية الحسّيّة الفلكيّة و هی متقوِمةٌ بالرُّوح البُخَاری فاذا مالت الحسّيّة مالَتْ بالرُّوح البخاری وَ مالت بالمنی لانّه من البخاری كالثّمرة من الشجرة فاذا تحركت النفس فانما تتحرك بمتعلّقها و متعلّقها الذی هو الروح البخاری سارٍ فی جميع العروق و العروق كلها مجتمعة الاطراف فی البيضة اليسری و ارسطوطاليس يری ان البيضتين لا منفعة بهما فی توليد المنی و انّما تولّده العروق و الشرايين المتّصلة بالبيضتين و جالينوس يری انّ هذه العروق و الشرايين يقرب فيها الدم من طبيعة المنی و لذلك كثرت

تعاريجها و لفائفها لكن انما يكمل منيا بالفعل فى البيضتين اقول و كلام جالينوس اقرب الى الصواب و الحاصل اذا تحركت الروح بحركة النفس حرّكت العروق فافرغت اليسرى فى اليمنَى و اجرته فى القضيب فخرج المنىّ من تحريك الحيوانية لا الانسانية.

و قوله«و قد يحدث المرض الشديد من التوهم فينصبّ الخلط الفاسد فى البدن من غير سبب خارجى» وهم فان ما اشرنا اليه سابقا كما سمعتَ كلّه بالاسباب الخارجيّة و كذا حدوث المرض الشديد بالتوهم فان الطبايع الاربع ما دامَتْ متقاومة لم يحدث مرض و لكنه اذا توهّمت نفسه مرضاً ربّما مالت نفسه على طبيعة ذلك المرض خوفا كما تلقى الفريسة نفسها على السبع خوفاً منه فاذا مالت الى طبيعته تأخّرت الطبيعة المقابلة لها لعدم توجّه النفس اليها فتقوى طبيعة ذلك المرض كما لو طغت و زادَتْ على مقابلتها فيحدث ذلك المرض بموجبه كما يحدث من دون توهّم.

و قوله«و قد جزتُ هذا و امثاله» هذه من جملة عبارات الصوفية و معناها يقول انى فى عروجى الى الحق ليلةَ أُسرِى بى مررتُ بهذه المعانى المذكورة و تجاوزتُ عنها صاعداً و يقول احدهم انى فى معراجى الى الله مررتُ بعلوم العربيّة و تجاوزتها صاعداً و مررت بالعلوم المكتومة من السحر كالسيمياء و الليمياء و الريمياء و الهيمياء و كالكيمياء و علم الجفر و الرمل و علم الكتف و زجر الطير و ما اشبهها و تجاوزتها و يريدون انه صعِدَ اليها و تعلّمها و جازَها صاعداً و المصنف يقول كما قالوا و يريد ما ارادوا.

و قوله«و من شواهدِ هذا الرّجل الغضبان عند حدوثِ غضبه و هو كيفيّة نفسانيّة» انما قال و هو كيفيّة نفسانيّة اشعاراً بان النّفس تحدث آثاراً من غير مشاركة من المواد و هو غفلة عمّا اتفقوا عليه من ان النفس و ان كانت مفارقة فى ذاتها لكنها مقارنة فى افعالها بمعنى ان افعالها مقارنة للاجسام لا يقع منها شىء الّا بمشاركة المواد حتّى ادراكها للصور العلمية فانه بمشاركة الحواس الظاهرة بمعنى ان الحس المشترك المتوسط بين الظاهرة و الباطنة يأخذ منها و

يؤدّى الى الخيال و الخيال يؤدّى اليها و فيما نحن فيه انّ النفس لو فرض غضبها بنفسها من غير مشاركة شيء من المـوادّ لـم يظهـر لغضبها اثـر مع ان غضبها اذا حصل لها موجبه انما تغضب بواسطة غليـان دم القلب لان هـذه التى يقـع منهـا الغضب ليست هى النّاطقة و انّما هى الفلكيّة الحيوانية الحسّيّة التـى اذا فارقـتْ عادَتْ الى ما منه بُدئَتْ عود ممازجة و هى التى من خَواصّها الرضـا و الغضـب و متعلّقها الذى لاتتحقق بدونه هو النفس النباتيّة اى الروح البخارى المتقوّم بالدّم فأصل غضبها انما يتحقق بغليان دم القلب كما انّ الضّارب انما يتحقّق اَثر ضَـرْبِه بالسوط او باليد او مـا اشـبههما فلايتحقـق الاثـر بـل و لا التـأثير بـل و لا الباعـث عليهمـا الّا بمشـاركة الوسـائط الجسـمانيّة اذِ الغضـب انمـا يتحقـق مـن الـنفس الحيوانيّة الحسيّة الفلكيّة بمشاركة غليان دم القلب لانه هو المهيج للنفس علـى الغضب و ان كانت هى الباعثة على الغليان لان غضبها انما هو بالغليانِ لا انّه لازم لغضبه كما توهّم فينتشر الدم فى عروقه و تشتدّ حمـرة وجهـه اذ بغليـان الـدم و دفعه الى ظاهر البشـرة يغضـب لانّ الـنفس تكـاد تَثِبُ علـى المغضـوب عليـه و تسطو به فتدفع نفسها الى جهة الخارج بدفع الدم اليه فيحمرّ الوجه و قد يتكاثف فيسـودّو يتحـرّك اوداجـه التـى هـى مجـارى الـنفس بسـرعة النـبض و قوّتـهو تضطرب اعضاؤه لاختلاف البواعث و اختلاف جهاتهاو قد تطلع علـى قلبـه نـار من حرارة الارادة و قوّتها و تواترهاتحرق اخلاط بدنه و هى برودتـه و رطوبتـه و تفنى رطوباته لشدة حرارة الارادةو قد يعمى بصره من ذلكَ بحيث ينـزل فيـه الماء الاسودلامتلاء كهف دماغه من سواد الادخنة المتولدة فيه لقوة اليبوسـةو ربّما يموت تغيّظا لفساد مزاج الروح لجفاف رطوبة القلب المائيـة فتـعفن فيـه الرطوبة الدّمويةو انقطاع مادة حياته من الدم الصالح لتكوّنِ روحه البخارى كما يجرى فى كثير من احوال الزِبرق و هو حيوان فى طـرف ذنبـه كالمغرفـة يبـول فيها فيرش به ما يَراهُ فاىّ شىءٍ اصابَتْه قطرة احترق فى الحال و هو بقدر الكلـب و يهرب منه كلّ شىء فاذا طلب شيئاً ربما يثِبُ عليه و وثبتـه قـدر ثلاثـين ذراعـاً فان لم يدرك ما طلبه ربّما صرَخ و ماتَ فى مكانه لشـدّة غضبه و حـرارة مزاجـه

فيحترق بنفسه و الحاصل ليس الامر كما ظنّه من ان النفس تدرك المحسوسات و تصدر عنها اثار محسوسة ايضاً من غير مشاركة شيء من الاجسام او الجسمانيات بل لاتدرك شيئا و لاتصدر عنها اثار محسوسة الّا بمشاركة المواد.

قال: فبعد تمهيد هذه الاصول نقول ان شاء الله تعالى قاعدة ان المُعَاد في يوم المَعادِ هذا الشخص الانساني المحسوس الملموس المركب من الاضداد الممتزج من الاعضاء و الاجزاء الكائِنة من المواد مع انه يتبدّل عليه في كل وقتٍ اعضاؤه و اجزاؤه و جواهره و اعراضه حتّى قلبه و دماغه سيما روحه البخاري الذى هو اقرب جسم طبيعي الى ذاته و اوّل منزلٍ من مَنازل نفسه في هذا العالم و هو كرسيّ ذاته و عرش استوائه و معسكر قواه و جنوده و هو مع ذلك دائم الاستحالة و التبدّل و الحدوث و الانقطاع فانّ العبرة في بقاء البدن بما هو بدن شخصي انما هي بوحدة النفس فما دامت نفس زيد هذه النفس كان بدنه هذا البدن لان نفس الشخص تمام حقيقته و هويته.

اقول: اخذ في بيان ما يعاد يوم القيٰمة على نحوٍ مبني على ما قدّم من الاصول فقال انّ المعاد بضم الميم يريد به الذى يعاد من الاجسامِ في يوم المعاد بفتح الميم يوم القيٰمة و هو الّذى تعاد فيه كلّ ما وجد في الدنيا ممّا نزل اليها من الخزائن في قوله تعالى و ان من شيء الّا عندنا خزائنه و ماننزّله الّا بقدر معلوم فانه يعود الى اصله و الكلام في خصوص اعادة الانسان ما المعاد منه امّا نفسه فاتفق المتشرعون من الاوّلين و الاخرين على عودها يوم القيٰمة بالدليل العقلي و النقلي و امّا الجسم فالقائلون باحكام الشرائع قائلون باعادته بالدليل النّقلي تسليماً لاخبارات الكتب السّماوية و لحمَلتِها حيث لم يجدوا في عقولهم ما يدل عليه و نحنُ قَدْ اَشَرْنَا فيما تَقَدَّمَ اِلَى ما يدلّ عليه عقلاً و القائلُونَ باعادة الجسم اختلفوا في المعاد ما هو هل هو ما انتسب الى نفسه و ان تغير في مادته و تبدّل ام المعاد هو الموجود في الدنيا بمادته و ان تبدّلت صورته ام هو الموجود في الدنيا بمادته و صورته من غير تبديل و لا تغيير ام هو الموجود بصورته في الدنيا لا بمادته و اوّل ذكر المصنف فيما سبق يشير الى الاخير من ان المعاد هو

الانسان بصورته حتّى لو فرض تجرّد صورته عن مادته لكان هو بعينه باقيا عند ذلك التجرد كما ذكره فى الاصل الاول و ثانى ذكره يشير الى الاوّل كما هنا و المعنى فيهما واحد حتى ربّما قيل انهما عبارتان عن معنى واحد و يمكن ارادة الفرق بان المنتسب ما انضاف الى النفس و ان تغيّرت الصورة بتبدّل بعض حدودها و الحاصل الاوّل و الرابع ان اريد منهما التعدّد يلزم منهما عدم فائدة التكليف و عدم فائدة البعث لعدم بقاء مقتضى الثواب و العقاب فلو اعيد الشخص لم يكن عليه عقاب لعدم وجود المعصية و لا ثواب لعدم وجود الطاعة لانهما ذهبا بذهاب متعلّقهما فالشخص على قولهم فى كل آنٍ جديد و لا يخفى على كل عاقلٍ مُؤْمِن بالشريعة بطلان هذا القول مع ما يشهد العقل ببطلانه و الاصل فى كلامهم انّهم وجدوا انّ كل حادث محتاج فى بقائه الى المدد و مدده متصل به اتّصالاً سيّالاً فهو كالنهر الجارى و لا ريب اَنّ النّهر انّما هو نهر بمائه و ماؤه كل آنٍ جديد غير الاوّل و كما انّ النهر الجٰارى اذا وضعتَ فيه طيباً او نجٰاسة ثمّ اخذتَ ماء من المكان الذى القيتَ فيه طيباً او نجٰاسة لم تجد فيه من الذى اَلْقيتَ شيئاً لانّه تَجاوَزَ مَعَ ما حَلَّ فيه من الماء وَ اتى فى مكانه ماء جَديدٌ لم يكُنْ فيه شَىْءٌ من الطَّيّبِ او الخبث كَذٰلكَ هذا الشخص اذا قلنا بان الشخص انما هو بدن هذه النفس سواء تغيّرت اجْزاء هذا البدن اَمْ تَبدّلَتْ بغيرها مع ان المصنّف نصّ على خصوص تبدّلها فقال مع انّه تتبدّل عليه فى كلّ وقتٍ اعضاؤهُ و اجزاؤه و جواهرهُ و اعراضه حتى قلبه و دماغه سيّما روحه البُخارى الذى هو اقرب جسم طبيعى الى ذاته الخ، لزم من ذلك ان الشخص فى كل آنٍ يكون جديداً فلو كان الامر كذلك كان المعاد جديداً لم يخلق الّا حال عوده و لم يجر عليه التكليف بل لم يكن ايجاده عوداً بل هو بَدؤٌ و يلزم من هذا كون الايجاد و الصنع عبثا و التكليف فى الدنيا مشقّة بلا عوض و الخطابات الشرعية فى الكتاب و السنة لغواً و اقرب المذاهب و اشبهه بهذا القول مذهب الدهريّة و المعطّلة فان قلتَ هذا انما يلزم لو قلنا بعدم تعيّن النفس و امّا اذا قلنا بتعيّنها فلا يلزم ذلك قلتُ هذا لازم على كل حالٍ لان الجسم اذا جاز عليه التبدّل فانما

هو لاجل حدوثه و عدم استقلاله بدون المدد لحقيقة افتقاره الى ما يتقوّم به و النفس ايضا محدثة و كلّ محدث لا قوام له بدون المدد و كل جزؤ من الحادث ككلّه فما يجوز على الجسم يجوز على النفس بعين ما جاز على الجسم فيلزم ما قلنا و امّا القول الثالث فهو ايضا باطل لما دلّ عليه النقل و الاتّفاق من المتشرعين من تغيّر صور كثير من المعادين فمنهم من يحشر قرداً او خنزيراً او غير ذلك و يحشر المتكبرون يوم القيٰمة على قدر الذرّ و منهم من ضرسه قدر جبل احد و دلّ عليه العقل على ما هو مبرهن عليه فى محلّه من ان هذه المادة و الصورة و التركيب يقتضى عدم الدوام ابد الابدين و ان الخلق المعادين يعادون كما بُدِئوا و نزلوا الى الدنيا و لم ينزلوا الى الدنيا من عالم الغيب بهذا التركيب الكثيف و انما لحقتهم هذه الكثافات و الاعراض من هذه الدنيا و لايخرجون منها بنفس اعراضها و كثافاتها و ان لحقتهم احكامها فى اعمالهم و امّا القول الثانى فهو الحق الذى يشهد بحقّيّته العقل و النقل و قد تقدّم له ذكر مصحّح من العقل و النّقل فان المعاد اذا كان بعينه هو المكلف و العامل بعمله فى الدنيا صحّ ايجاده لوجود الغاية و تكليفه و عمله و بعثهم لعرض اعمالهم و هم يحملون اوْزارهم على ظهورهم الا ساء ما يزرون و صحّ ثوابهم و عقابهم و امّا الصورة فهى عرض ليست هى المعادة كما توهّمه المصنف لانها هيئة المادة فالمعاد حقيقة هو المادة بهيئة عمل الشخص و ان كانت المادة فى نوعها تتبدل من نوع الى نوع بصور الاعمال لكن المعاد هو اللابس للصورة لا نفس الصورة كما زعمه المصنف فان زيداً خلق بصورة الانسان فى الظاهر بمجرّد اجابته ظاهراً حين قال تعالى له الستُ بربّك فان وافَى و عمل بما عاهَد عليه الله خلق الله تعالى باطنه بعمله انسانا فيموت انسانا و يحشر انسانا لان مادته حينئذ بعمله من نوع مادة الانسان و ان عصى و اتّبع شهوة نفسه تقدّرت مادته بصورة الحيوان لانها صورة عمله و بقيت عليه الصورة الانسانية فى الظاهر ستراً من الله سبحانه و اِبلاءً للمكلفين من قوله عز و جل ان الساعة اتية اكاد اخفيها لِتجزى كل نفس بما تسعى فاذا مات و اضمحلت منه الصورة الانسانية فى قبره و لحقت

بالكرسى ظهرت عليه الصورة الحيوانية صورة عمله لان مادته تقدّرت بها و يحشر حيوانا لانّ مادته حينئذ بعمله من نوع مادة الحيوان فالمادة هى الجوهر المباشر للعمل و يتصوّر بصورة عمله لانه كان فى عالم الذر اجاب ظاهرا بقوله بلى و اضمر شهوة نفسه و كان فى عالم الذر مختاراً بالاختيار الصلوحى فلمّا سُئِل اَجاب بقوله بلى لان اختياره و ان كان كافيا فى التكليف لكن المحضر تترجّح فيه الاجابة فاجاب بلسانه و اضمر الخلاف فلمّا نزل فى هذه الدار و اعيد عليه التكليف ثانيا تثبّت فى شبهته فانزل الله و ما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل فكان اضماره الخلاف منشأً للعمل بشهوة نفسه فهو اى ذلك الاضمار طينته التى خلق بعمله منها فيحشر بها لانه حين اضمر الخلاف قُلِبَتْ به طينته و مادته من نوع مادَّة الحيوان فى تكليف الذرّ فلمّا نزل فى هذه الدّار و تقرّرَ فيه الاختيار و كمل بالتكرار و كلِّف بما كُلِّف به فى عالم الذر اظهر ما اضمر و عمل بالطبيعة الحيوانيّة فيحشر حيواناً لانّ مادّته انقلبت باعماله من نوع مادة الحيوان و الصورة فى الحقيقة هيئة المادة فهى هيئة الشىء المعاد وَ ليست هى الشىء و لهذا مثّل الصادق صلوات الله عليه جلودَ اهل النار فى اعادتها باللّبنَة تكسر و تصاغ فى قالَبِها ثانياً و قال هى هى و هى غيرها يعنى هى هى بمادتها و هى غيرها بصورتها كاللبنة و لان المادة هى المباشرة لما يترتب عليه الثواب او العقاب فان قلتَ انّك قائل باَنَّ الممكن غير قار الذات لنفسه بل يحتاج فى بقائه الى المدد و المدد متّصلٌ اتِّصالاً سَيَّالاً فيكون قولك كقول المصنّف فيكون الشخص على قولك فى كل آنٍ جديداً فيلزمك ما الزمته فى كلامِه مِنْ بطلان فائدة التكليف و بطلان الثواب و العقاب و بطلان فائدة المعاد قلت انا نقول بان كل ممكن غير قار الذات لذاته و انه محتاج فى بقائه الى المدد و لكن بغير طريقة المصنف بل نقول انّ الممكن ليس فى تبدّله و تغيّره كالنهر الجارى الممتدّ الذى لايلتقى طرفاه ليلزمنا ما لزمهم و انما نقول انه كالنهر المستدير [1]

[1] ادراك ما بينه اعلى الله مقامه من النهر المستدير فى المدد امر عسير و لمن لم يعرف العلم المكتوم غير يسير ، اعلم ان ↓

الذی يصبّ اخره فی اوّله لايذهب منه شیء الّا عاد اليه بنفسه و لكن اجزاءه المتحلّلة الفانية تعود اليه فهو يُمَدّ منها كلّما فنی شیء أُعيد فهو يكسر و يصاغ بما منهُ و بما لَهُ و ليس انه يصاغ بشیء جديدٍ لم يكن منه حتی يكون ما ذهب منه ذهب بخيره و شرّه بل يصاغ بشیء جَديد كان قد بَلِی و اضمحلّ و اعادَهُ المبدئ له اوّل مرة سبحانه و تعالی يعيده بخيره و شرّه جديداً بل ما ذهب يعود فيكون الشخص فی كل آنٍ طريّا جديداً من حيث الكسر و الاعادة و الصوغ لَا مِن حيث تبديل اجزائه بغيرها بل الجديدة التی هی المدد هی الاجزاء الاولی المتحلّلة الفانية بعَيْنِها لانها حين تحلّلَتْ خرجت عن رتبة التركيب و التّأليف الی رتبة الامكان او الی رتبة الهباء و البخار او الی رتبة جوهر الهباء الذی هو اخر المجردات و اسفلها او لحقت بالصور النفسيّة او الرقائق الروحية او المعانی العقليّة ثم اعادها المبدئ عز و جل الی الشخص من الطريق الذی بدأها فيه جديدة الكون او النزول او التأليف طريّة الحصول و اقامَهُ بها كما اقامه بها اوّل مرّة فلم تتبدل اجزاؤه و انّما تعاد و تجدّد و بها كان المدد فقد امدّه منه فالمعاد هو الاول العامل لاعماله الصالحة او الطالحة بعينه و بكثرة كسرها و صَوغها و كسرها و صوغها يتناهی الصاعد فی علوّه الی اعلی الدرجات و النازل فی سفله الی اسفل الدركات فتمّت كلمته و بلغت حجّته و ما ربّك بظلّامٍ للعبيد فافهم.

و قوله «الملموس المركب من الاضداد» صدر عن الطبيعة الاولی الفطريّة

١ـ الفيض النازل الی العبد المستمد الذی به بقاؤه هو المدد فاذا عمل به العبد الطاعة و حله فی هاضمة الاعمال الصالحة و كسره تكسيرا نعم و رق و لطف فالرقيق حيزه بنفسه اعلی من حيز الكثيف فهو حين كونه كثيفا ای قبل العمل كان فی الرتبة الدنيا و هو حين كونه لطيفا ای بعد العمل كان من الرتبة العليا فهو دائما ينكسر فی هاضمة الاعمال و ينعقد بصورة الطف فالذی فی الرتبة العليا هی المدد الواصل من اعلی ما كان فيه فالذاهب المتحلل هو المنكسر المنحل فی هاضمة الاعمال و الجائی هو نفس الذاهب و كذلك تقدير العزيز العليم و انما يمد الشیء بذاتياته و اما الاعراض فاذا ذهبت لايجب ان تعود هی بعينها. و اما قوله اعلی الله مقامه الاجزاء الاولی المتحللة الفانية بعينها لانها حين تحللت خرجت عن رتبة التركيب و التأليف يريد الاعراض الملقاة التی هی كانت صور المادة اول مرة فتحلل تلك الصور و بتحللها تتحل (كذا) المادة ثم تصاغ بصيغة الطف كاللبنة و لكن هذا التحلل و الصوغ متصل غير متفرق منفصل. كريم.

و لهذا كان مخالفا لما يعتقده و لما قرّره سَابِقاً من انّ الملموس لَيْسَ هو الخارجى و انّما هو من عالم الملكوت مماثل للخارجى لكنه لمّا غَفَل عن تطبّعِه جرى على لسانِهِ الصَّواب بمقتضى فطرته الاولى لانه يريد به المحسوس الظاهر.

و قوله «حتّى قلبه و دماغه» يريد بالقلب الجسم الصنوبَرى و بالدماغ مخ الرأس لانّه يريد الاجسام اذ هى عنده هى المتغيرة المتبدلة و امّا القلب الذى هو العقل فانه عنده ثابت لايتغير و لايتبدّل و كذلك النفس و لهذا ذكر المتبدّلات كالجسم و اعضائه و اجزائه و جواهره و اعراضه و قلبِهِ و دماغِه و روحِه البخارى اعنى نفسه النباتيّة و قد بيّنّا ان كل ممكن ليس بثابتٍ ثبوتا حقيقيا و ان صدق عليه الثبات العرفى و الاضافى بالنسبة الى ظاهر التغير و التبدل و كثيرهما و سريعهما لاشتراك الكل فى الحاجة و الافتقار فى بقائه الى مدد الله سبحانه فلا فرق فى الافتقارِ فى البقاء الى المدد و فى التغير و فى التبدّل بالمعنى الّذى ذكرناه بين عقل الكل و بين الجماد و النبات الّا انّ المتكلمين و طائفة من الحكماء اختلفوا فى هذه المسئلة فقال قوم كل ممكن متغيّر متبدّل محتاج فى بقائه الى المدد و قال قوم و منهم المصنّف الاشياء المركبة متغيرة متبدّلة محتاجة فى بقائها الى المدد و الاشياء المجرّدة البسيطة لاتحتاج فى بقائها الى المدد و انَّما تحتاج فى بقائها الى بقائه تعالى لَا الى ابقائه و قال قومٌ الحيوانات الجسمانيّة و النباتات متغيّرة متبدّلة و الجمادات قارّة و قال قوم كلّ الاشياء لاتحتاج فى بقائها الى المدد و ان كانت محتاجة فى اصل تكوّنها الى المدد و قال قوم و منهم السيد المرتضى علم الهدى ان الجواهر المركبات محتاجة فى بقائها الى المدد و الجوهر الفرد و الاعراض غير محتاجة حتى ان السيد المرتضى قال فى بعض مسائله و هذا لفظه و يوصف بالله بمعنى ان العبادة تحقُّ له و انما تحق له العبادة لانه القادر علىٰ خلق الاجسام و احيائها و الإنعام عليها بالنعم التى يستحق بها العبادة عليها و هو تعالى كذلك فيما لم يزل و لايجوز ان يكون اِلٰهاً للاعراض و لا للجوهر الواحد لاستحالة ان ينعم عليها بما يستحق به

العبادة و انما هو الهٌ للاجسام الحيوان منها و الجماد لانه تعالى قادر على ان ينعم على كل جسم بما معه يستحقّ العبادة انتهى ، اقول و كلّ هذه الاقوال و امثالها غير مستقيمة بل هى منحرفة عن طريق الحق و الحق ان كل ما سوى الله سبحانه محتاجة فى كونها و وجودها و فى بقائها الى المدد و ان جميعها متغيّر متبدّل تبدّل كسر و صَوْغ و انها تمدّ بما ذهب عنها و تحلّل منها بعد اعادته على نحو ما ذكرنا قبل هذا فراجع و ارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرّتين.

و قوله «الذى هو اقرب جسم طبيعى الى ذاته» يريد به الروح البخارى مع كونه اقرب الاجسام الطبيعيّة المادّية الى ذاته التى لاتتغير و لاتتبدّل يعنى نفسه يتغيّر و يتبدّل و هو اى الروح البخارى اوّل منزل من منازل نفسه عند تنزّلها فى هذا العالم و قد بيّنا نحن ان هذه النفس التى عناها هى الانسانية الناطقة و بيّنا انّ اوّل منازلها الطبيعة النورانية ثم جوهر الهباء الّذى اخر المجردات ثم المثال ثم النفس الحيوانية الحسّيّة الفلكيّة ثم الروح البخارى فالروح البخارى كما تقدم اوّل منزل من منازل الفلكية الحسّيّة لا الانسانية و بيّنّا ايضا انّ الناطقة كالاجسام فى التغير و فى التبدل بمعنى الكسر و الصوغ.

و قوله «و هو» اى البخارى «كرسىّ ذاته» و الكرسى هو محل صور النفس «و عرش استوائه» اى انه استوى على البخارى و انه محل عسكر قواه اى قوى نفسه «و جنوده» اما عطف تفسيرى او ان الجنود هى الملائكة الموكّلة بتلك القوى و عندنا ان الشخص كرسى ذاته هى النفس الانسانية التى هى محلّ صوره و الجنود هى الملائكة الموكّلين بالقوى و عرش استوائه هو عقله و معسكر جنوده هو عقله و نفسه و خياله و فكره.

و قوله «فان العبرة فى بقاء البدن بما هو بدن شخصى انما هى بوحدة النفس فما دامت نفسُ زيدٍ هذه النفس كان بدنه هذا البدن لانّ نفس الشخص تمام حقيقته و هويّته» يريد انّ وحدة البدن و تعينه انّما هو بوحدة النفس كالنّهر الجارى فانّك كلّما رأيته قلتَ هذا الماء هو الّذى شرِبْنا منه العام الماضى مَعَ اَنّ الماء يتبدّل كلَّ آنٍ لكنّ مكانه لم يتغيّر فكانت وحدة الماء و تعيّنه باعتبار وحدة

مكانه لان بدن المشخص عند المصنّف كماء النّهر فانه بما هو هو انما هو بوحدة مكانه و قد بيّنّا بطلانه كما سمعتَ لما يلزم عليه من المفاسدِ و تعليله بان النفس تمام حقيقته لايفيده لان الاجزاء المتبدّلة ايضاً تمام حقيقته لان الحقيقة تتغيّر بتبدل بعض اجزائها او تنقص بل لو جعلت يد زيد لعمروٍ تغيّرت حقيقة عمرو بزيادة او نقصانٍ مع انّها يد مكان يدٍ فكيف مع تبدّل اجزاء قلبه و دماغه و روحه البخاری او وضع له رأس غير رأسه و قد ذكر الفقهاء مسئلة حكم اكثرهم بها و هم لايعرفون سرّها و هی ان القارئ فی الصلوٰة لا بدّ و ان يعيّن البسملة للسورة بعد الحمد فلو شرع فی السورة بعد ان بَسْمَل من غير قَصْدٍ بها للسورة اَعادَها و لم يعتدّ بتلك السورة و انْ كانت التّوحيد او الجحد ما لم تكن مقصودة عند الدخول فی الصلوٰة او معتادة و السِّرُّ فيه انّ الشیء لاتثبت حقيقته بذهابِ شیء منه و ان وضع مثله مكانه لانّ الشیء شیء به ای بنفسه لا بغيره و لان تبديل الذرّة من الشیء تبديل فی الهويّة و امّا صدق الاسم مع التبديل فحكم مجازی صناعی لا حقيقی اذ كل ذرّة لها حصّة من التعيّن .

قال : و هذا كما يقال انّ الطفل ممن يشبّ او هذا الرجل الشائب كان طفلا و عند الشيب قد زال عنه جميع ما كان له عند الطّفولية من الاجزاء و الاعضاءِ بل اصبعه هذا صدق انه الاصبع الذی كان له عند الطفولية مع انه قد عدم فی ذاته مادةً و صورة و لم يبق بما هو جسم معيّن فی ذاته من نوع معيّن و انما بقی بما هو اصبع لهذا الانسان لبقاء نفسه فهذا ذاك بعينه من وجهٍ و هذا ليس بذاك بعينه من وجه و كلا الوجهين صحيحانِ فالانسان الشخصی المعاد بعد الموت هو هذا الانسان بعينه .

اقول كلامه هذا هو ما تقدّم بمعناه لانه اتی بهذا تمثيلاً لما ذكر اوّلاً لانه يريد ان هذا اذا قيل انه ممن يشبّ و ينمو فانما ذلك بزيادته و تبديل اجزائه بغيرها ممّا يغتذی به فان جميع اجزائه الاولی قد اضمحلّت لانها تتحلّل تحلُّلاً سَيّالاً و ذبولا متّصِلاً حتی لم يبق من الذی كان به طفلاً حين كان كبيراً شیء و بدّل مكانها بما يشابهُهَا و كذلك قال الرجل الشائب كان طفلا و بعد ما شاب

زال عنه جميع ما كان له عنْد الطفولية من الاجزاء و الاعضاء يعنى الجزئيّة و الكليّة فهو جديد طرى على كلامه مع انه يصدق عليه انه هو الاوّل من حيث ان نفسه هى النفس الاولى و يعنى به كما مثّلنا به كالنهر الجارى و لهذا قال بل اصبعه هذا صدق انه الاصبع الذى كان له عند الطفوليّة مع انه قد عدم فى ذاته مادة و صورة و يريد بهذا الصدق مثل صدق اسم الماء الذى شرب منه فى العام الماضى على هذا الماء الموجود فى النهر الانَ و لذا قال و لم يبق بما هو جسم معيّن فى ذاته من نوع معيّن و انما بقى بما هو اصبع لهذا الانسانِ لبقاءِ نفسه الى اخر كلامه و انت قد سمعتَ ما يلزمه فى كلامه هذا فان هذا الشخص اذا باشر باصبعه معصية لم يتب عنها ثم مات بعد سنين غير تائب عن تلك المعصية و لا نادم على فعلها فان اصبعه الموجود غير الاصبع العاصى كما قال المصنف انه ليس بذاك بعينه من وجه يعنى فى حقيقته و هو ذاك من وجهٍ يعنى من جهة وحدة نفسه فان عذّب هذا الاصبع و هو فى الحقيقة غير الاصبع العاصى كان ظلماً و هذا مثل ما اذا كان ثوبك نجساً ثم ذهب و جدّدتَ ثوباً اخر و لبسته حتى صدق عليه انه ثوبك كان نجساً لانه ثوبك و ثوبك نجس و اذا تغيّر ماء البئر بالنّجاسة ثم غار ثم نبع فانه على قاعدة المصنّف نجس و الفقهاء اجمعوا على طهارة النابع الّا من بعضٍ غير مستقيم و ان لم يعذّب لزم بطلان الثواب و العِقَاب و المُصَنِّف على مذهبه هذا غير قائل باعادة الاجسام عند اهْل البيت عليهم السلام و ان قال باعادة الصور لانّ المعاد عنده هو الصور و المعاد عندهم عليهم السلام هو المَوادّ و امّا الصور فهى هَيْئات المواد و كيفيات اعمالها الّتى تتّصف المواد التى هى العَامِلُونَ بها.

و قوله «و كلا الوجهين صحيحان» يريد بالوجهين انّ هذا العائد هو الذى فى الدنيا بعينه بمعنى بقاء نفسه و ان تبدّلت مادته و صورته فانه هو الاوّل من هذا الوجه و انّ هذا العائد ليس هو الاوّل لانّ الاوّل قد عدم فى ذاته مادةً و صورةً و لم يبق بما هو جسم معيّن فى ذاته من نوع معيّن بان يكون طينة بشريّة من مادة انسانيّة مخصوصة و انّما بقى فى العائد الثانى انه اصبع سواء كانت

مادته من حجر او خشبٍ مثلاً ام غير ذلك فانه غير الاول من هذا الوجه و قال انّ هذَيْنِ الوجهين باعتبارين لايَلْزم بهما تناقضٌ و معنى كلامه هذا كالاول فى الفَسادِ لان المطلوب ليس مجرّد حصول صدق اسم الاصبع خاصّة اذ بهذا اللحاظ لاتترتب عليه فائدة الاعادة و البعث يوم القيٰمة و الّا لجاز ان يحدث تعالى لروح زيد جسداً من حديد او من ذهبٍ على صورته فى الدنيا و توضع الروح فيها فانه على قوله يصدق عليه انه جسد زيدٍ و لكن لايصدق على ان جسد زيدٍ اعيد يوم القيٰمة و انّما اعيدَتْ نفسه و روحه فى جسد ذهب و هذا هو معنى قولى انه على مذهبه هذا عند ائمة الهدى عليهم السلام انّه غير قائلٍ باعادة الاجسام فعلى مذهب اهل الحقّ عليهم السلام الوجهانِ باطلان و كذلك قوله «فالانسان الشخصى المُعاد بعد الموت هو هذا الانسان بعينه» فان هذا الكلام ايضاً باطل لانه يريد ان المعاد يوم القيٰمة هو هذا الموجود فى الدنيا الذى هو زيد بنفسه و ان كانت مادته و صورته فَنِيَتَا و لم يعودا و انما عاد مع نفس زيدٍ غيرهما و هذا ظاهرٌ لمن له ادنى فهم ان المصنف يلزمه انّه لم يقل بالمعاد الجسمانى بل قائل بنفيه و باعادة بدلِه بَل بايجاد بدله اذ البَدلُ لم يَكُنْ مُعَاداً و الّا لم يكن بدلاً و انّما يوجد حين البعث بل فى البعثِ فى طول يوم القيٰمة و فى الجنة او فى النار دائماً هو طرىّ فى كل آنٍ لان هذا هو مقتضى الافتقار الى المدد فى البقاء و لايختص هذا الحكم بالدنيا كما توهّمه المصنّف و يأتى الكلام فيه بعد هذا.

قال: و لايقدح فى ذلك ان هذا البدن الدنيوى مضمحلّ فانٍ فاسدٌ مركب من الاضداد و الاخلاط الكثيفة العفنيّة و ان البدن الاخروى لاهل الجنّة نورانى باقٍ شريف حىّ لذاته غير قابل للفناء و الموت و المرض و الهرم و انّ بدن الكافر ضرسه كجبل اُحدٍ و صورته صورة الكلب و الخنزير او غير ذلك يذوب فى النار الّتى تطّلع على الافئدة ثم تتبدل عليهم جلودهم و اعضاؤهم كما قال تعالى كلّما نضجت جلودهم الاية، و قد روى انه يكلّف بالصعود الى عقبةٍ فى النار فى سبعين خريفا كلّما وضع يده عليها ذابت فاذا رفعها عادت و كذا رجله

اذا وضعها ذابت فاذا رفعها عادت فقد علم ان هذا البدن محشور فى القيٰمة مع انه بحسب المادة غير هذا البدن و ذلك بحكم الاول و الثانى و هو ان الشىء بصورته هو ما هو لا بمادته و انّ بقاء الموجود بشخصه لاينافيه تبدل العوارض و نفسِ المادة من حيث خصوصها من العوارض.

اقول: يريد ان كون الانسان الشخصى المعاد بعد الموت هو هذا الانسان بعينه لايقدح فيه اى فى صحته انّ هذا البدن الدنيوى مضمحلّ فانٍ فاسدٌ مركّب من الاضداد و الاخلاط الكثيفة التى لا بقاء لها مع ان البدن البدن الاخروى ثابتٌ باقٍ بسيط شريف حىّ لذاته لايقبل الفناء و المرض و الهرم و التبدّل و يريد ان بدن الكافر ضرسه كجبل اُحْدٍ مع اَنَّ مادّته فى الدنيا صغيرة و لو كانت مادته فى الاخرة هى مادّته التى فى الدنيا لكان صغيراً فى الاخرة على حسب مادته و صورته صورة الكلب و الخنزير و لو كانت هى صورته فى الدنيا لكان فى صورة انسان و بدنه يذوب فى النار التى هى الحطمة التى تطّلع على الافئدة تعذب البواطن كما تعذّب الظواهر و كلما فنى بدنه و ذاب و اضمحلّ اعيد مثله بحيث يصدق عليه انّه هو و هو غيره و كلّما نضجت جلودهم بدّلت جلوداً غيرها و يقول و قد روى ان الكافر يكلّف بالصعود الى عَقَبةٍ فى النار فى سبعين خريفا و الخريف سبعون سنة كما رواه فى معانى الاخبار و الخريف كناية عن السنة لان العرب كانوا يورخون اعوامهم بالخريف لانه كان اوان جذاذهم و قطافهم و ادراك غلّاتهم و كان الامر على ذلك معنى حتى ارّخ عمر بن الخطاب سنة الهجرة قاله فى مجمع البحرين فيكون ما تفسيره بالسبعين السنة خريف الاخرة كلّما وضع الكافر يده على ذلك الجبل ذابَتْ الى كتفه فاذا رفعها عادَتْ و كذا رجله اذا وضعها ذابَتْ فاذا رفعها عادَتْ ثم قال تفريعاً على ما قرَّرهُ ممّا ذهَب اليه فقد علم انّ هذا البَدن محشور فى القيٰمة مع انه بحسب المادة غير هذا البدن و ذلك الحكم بحكم الاصل الاول الماضى و هو ان الشىء بصورته هو ما هو لا بمادّته و بحكم الاصل الثانى و هو ان الموجود بشخْصه لاينافيه تبدّل العوارض و نفس المادة من حيث خصوصها من العوارض لان كون تشخّص

الشيء نحواً من وجوده قد قدّمنا هناك بطلان هذا الاصل على انّ المادّة ليْست من العوارض بل هی اقوى اركان تقوّمه و ليست من المشخصات العارضية مع انها من المقوّمات لانّها (اى المشخصات) هی الفصل المقوّم للجنس و ايضا اذا جعل المادة من حيث خصوصها من العوارض اللازمة مع انها من حيث خصوصها هی حصّة الجنس المتقوّمة بالفصل فما المتقوم بالفصل غيرها و ما المعروض الملزوم غيرها فلعلّه يريد به الوجود الخارج عن حقيقة المحدود الّا اذا اريد به المادة كما اذا قلتَ الانسان حيوان ناطق فان الحد الحقيقی الجامع لذاتيات المحدود الحيوان الذی هو المادة و الناطق الذی هو الصورة و اين ذهب الوجود الا اذا اريد به المعنى الوصفی العام المسمی بالفارسيّة بهستی فيكون هو من العوارض الخارجة لا المادة و اقول قد تقدّم ما ينقض هذا كلّه و يأتی ايضا فان البدن الدنيوی اذا فسد و اضمحلّ ان قال انه يعود بنفس مادته المتّصفة بصورة عمله فحسن و امّا اذا حكم بان العائد غيره من حيث خصوص المادة كما ذكر فلا شك انه قول بعدم اعادة الاجسام و ان البدن الذی تعود فيه النفس ليس مُعاداً و انما أُحْدِث ابتداءً فان حكمه على بدن الدنيا بالفناء و الاضمحلال و التركيب من الاخلاط الكثيفة العفنيّة و حكمه على البدن الاخروی الذی تعود اليه الروح و تحشر فيه انه اذا كان لاهل الجنّة نورانی باقٍ شريف حیّ لذاته غير قابلٍ للفناء و الموت و المرض و الهرم دليل على انّ حكم ابدان اهل الدنيا متقضٍّ فی الدنيا عنده و ان ابدان اهل النار فيها التركيب و تجری عليها احكام ابدان اهل الدنيا من الفناء و العدم و اعادة امثالها من غيرها و ان ابدان اهل الجنة بسيطة غير مركبة كابدان اهل الدنيا بل هی نورانيّة باقية لذاتها حيّة لذاتها غير محتاجة فی بقائها الى المدد و غير محتاجة الى ابقاء الله سبحانه لها و انّما تحتاج الى بقائه كما صرّح به فی الارواح القادسة و هو ظاهر قوله هنا حیّ لذاته و انت اذا تأملتَ فی معانی كلامه رأيت خبط عشواء من غير معرفة ما فيه من التناقض و الاضطراب لما اشرنا سابقاً اليه من تساوی جميع الممكناتِ فی الحاجة و ان احكام الابدان واحدة لا فرق بين اهل الدنيا و اهل

الاخرة و لا بين اهل الجنّة و اهل النّار و انّ تهافت ابدان اهل الدّنيا من الاعـراض و الغرائب الاجنبيّة و انّ تماسُك اَبْدانِ اهلِ الجنّة مِنْ ثمـراتِ تصـفيةِ اعمـالهم و ان تفريق ابدان اهل النار من غرائـب خلـط اعمـالهم كلمـا اجتمعـت اعضـاؤهم بمقتضى قابلية طبيعةِ موادِهم المقتضية لاعادة ما افنته النار مـن المتفـرق فرّقتهـا النار بسبب اختلاط الغرائب بها لانّ النار تفرّق المتفرّق و تجمـع المجتمـع كمـا هو مبرهن عليه فى العلم الطبيعى المكتوم و امّا انه يحشر المتكبرون يوم القيٰمـة كهيئة الذرّ فلان المتكبّر مستنكِفٌ عن قبول المدد الذى لايقبـل الّا بالخضـوع و الخشوع المطابقَينِ لامر الله سبحانه و امّا اَنّ ضِرْسَهُ كجبل اُحُدٍ فلما فى نَفْسِـه وَ طبيعته من الحـرص و الطَّمع فعظـم ضرسـه مع قِلَّـة مادّتِـه و صـغرها لكثـرةِ مـا يكتَسِبُه من الغرائب الْعارِضة كما ترى زيداً ربّما عفن و سمن فكان بقـدر حالـه الاولى مرّتين او ثلاثاً و ربّما ضعف و نحِف فكان اقلّ من ربعه حالة السـمن مـع انه هو لم تزِد مادّته الاصلية حال السمن و لـم تـنقص و الاجـزاء الاصـليّة تقبضُـها قدرة الفاعل القادر فتلزّزهـا فيَصْـغر حجـم الشـىء كمـا فعـل بعصـىّ السـحرة و حبالهم فى عصى موسى عليه السلام و كما فعل فى صورة السبع المنقوشة على مسند المتوكّل حين اكل الساحر الهندى بـامر علـى بـن محمـد الهـادى عليهمـا السلام و رجع صورةً فكذلك فعل ببدن المتكبر و تبسطها قدرة الفاعـل القـادر و تنشرُها فيعظم حجم الشىء كما تعظم اجسـاد اهـل الجنّـة للتنعيم و اجسـاد اهـل النار لازدياد التأليم و الاصل واحدٌ لايزيد و لاينقص و امّا اية تبديل جلود الكفار بغيرها فقد اشرنا قبل الَى ان ذلـك لايجوز لئلّاتَـزِرُ وازرةٌ وِزْرَ اخـرى و تكـون مظلومة فيجب العدول عن الحقيقة و يجب ارتكاب التأويل و قد بيّنه جعفـر بـن محمد عليهما السلام بانها هى هى و ذلك من حيث المادة و هى غيرها من حيـث الصورة و مثّلها باللبنة تكسر و تكون ترابا ثم تعاد فى قالبها فتكون لبنة فهى هـى و هى غيرها وَ ما بَعد تأويـل الصـادق عليـه السـلام الّا تأويـل الكـاذب و كـذا اذا كلّف الكافر لعنه الله بالصعود الى عقبة الجبل المسمى صَعُوداً كمـا قـال تعـالى سارهقه صَعُوداً اذا وضع يده عليها ذَابَتْ الى كتفه فاذا رفعَها عادَتْ و كذا رجلـه

فاذا اعترف المصنف بانها تعود ثبت ما قلنا و اذا اوّل العود بالابتداء كما هو خلاف الظاهر المعروف لزمه ما قلنا.

و قوله «فقد علم ان هذا البدن محشور فى القيٰمة مع انه بحسب المادة غير هذا البدن» خطأ لانه اذا كان الثانى غير الاوّل بحسب المادة و بحسب الصورة بطل حكم الاشارة فى قوله هذا البدن و ان كانت النفس عنده لم تتبدّل فانها على تقريره كالمحل و المحل لايغيّر الحال عن حقيقته فاذا كان فى اناء ماء ثم افرغ و وضع فى ذلك الاناء دهن لم يصدق عليه انه هو الاوّل الذى هو الماء و كالمزاج فانه لايوجب اتّحاد ما مزج به و لو فى الصدق فان النفس كالماء اذا مزج به التراب كان طينا و اذا مزج به الطحين لم يكن طينا بل يكون عجينا.

و قوله «و ذلك بحكم الاول» اى الاصل الاول الذى ذكره من الاصول السّبعة «و الثانى» اى الاصل الثانى منها اما الاول فلان الشىء بصورته هو هو لا بمادته انما يصدق فى كون الشىء بصورته انه هو الاوّل فيما عادَ منه من نفسه بان يقال هذه نفسه و لايقال هذا جسمه الّا اذا عاد جسمه و امّا اذا عاد غيره فلا لان الجسم هو المادة و اَمّا الصورة فانما هى هيئة الجسم فهى من المميزات و ان كانَتْ جُزءَ ماهيّة الشىء لكنها ليست جزؤ ماهيّة المادّة و امّا الثانى من اصوله فلان بقاء وجود الشىء بشخصه انما يتحقق اذا بقيت المادة و ان ذهبت الصورة و امّا اذا ذهبت المادة فانه لم يتحقّق الوجود الذاتى الّذى كان تحقّق و تعيّن بالذّاهب و انما الوجود المتحقّق مع عدم المادة لذلك الشىء هو الوجود بمعنى هستى فى اللغة الفارسيّة فانه هو المُتَحقِّق فى كلّ ما وُجد و ثبَتَ و ان كان فى جديدٍ مخترع و لكنّه غير المنسوب للذّاهب الذى لم يعد فما اعجب هذه العبارات مِنَ المصنف و ما الذى حداه على هذا التكلّف.

و قوله «و نفسِ المادة من حيث خصوصها» بكسر نفس عطف على العوارض يعنى انّ المادة المخصوصة و ان لم تعد فانّ مطلق الحصول و مطلق هستى حاصل بحصول مطلق المادة فاذا عدمت المادة الاولى الانسانيّة يحصل مطلق المادة و لو من الحجارة او الحديد انّ هذا لهو العجب العجيب.

قال: ثم انّ كلّ ما يشاهده الانسان فى الاخرة و يراه من انواع النعيم من الحور و القصور و الجنان و الاشجار و الانهار و اضداد هذه من انواع العذاب التى فى النار ليست بامورٍ خارجةٍ عن ذات النفس مباينةٍ لوجودها و انها اقوى تجوهراً و اكد تقرّرا و ادوم حقيقة من الصور المادّية المتجددة المستحيلة بحكم الاصل الرابع فليس لاحدٍ ان يسئل عن مكانها و وضعها و جهتها هل هى فى داخل هذا العالم او خارجه او هل هى فوق محدّد الجهات او فيما بين اطباق السمٰوات او داخل تحتها لما علمتَ انها نشأة اخرى لا نسْبة بينها و بين هذا العالم من جهة الوضع و المقدار.

اقول: ثم هنا اتى بها عاطفة على ما قبلها لِتَلَافى ما فاته من الابحاث او التفريعَات و يريد بهذا الكلام اَن كُلّ ما يدركه الانسان من جميع مدركاته بجميع ادراكاته موجودة بوجود نفسه اى بتبعيّة وجوده كالاظلّة و الاشعّة و الصّفات و ذلك كانواع النّعيم الّتى يتمتع بها المؤمن فى الجنان فى الاخرة من الحور العين و القصور و ما اعدّ فيها من الاوانى و الفرش و الارائِك و الغرف و الاسرّة و غير ذلك و من الجنانِ و ما فيها من النخيل و الاعناب و سائر الاشجار و ما فيها من الثمار الدانية و من الانهار الجارية من الماء و اللبن و العسل و الخمر و اشباه ذلك مما وعد الله به عباده المؤمنين فى الدار الاخرة فى جواره من الجنان التى هى دٰار رضاه و من اضداد ما ذكر و اشير اليه من انواع العذاب الّتى اعدّهَا فى الاخرة للكافرين و المشركين و المنافقين من المجرمين و اتباعهم فى النار التى هى دار سخطه و ليست بامور خارجةٍ عن ذات النفس مباينةٍ بوجودها لوجود النفس و انّما هى صفاتٌ لها و اوصاف لازمةٌ لذاتها اى النفس كما قال تعالى سيجزيهم وصفهم و قال تعالى و لكم الويل مما تصفون، و قال الصادق عليه السلام كلّما ميّزتموه باوهامكم فى ادق معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم اى فهو وصف لكم مثلكم.

و قال ايضا «انّها اقوى تجوهراً» اى اَنَّ جوهريّتها اقوى من جوهريّة الاشياء المادّية العنصرية و الطبيعية الجسميّة «و آكَدُ تقرّرا و ادوم تحققا من

الصّور المادّية المتجدّدة» المتبدّلة و هذا بمقتضى حكم الاصل الرابع كما تقدّم مثل قوله هناك: الصور الخيالية القائمة لا فى محلّ بل بمحض الارادة من القوة الخياليّة التى قد علمتَ انها مجردة من هذا العالم و انّ تلك الصور ليست قائمة بالجرم الدماغى و لا فى الاجرام الفلكيّة كما زعمه قوم و لا فى عالم مثالى شبحى غير قائم بهذه النفس بل هى قائمة بالنفس موجودة فى صقعٍ نفسانى لكن الآن ضعيفة الوجود و من شأنها اَن تصير اعيانا موجودة بوجودٍ اقوى من وجود الصُّور الماديّة انتهى، و هذا الكلام من هذا الاصل مبنى على ما قرّره هو قبل هذا فى ذكر الحواسّ الظّاهرة و انّ المحسوس منها ليس هو هذه الامور الظاهرة و لا الحاس لها هذه الحواس الظاهرة بل المحسوس منها صورة من عالم الملكوت مماثلة لها و الحاس لها هو النفس الانسانيّة لان تلك الصورة المماثلة فى صقع النفس و ذكر فى هذا الاصل الرابع ان تلك الصور الخيالية من شأنها ان تكون اعيانا موجودة بوجود اقوى من وجود الصور الخيالية و اغلب ذلك فى الجنة فان جميع ما وعد الله تعالى به المؤمنين من هذا القبيل و هذه هى الجنان و ما فيها عند المصنّف و معنى هذا عنده انّ هذه الامور الظاهرة المحسوسة ابدان المكلفين من الانس و الجنّ و الشياطين و من الحيوانات و غيرها بل كل ما فى الدنيا باقية فيها لم يترقّ منها شىء الى الاخرة و لهذا حكم بانها فانية و فى الاخرة تكون للمكلّفين اَبْدانٌ بصور ابدانهم بحيث يصدق عليها انّها هى الاولى لانّ هذه الاَبْدان الجديدة كانت على صور الاولى و تشخّصها لنفسِها اذ تلك فانية متبدّلة متغيّرة لانها من صقع الدنيا الفانية المتبدلة المتغيّرة لم تخلق للبقاء و هذه نورانيّة باقية لاتقبل التغيير فلمّا تخلّفت الامور الدنيويّة عن اللحوق بالامور الاخرويّة بقيت صورها الخياليّة فى النفس فوردت النّفس محضر الاخرة بما فيها من صور المحسوسات و لو كانت اى ما فى النفس صور المحسوسات نفسها الظاهرة لماصحبت النفس الى الاخرة و لكنها صور ملكوتية عند النفس فى الدنيا مماثلة للمحسوسات فلذا كانت باقية ببقاء النفس و هذه الصور تكون اعيانا ثابتة فى النفس و لهذا كانت ادوم و ابقى و اقوى تجوهراً و اشدّ تحقّقا و

احق تذوّتا من الامور الدنيويّة و اقول مجارى مراداته فى عباراته تشعر بان الدار الاخرة بجميع ما فيها عند المصنف امور عقلية و ليس فيها شيء من الاجسام و لا من الامور الظاهرة بل و لا شيء من عالم الشهادة و لقد تبّت ايديهم و خسرت صفقتهم و ما اشبه هذا الرأى بقول الصابئة الاولى الّذين يقولون بغاذيمون و هرمس يعنون بهما شيث و ادريس عليهما السلام و لم يقولوا بغيرهما من الانبياء على محمد و اله و عليهم السّلام فانّهم اعنى الصابئة الاولى اقتصروا على المعْقول من قولهما و تركوا المحسوس و الكلّ قد تجنّبوا طريق الرشاد و تركوا سنّة المنذر و منهاج الهاد عليهما و آلهما السلام و الحق فيما ذكره ان البدن المعاد يوم القيٰمة هو بعينه و بمادّته و بصورة عمله هو هذا البدن الموجود المحسوس فى الدنيا لانه هو العامل للطاعات و المعاصى و المحاسب عنها فى قبره و هو المعاد يوم القيٰمة للجزاء و انّ احوال الدنيا و ما فيها هى بعينها احوال الاخرة كما نطق به الكتاب و السنة و شهدتْ له العقول المستنيرة بنور اللهِ من كتابه و سنة نبيه و اهل بيته صلى الله عليه و اهل بيته الطاهرين فانّ الدنيا[1]

---

[1] اعلم ان هذه المسئلة اى مسئلة الثواب و العقاب من مشكلات المسائل و لم يحلها احد مثل ما حلها الشيخ الاستاد اعلى الله مقامه و شرحها على نهج الاختصار اللايق بالحواشى ان الله سبحانه خلق الخلق حيث خلقهم غنيا عن طاعتهم آمنا بمعصيتهم و انما خلقهم ليعبدوه و يعرفوه حتى يصلوا بذلك الى النعيم الابدى و وصولهم الى ذلك لم يكن لهم الا بدلالتهم الى جواذب الامداد المبقية لهم الموصلة لهم الى البقاء الابدى فخلقهم اولا اكوانا مختارة قابلة للاستمداد لتلك الامداد و غيرها ثم كلفهم و دلهم الى اسبابها و اقتضى اللطف بهم ان يعرفهم ذلك بالامر و النهى و الترغيب و الترهيب بذكر ثمرات الاعمال التى هى صور تلك الثمرات و ابدانها و قوابلها الجاذبة المخصصة فكلفهم و امرهم و نهاهم فصدر عن تلك الاوامر نور و هو الامر المفعولى اى المصدر تأكيدا لفعل المفعول المطلق و هو المأمور به و ذلك المأمور به يحتاج فى ظهوره و تخصصه بكل شخص من امتثال كل مكلف فالامتثال للمأمور به كالمرآة لشعاع الشمس فالامتثال المشرق بنور المأمور به هو العمل و هو صفة العامل كما انك اذا قلت لزيد اضرب فضرب فضرب فعل زيد و الضرب اثره الذى اوجده بفعله و الضارب صفة زيد فالضرب له مادة و هى حركة زيد المطلقة و صورة و هى هيئتها الخاصة و هذا هو الخلق الاول للضرب و اما فى الخلق الثانى فمادته حصة من الضرب و صورته من خصوص المحل الواقع عليه فهذا الضرب هو عمل زيد و هو صورة الثواب و العقاب فمادة الثواب هى النور الصادر عن الامر و هو الضرب الصادر عن قوله اضرب فالامر يقول اضرب ضرباً فكل من امتثل و ضرب ضرباً فهو المختص بالنور الصادر عن اضرب فيختص و لو امتثل غيره هو اختص به دونه كما ان الامر يقول كن كونا فكل من امتثل و كان كونا فهو الكائن المختص بنور كن الموجود به و قوله كن و اضرب امر واحد لقوله تعالى و ما امرنا الا واحدة الا ان امره الظاهر فى الكون يكون كن و الامر الكونى و امره الظاهر فى الصفة امر شرعى و قول صل و صم و امثالهما و الكون من حيث الاضمحلال امر الله ↲

مزرعة الاخرة و لذا قال تعالى و ماتجزون الّا ما كنتم تعملون ، ان الّذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون فى بطونهم ناراً ، يوم يحمى عليها فى نار جهنم فتكوَى بها جباههم و جنوبهم و ظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون ، ذق انك انت العزيز الكريم ان هذا ما كنتم به تمترون ، لو تعلمون علم اليقين لترونّ الجحيم ، يصلونها يوم الدين و ما هم عنها بغائبين ، يستعجلونك بالعذاب و انّ جهنم لمحيطة بالكافرين ، و بالجملة القرءان مشحون بذلك و السنة كذلك و قال عليه السلام انما هى اعمالكم تردّ اليكم و ورد ان الاعمال صور الثواب و العقاب و لمّا كانت الايات و الروايات مع صراحتها فى المدعى لاهل الدرايات قد تشتبه دلالتها على الذين ادلّتهم مقصورة على مفاهيم الالفاظ وجبت الاشارة الى ذلك فى كلمات قليلة ينتفع بها اهل الاشارة و هى ان كل شيء فى الدنيا فان الله سبحانه انزله من الخزائن كما قال و ان من شيء الّا عندنا خزائنه و ماننزّله الّا بقدر معلوم و كل شيء يعود الى ما منه بُدئ فكل ما فى الدنيا نزل من خزائن الغيب و يعود فى الاخرة الى ما منه بُدِئ الّا الكثافات و الاعراض الدنيوية فان خزائنها الدنيا فلاتعود الى غيرها و لاتخرج منها و لمّا اقتضى اللطف فى التكليف الترغيب و الترهيب بذكر ثمرات الاعمال الّتى الاعمال صورها و فهّموا فى التكليف بتحصيل الثمرات بوجوداتها الذهنيّةِ المنتزعة منها و كانت تلك الثمرات فى نفسها ثابتة قبل هذا العالم الدنيوى احوالاً نسْبيّةً جعل الله سبحانه نسبتها قبل اضافتها فى نفسها و مع اضافتها نسبتها الى من تضاف اليه كالحروف ليس لها معنى الّا انفسها مثل ج ل ع ز ق و ل ه و ما اشبه ذلك فاذا الّفت ظهر بها المعنى و دلّت عليه و احوال الاخرة من الجنة و ما فيها و النار و ما فيها ذوات و حقائق نسبية بمعنى انها شيء ليست لنفسها بل لغيرها خلقت و تحصيل نسبتها اليك مثلا بالكسب و العمل فان عملت ما تستحقّ به القصر المعيّن و الحوريّة المخصوصة كانا لك و ان لم تعمل ذلك و عمله زيد

---

[1] سبحانه الكونى لان كل شيء مخلوق بنفسه فكذلك الصفة من حيث الاضمحلال امر شرعى فالامر الشرعى صفة الامر الكونى كما ان المأمور به فى الشرعى صفة المأمور به فى الكون فافهم . كريم .

كانًا له و مثاله الفواكه الموضوعة فى السوق مَن ادّى الثمن كان هو المالك المستحق لنسبة تلك الفاكهة اليه لانها بعد اداء الثمن ملكه يتصرّف فيها و لو لم يؤد الثمن و ادّى غيره كان هو المالك فتحصيل الانتساب بالاكتساب فالرّابطة بين النعيم الخاص و بين المؤمن مع سبق وجود ذلك النعيم على عمل ذلك المؤمن العمل لانّه صورة النّعيم فاذا عمل المؤمن اتّصف بذلك العمل الذى هو صورة ذلك النّعيم فكان ذلك النّعيم الجوهرى تابعاً لذلك المؤمن منسوباً اليه و بيانه انّ التكليف اذا توجّه الى الشخص تصوّر من الامر صورة المأمور به ينتزعها ذهنه من المأمور به بواسطة الوصف التكليفى و هذه الصورة وجود ذهنىّ لذلك المطلوب و ذلك المطلوب اعنى المأمور به صورة خاصة لذلك النعيم و ذلك النعيم كان موجوداً قبل الصورة الخاصّة الّتى هى العمل بوجود نوعى و صورة نوعيّة فاذا عمل الشخص العملَ المأمور به صُوّر ذلك النعيم بالصورة الشّخصيّة الخاصّة و هى صورة عمل الشخص و حصة النّعيم النوعى مادة للنّعيم الخاصّ الشخصى و هذا التحصيص ليس اَخْذاً لحصّةٍ من نوع مشتملٍ عليها و على مثلها لم تكن فى نفسِها متميّزة الّا بالاخذ بل المراد بالتحصيص هنا تحصيص التّخصيص لانها كانت فى نفسها متميزةً الّا انّها غير متعينةٍ لشخصٍ مخصوص فاذا عمل صيغت بصورة الخصوص بعد ان كانت بصورةِ العموم و ذلك عَلَى نحو ما مثّلنا بالفاكهة فى السوق فكلّ ما فى الاخرة من الاجسام و الاعراض و المعانى هو ما كان فى الدّنيا من الاجسام و من الاعراض ما لم يكن من اعراض الدنيا و من المعانى ما لم يكن من مَعانى الدّنيا ايضاً كالمحرّمات على تفصيل يطول ذكره و الزمان موجود فى الاخرة لوجود الاجسام فى سائر الجنان و الزمان و المكان من مقوّمات الاجسام كما اشرنا اليه سَابقا و لو لم يكن فى الجنان الّا النفوس و صورها و العقول و معانيها لم يوجد بها زمان و لا مكانٌ و قد ذكرنا سابقاً مكرّرا انّ الله سبحانه قال سنريهم اياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انّه الحقّ و قال و فى انفسكم افلاتبصرون و اجمع العقلاء من اهل العلم ان الانسان نسخة ما فى العالم و قال على عليه السلام:

اتحسب انّك جرم صغير و فيكَ انْطَوى العالمُ الاكبَرُ

فاذا عرفت ان الانسان الصغير فيه جميع ما هناك و انه الدليل الشاهد على كل غائب كما قال اميرالمؤمنين عليه السلام فيما نقل عنه الصورة الانسانية هى اكبر حجة الله على خلقه و هى الكتاب الذى كتبه بيده و هى الهيكل الذى بناه بحكمته و هى مجموع صور العالمين و هى المختصر من اللوح المحفوظ و هى الشاهد على كل غائب و هى الحجة على كلّ جاحدٍ و هى الصراط المستقيم الى كلّ خير و هى الصراط الممدود بين الجنة و النار ه، و عرفتَ انّ جسمك الآن هو جسم الدنيا و هو جسم البرزخ و هو جسم الاخرة بعينه و انّما ينقل من دارٍ دانية الى دار عاليةٍ لانه نزل من العالية الى الدانية و يرجع الى محلّ بدئه عرفتَ اَنَّ ما فى الجنّة و اوضاعها و سمٰواتها و اَرَضيها و جميع ما فيها من الاجسام فهو ممّا كان فى الدّنيا على نحو جسدك هذا فى الاخرة و قال تعالى و قالوا الحمد لله الذى صدقنا وعده و اورثنا الارض نتبوء من الجنة حيث نشاء و قال تعالى خالدين فيها ما دامت السمٰوات و الارض الا ما شاء ربك و من هذا جنة الدنيا هى جنّة الاخرة قال تعالى لايسمعون فيها لغوا الا سلاما و لهم رزقهم فيها بكرة و عشيّا تلك الجنّة الّتى نورث من عبادِنا فبكرةً و عشيّا فى جنّة الدنيا و قال تلك التى فى الدنيا هى التى نورث فى الاخرة من عبادنا مَن كان تقيا و نار الدنيا هى نار الاخرة قال تعالى و حاق بٰال فرعونَ سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوّا و عشيا يعنى فى الدنيا و يوم تقوم الساعة يعنى فى الاخرة و امّا كون ما فى الدنيا فانياً و ما فى الاخرة باقيا لاينافى ما قلنا لانّ ما فى الدنيا مخلوط بالاعراض الغريبة الموجبة للتفكيك و التهافت لحكمة الابتلاء و الاختبار فى التكليف و لُطفاً بالمكلّفين ليتبين لهم انها دار فناء فلايركنون اليها و ما فى الاخرة قد صُفِّى من الغرائب لئلّايجرى عليها التغيير و حكم الدارين واحد فى احتياج كل ما فيهما فى البقاء الى المدد الّا ان ما فى الدنيا مدده بالمخلوط بالغرائب و مدد ما فى الاخرة بما صُفّى من المنافيات اذ مدد البقاء من نوع مدد الابتداء و الاخرة

خير و ابقى في الافئدة و العقول و الارواح و النفوس و الطبائع و الاشباح و الاجسام و الاعراض و الشهوات من المطاعم و المشارب و المناكح و الملابس و اشدّ تحققا في الظاهر اشدّ ظهوراً و بطونا و في الباطن اشدّ بطوناً و ظهوراً و الاخرة كالدنيا و للاخرة اكبر درجات و اكبر تفضيلا الّا انها صورة للاخرة كل ما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذى رزقنا من قبل و أُتوا به متشابها.

و قوله «فليس لاحد ان يسئل عن مكانها و وضعها و جهتها، الى اخره» بلى للعارفين ان يسئلوا و لهم اَن يُجابوا امّا مكانها الصورى فهى ثمان جنان بعدد ابواب الانسان الصغير الى الخيرات و هى جسمه و حياته و فكره و خياله و وهمه و علمه و نفسه (و هى الباب الاعظم الجامع لجميع ما سبق. المراد بهذه النفس فلك زحل فانه حكاية اعلى مراتب النفس) فانّ هذه السبعة تصلح للخيرات[1] و تصلح للشرور فاذا استعملت للخيرات كانت ابوابا للجنان السبع كل جنّة فوق محدّب سماء من السمٰوات السبع و الثامنة جنّة عدنٍ فوق محدب الكرسى (و ذلك ان فوق محدب الكرسى من تفاصيل العقل و شؤنه) اعنى فلك البروج و باب هذه الجنّة عقله و لايصلح هذا الباب لاستعمال الشرور فلذا كانت الجنان ثمانى و اذا استعملت السبعة للشرور كانت ابوابا للنيران السبع كل نارٍ تحت ارض من الارضين السبع و الدار الاخرة هى الحيوان فكل ما فيها حىّ حيوٰة حيوانية و حيوٰة تحقق و تأكّد و ثبات و حيوٰة معرفة و حيوٰة علم و حيوٰة بقاء و حيوٰة ملكٍ و سلطنة و حيوٰة شهوة لاتنقضى و حيوٰة جدّةٍ لاتخلق و حيوٰة شباب يتجدّد و هكذا و تنعّم الجنّة للمؤمن فى فؤاده بانوار معرفة لاتتناهى و لا كيف لها و فى قلبه بانوار اليقين المتجدّد كل حين و فى صَدْره بانْوار العلم و فى لمسه و شمه و ذوقه و سمعه و بصره بانوار ادراكات لا غاية لها فى الشدّة و الكثرة حتى يدرك الغيب بشهادته و بغيبه و بشهادته و غيبه و يدرك الشهادة

---

[1] اعلم ان هذه ابواب الجنان و النيران التى منها يصل الانسان الى الجنان او النيران و اما نفس الجنان ففى السموات فوق كل سماء و فى خلال العالية و الثامنة فوق الكرسى فى خلال العرش و النيران فى الارضين السبع التى بازاء الافلاك فابوابهما غيرهما و ابوابهما ما يتوصل به اليهما و فى هذا الاعتبار لم يلاحظ المناسبة بين الباب و ذى الباب ظاهراً. كريم.

بغيبه و بشهادته و بغيبه و شهادته و اهل النار فى الفقدان كاهل الجنة فى الوجدانِ فمكان الجنّة الصوريّة ما سمعت و الجنّة المعنويّة مكانها مكان المدارك المعنويّة و ليس على الاختصاص بل كل نور يدرك سائرها بمعنى ان نعيمها تدركه المدارك المعنوية و الحسّيّة و امّا وضعها فعلى ترتيب وجوه ولاية الولى صلوات الله عليه على وضعٍ لايمليه لسان القلم الّا بالتلويح و اما جهتها فالجهة العليا ظاهراً و هو معلوم و باطنا و هو البطون الغير المتناهى فى الامكان فى جهتى الخفاء و الظهور و الحاصل جهتها وجه اللهِ عز و جل و امّا انها هل هى فى داخل هذا العالم او خارجه فلانّ الجنّة انما يصل اليها اهلها يوم القيٰمة و الآن سائرون اليها بل ابتداء سيرهم اليها منذ كانوا فى بطون امّهاتهم عَلقاً فكما لايصلون الى اجسادهم بمعنى انّهم لايشاهدون حقيقتها كما تظهر لهم الآن بشريّتها الّا يوم القيٰمة فكذلك لايصلون الى الجنّةِ بالعَيانِ و الحِسّ الّا يوم القيٰمة و ذلك لانّها فى صقعٍ فيه اجسادُهُم الّتى يحشرون فيها و هى الآن فيهم فى اجسادِهم الظّاهرة فى غيبها بالفعل لا بالقوّة و كذلك الجنّة فانّها موجودة فى مكانها بالفعلِ الآن فى صقع المجرّدات عن الموادّ العنصريّة و لكن وجودها بالنسبة اليك فى هذه الدنيا كوجود الصين بالنسبة الى اهل الشام فانّهم يتصوّرون الصين فى اذهانهم بصورة ظلّيةٍ مع ان الصين موجودة معهم فى عالم واحد فاذا سافروا اليها و وصلوا اليها عرفوا ان هذه هى التى كنا نتصوّرها فتنطبق الصورة الذّهنية على الصورة الحسّية فهى فى حال غيبتهم عنها من عالم الغيب بالنسبة الى ما فى اذهانهم من صورتها و الّا فمن حيث الكون هى معهم فى عالم الشهادة فكذلك الجنّة هى موجودة بالوجود الخارجى معنا لانّا نزلنا منها انشاء الله تعالى و لو لم تكن موجودة فى الخارج لماوُجدنا منها فى الخارج و نحن سائرون اليها انشاء الله تعالى فاذا وصلناها انشاء الله تعالى رأيناها اذ كل غائب عنك فهو بالنسبة الى صورته فى ذهنك فى عالم الغيب لان صورتك فى عالم الغيب و ذو الصورة معك فى كونك فى عالم الشهادة فالجنّة موجودة الآن فوق محدّبات اجرام السمٰوات و جرم فلك الثوابت المستورة باجرامها الظاهرة

كجسمك الاخروى الذى تدخلها به الموجود الآن فى المستور بجسدك الظاهرى وَ نريد بجسدك الظّاهرى السّاتر لجسمك الذى تحشر فيه خصوص الاعراض الغريبة و مثاله خاتمك قد صغته من مثقال فضةٍ فهذه الصيغة و الصورة هى الجسد الاول الساتر لجسم الخاتم الباقى كما اذا كسرته بعينه و صغت فضته التى وزنها مثقال خاتما كصورته الاولى فان صورة خاتمك الاولى فى فضّته هى جسده العرضى الفانى الساتر لجسمه الباقى اعنى الذى صغته ثانيا مع ان المادة واحدة لم تزد و لمْ تنقص فهذه الاعراض الفانية الدنياويّة هى الجسد الفانى الساتر للجسم الباقى و بهذه النسبة غيبوبة الجنّة عن البشر فى هذه الدنيا بالاعراض الدنيوية و من هنا قال تعالى لو تعلمون علم اليقين لترونّ الجحيم على تأويل الاية كما روى عن سيد الساجدين عليه السلام فالجنة فى اماكنها المذكورة موجودة بالفعل لا بالقوّة كما ان جسمك الاخروى موجود فى جسدك هذا لكنها مستورة بالاعراض الدنيوية كما ستر جسمك بالاعراض الدنيوية فان قلتَ كيف تسمى الجسد الساتر عرضاً فانه ان كان عرضا ليس جسداً قلت اريد بالعرض ما هو اعم من العرض و الجسد العارض لانّى اريد به ما ليس منك اذ كل ما تعلق بك و هو اجنبى فتعلّقه عرض مثل ثوبك الابيض اذا لحقه وسخ غيّر بياضه فانك اذا غسلته زال عنه الوسخ و رجع الى اصله لم يذهب منه شيء و انما ذهب منه العارض الاجنبى.

و قوله «لما علمت انّها نشأة اخرى» اخذه من قوله تعالى و انّ عليه النشأة الاخرى الّا ان مراده غير المراد من الاية لان المراد من الاية بعث الاموات و اعادة ما فات من الاعظم الرفات و المصنف يريد انّ ايجاد الجنّة طور اخر مغاير للصنع الاول و يردّه قوله تعالى كما بدء كم تعودون و قوله تعالى و لقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون فانه تعالى لامَهُمْ على عدم التذكر بالنشأة الاولى للنشأة الاولى و ليس ذلك الّا لاتّحاد هيئة النشأتين و امّا عدم النسبة بينهما فى الوضع فليس فى الحقيقة بشيء لان الظاهر اما تنزل الباطن او صفته او معلوله و لا بدّ فى اعتبار كل واحدٍ من الثلاثة من اعتبار الوضع لانّ وجه المظهر و الصفة و

المعلول اذا لم يكن الى جهة التنزل فى المظهر و جهة الاتّصاف فى الصفة و جهة الوجه فى المعلول لم يتحقّق ذلك من كلٍّ منها و هو ظاهر كما هو مبرهن عليه فى محلّه و امّا النسبة فى المقدار فلاتعتبر بين ما هو من الغيب و بين ما هو من عالم الشهادة اذ لا تزاحم بينها سواء كان ما هو من عالم الغيب فى داخل ما هو من عالم الشهادة ام فى خارجه فليس عدم النسبة بينهما فى المقْدار من جهة الجهل به بل لعدم التزاحم بين ما اتّصف بصفات التجرّد و بين ما اتّصف بصفات المادّيات.

قال: و ما ورد فى الحديث ان اَرْض الجنة الكرسى و سقفها عرش الرحمن ليس المراد الفضاء المكانى الذى لجهات هذا العالم بين ذلك و فلك الثوابت بل المراد ما هو بحسب مرتبة باطنهما و غيبهما فان الجنّة من داخل غيب السماء و كذا ما ورد من انّ الجنّة فى السماء السّابعة و النار فى الارض السفلى ليس المراد الّا ما هو داخل حجب هذا العالم و انّ الدار الاخرة مخلّدة و نعيمها غير زائلة و فواكهها غير مقطوعة و لا ممنوعة بحكم الاصل الخامس.

اقول: يريد ان المراد من الحديث الوارد انّ ارض الجنة الكرسى الذى هو فلك الثوابت و سقفها عرش الرحمن الذى هو الفلك الاطلس هو انّ الجنّة رتبتها فى اللطافة و التخلص من الموادّ المتغيرة المتبدلة و الاعراض المغيّرة و البقاء و الشرف و الحيوٰة و التأثير متوسطة بين غيب الكرسى و باطنِه الذى هو النفس الكلّية و اللوح المحفوظ و بين باطن عرش الرحمن و غيبه الذى هُوَ عقْلُ الكلّ و القلم و يريد اوّلا انّه ليس المراد به الفضاء المكانى الذى تشغله الاجسام بالحصول فيه و هو الذى لجهات هذا العالم الجسمانى بل الجنّة من داخل غيب السماء فامّا الارادة الاولى اعنى بيان رتبتها فهو صحيح فى الظاهر بمعنى ان هذا وجه من ذلك صحيح و له وجه اخر هو ان الجنّة و ما فيها بين الظاهر المعبر عنه بالكرسى بمعنى ان اسفل صفاتها المعبر عنه بالارض انّ فيها طعاماً مأكولاً و بيتا مسكوناً و حوريّة منكوحة و ذلك من ارضها و كونها فوق الكرسى انّها علوم كما قال عليه السلام اسفله طعام وَ اَعْلَاه علم و بين الباطن المعبر عنه بعرش

الرَّحْمٰنِ بمعنی انّ اعلی صفاتها المعبّر عنه بالسَّقْفِ انّ فیها معارف لمّیّة و مدارك قدسیة و افاعیل جبروتیّة سرمدیّة و اقتدارات ملیکیة و هی الاستواء علی العرش المضاف الی الرحمن للاشارة الی القیام بامدادات من ینسب الیه بما به قوامهم و ابلاغهم اعالی مقاماتهم من الولدان و الحور و الجنات و القصور و المطاعم و المشارب و ما تشتهیه الانفس و تلذ الاعین و ممن الحق بهم من ذرّیاتهم و اتباعهم و اخوانهم فان الله عز و جل یکسوهم بکسوة ربوبیّته و یحلّیهم بحلیة طاعته کما اشار تعالی الیه بقوله یا عَبدی انا اقول للشیء کن فیکون اطعنی اَجْعلك مثلی تقول للشیء کن فیکون الحدیث، لان الاستواء بالرحمانیة علی العرش اعطاء کل حقٍ حقّه و السَّوق الی کل مخلوقٍ رزقه و امّا ارادة انه لیس المراد به الفضاء المکانی فلیس بصحیح لانه کما ان المکانة و الشرف و الرفعة و الاحاطة بالظاهر و الباطن و التسلط علی غایة المراد و التجرد فی المتجرد و المتجسّم و التجسّم فی المتجسّم و المتجرد و غیر ذلك مما اشرنا الیه مرادة من نسبة بینیّة الکرسی و العرش من حیث المعنی و الغیب و البطون کذلك الفضاء المکانی مراد ایضاً کما سمعتَ من معراج النبی صلی الله علیه و اله فی السماء مع ان المقصود سبحانه لیس فی خصوص السمٰوات لان رفعة المکان الحسّی من مقتضیات طبیعة الشرف و التشریف و لاجل هذا کانت الجنان السبع کل واحدة فوق سماء من السمٰوات السّبع و الثامن جنّة عدن فوق الکرسی و هی التی یسکنها محمد و اله و النبیون و شیعتهم صلی الله علی محمد و اله و علی النبیین و علی شیعتهم فان قلتَ ان السمٰوات و الارضین یکشط و تفنی فکیف تکون الجنان فوقها و الارضین تکون النیران تحتها قلت انها تبدّل کما قال تعالی یوم تبدّل الارض غیر الارض و السمٰوات یعنی تبدل السمٰوات غیر السمٰوات و المراد بالتبدّل هنا هو الکسر و التصفیة و الصوغ علی حدّ ما قرّرنا فی جسمك فی فنائه و اعادته بعین مادته و صورة قالَب تصویره و تسویته و تعدیله و لیطابق الباطن الظاهر و الظاهر الباطن کما هو حکم الایجاد الطبیعی التعریفی یعنی لیبیّن لکم.

و قوله «و كذا ما ورد من ان الجنة فى السماء السابعة و النار فى الارض السفلى» فان الحقّ فى المراد من الحديث خصوص الجنّة السابعة او انّ الجنّة تحصيلها من اعمال العقل الذى هو نفس فلك زحل و كذا القول فى النار لان الارض السابعة نفسها ارض الشقاوة اذ كل نار فى ارضٍ فالجحيم تحت الارض الدنيا و لظى تحت الارض الثانية ارض العادات و سقر تحت الارض الثالثة ارض الطبع و الحطمة تحت الارض الرابعة ارض الشهوة و الهاوية تحت الارض الخامسة ارض الطغيان و السعير تحت الارض السادسة ارض الالحاد و جهنم تحت الارض السابعة ارض الشقاوة.

و قوله «ليس المراد الّا ما هو داخل حجب هذا العالم» معناه فى نفس الامر ما ذكرنا لك.

و قوله «و ان الدار الاخرة دائمة مخلّدة و نعيمها غير زائل و فواكهها غير مقطوعةٍ و لا ممنوعة بحكم الاصل الخامس» يعنى بالاصل الخامس ما مر من قوله: ان القوّة الخياليّة من الانسان اعنى نفسه الخياليّة جوهر منفصل الوجود ذاتاً و فعلا عن هذا البدن المحسوس و الهيكل الملموس كما مر ذكره فهى عند تلاشى هذا القالب باقية لايتطرّق الدثور و الخلل الى ذاتها و ادراكاتها انتهى، و قد تقدّم الكلام عليه بانّه يرى ان الجنّة و ما فيها عبارة عن الصور الخياليّة و انها عقلية باقية غير متغيرة بالمدد و الزيادة و انّما هى ثابتة قارّة مستغنية فى بقائها عن المدد و انها ليست بجسمانيّة و بيّنّا بطلان هذه كلّها و بنى هنا حكم بقائها و ان نعيمها غير زائل و انّ فواكهها غير مقطوعة و لا ممنوعة على هذا الاصل و هو بناء على اَساسٍ لا ثباتَ له بل على شفا جُرفٍ هارٍ بل الجنّة و ما فيها عبارة عما فى الدنيا و ما فيها من الاجسام و المطاعم و المشارب و الفواكه و الشهوات و المناكح و غير ذلك بعد تصفيته و تقويته و امداده و تشديده و ظهوره و احساسه و ادراكه و غير ذلك بحيث تكون كلّ شىء فى الدنيا اذا كان فى الجنّة او المكاره كلها اذا كانت فى النار تتضاعف قوته و بقاؤه و حسن ما كان فى الجنّة و قبح ما كان فى النار و دوام لذّات الجنة و نعيمها و مكاره النار و آليمها

اربعةالافِ ضعفٍ و تسعمائة ضعفٍ و كل ذلك ممّا لولا المدد لتلاشى و اضمحلّ كما كان فى الدنيا و لكنه هنا لقربه من المبدءِ الفيّاض الدائم الامداد كلّما اُخِذ شىء او اُكِل وجد بدله مكانه باحسن من الاول و ابقى نعيما و شهوة و لذّة من غير فصلٍ بين ما اُخِذَ و بدلِه لعموم العلة المفيضة و اقربيّة البدل من المبدء و لهذا قال تعالى لا مقطوعة يعنى انّها لولا دوام الامداد و اتّصاله لقبلت القطع و قال تعالى كلّما نضجت جلودهم بدّلناهم جلوداً غيرها و قال تعالى زدناهم عذاباً فوق العذاب، فبقاؤها فى الاخرة بعين ما به بقاؤها فى الدنيا لاشتراك جميع الممكنات فى الاحتياج فى البقاء الى المدد اذ مدد كل شىءٍ لابقائه ممّا منه ابتداؤه و كلّ ما له ابتداء فمحتاج فى تكوّنه الى المادّة و كل محتاج فى تكوّنه الى المادة مفتقر فى بقائه الى ما هو من نوعها و المصنف يلزمه من كلامه انه غير قائل بالمعاد الجسمانى و ان قال به لفظاً و انّه غير قائل بجنّة المسلمين الّتى اثبتها صاحب شريعتهم و انه قائل بما يُشْبِهُ قول الصّابئة الاولى القائلين باتّباع غاديمون و هرمس دون سائر الانبياء عليهم السلام فى بعض قولهما عليهما السلام و هو اثبات الامور الباطنة دون الظاهرة و الحاصل ليس علّة الخلود الغير المتناهى ما توهّمه من كون المجرّدات القادسة باقيةً ببقاءِ الله لا ببقائه و هنا شبهة ذكرناها فى شرح المشاعر و اشرنا اليها فيما سبق من هذا الشرح و اجبنا عنها و هى اَنَّ الحكماء بل جميع العقلاء من اهل العلم اتفقوا على صحة قاعدتين احدهما ان كلّ ما له اوّل له اخر و الثانية ان كل ما سبقه العدم لحقه العَدم و مقتضى هاتين القاعدتين عدم خلود الجنّة و النار و ما فيهما و هو خلاف ما عليه المسلمون من جميع الملل و نطقت به شرائعهم و اخبرت به انبياؤهم عليهم السلام و اكثر العلماء يحكمون بسبق العدم على الجنة و النّار و ما فيهما و القائل منهم بفنائهما و لحوق العدم لهما بعد تطاول الدهور من القائلين بوجودهما قليل بل ربّما انقرضوا و الاكثر قائلون بالخلود غير المنقطع و هؤلاء منهم مَن اطلق الانقطاع فى الاول و عدم الانقطاع فى الاخر تسليما للشرائع و منهم من جعل القاعدتين فى المعقول و هذه المسئلة لا دخل للعقول فيها و انّما

هى قضيّة نقلية شرعيّة و منهم من جعلهما هما و ما فيهما من الملكوت الذى من شأنه انْ يترقّى من رتبة الفناء الى حضرة البقاء و اثبت الحركة الجوهرية كالمصنف و من هؤلاء من جعل اصلها غير مجعول و انما المجعول تنزّلها فترجع بالحركة الجوهريّة الى ما منه تنزّلت و هو علة بقائها و بعض الحكماء قال بقدمها فى البدء فيخرجها من القاعدتين و غير ذلك من الاقوال الخارجة عن الاستقامة المنحرفة عن الطريق القويم و انهم عن الصراط لناكبون و قدْ بَيَّنَّا انّ تلك الامور المشار اليها حادثة مسبوقة بالعدم بمعنى انّها لم تكن موجودة فى رتبة ما فوقها و حادثة ايضا بمعنى انّها مسبوقة بالغير وَ اَنّ لَها اوّلاً و مقتضى القَاعدَيْنِ صحيح الّا انّ علة بقائها تجدّد المَدد بنَحوين احدهما ظاهر و ثانيهما باطن فالنحو الاول انه سبحانه يُبْقيها بالمـَدَدِ بمعنى انّ كلّ مَا فنى منها اعادَهُ وعداً عليه انّه كان فاعلاً و هو على كلّ شىء قدير فقال تعالى و فاكهة كثيرة لا مقطوعة و لا ممنوعة و قال عطاءً غير مجذوذٍ و قال تعالى كلما نَضجت جلودهم بَدّلنٰهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب و هذا ظاهر و النّحو الثانى و هو ما اشرتُ اليه فى شرح المشاعر و هو انه قد ثبت بدليل الحكمة ان كل شىء لايتجاوز مبدئَهُ فما مِن الاجسام لايدرك المثال و ما من المثال لايدرك الطبايع و ما من الطبائع لايدرك النفوس و ما من النفوس لايدرك العقول و هكذا فما بقى من مبدئه الى غاية نزوله مثلاً عشر سنين لايصعد من غاية نزوله الى جهة مبدئه اكثر من عشر سنين بيوم واحدٍ فلاتبقى الاشياء فى عودها اطول من وقت بدئها الى اخر نزولها لان القوس النزولى قدر القوس الصعودى و هذا مفاد القاعدتين و الجواب انّه كلّما صَعِدَ رتبة من قوسه الصعودى المساوى لقوسه النزولى و اتاه المدد من المبدءِ الفيّاض الدّائم الفيض و ذلك المدد ممّا لم يَصل اليه لانه قبل مبدئه رتبةً نزل على مبدئه لان المدد من القوس النزولى فاذا اتّصل بمبدئه كُسِرَ الشىءُ و صِيْغَ بالمَدد من مبدءِ المدد فكان حينئذٍ مبدؤه قبل مبدئه الاوّل فيكون عودُه بقدرِ مبدئه الثانى و هكذا كلّما جاء مَدَدٌ من اعلى صيغَ الشىء من رتبته فيطول بقاء عوده و مثاله اذا كان فى كيسك عشرة دراهم كانت نفقةً لك

لعشرة ايام لاتزيد لكنّك بعد ان انفقتَ منها خمسةً فى خمسة ايّام وضعتَ فى الكيس عشرة دراهم فيكون ما فى الكيس نفقة خمسةعشر يوماً لانّ ما فى الكيس خمسةعشر درهما لا عشرة فلمّا انفقتَ خمسة فى خمسة ايام زدتَ على ما فى الكيس عشرين كان ما فى الكيْسِ ثلاثون لا عشرة فتكون نفقةً لثلاثين يوماً و هكذا كل ما زدتَ الدراهم حصل عدد اكثر من الاول و اعلى رتبةً فيطول بقاؤها و تكثر ايام إنفاقها فكذلك ما نحن فيه من الجنّة و ما فيها و النّار و ما فيها فبكلِّ مددٍ متجدّد يعلو المبدأ و يترقّى و يطول العَود بنسبته و هذا التّرقى بالحركة الجوهرية على ما ذكرنا لا كما ذكره المصنف من ثبوت حركة الجوهر بنفسه فانّه غلط فيكون الدوام و الخلود للدار الاخرة و ما فيها بالمدد على طبق مقتضى القاعدتين بالنحو الظاهر و الباطن لا بحكم اصله الخامس كما نبّهناك عليه.

قال: و ان كان ما يشتاق اليه الانسان و يشتهيه يحضر عنده دفعة بل نفس تصوّره نفس حضور ذلك و انّما اللّذات و التنعمات بقدر الشهوات و هذا بحكم الاصل السادس.

اقول: يريد ان كلّ ما يشتهيه الانسان حين تميل اليه نفسه يحضر عنده بنسبة ذكره و ميله بشهوته و محبّة حصوله فلو ذكر اشياء متعدّدة بميلٍ و شهوة متعدّدة حضرت مترتّبة بنسبة ذكرها و لو فرض ذكرها دفعة حضرت دفعة لانّ ميله لها علّة حصولها له بل نفس تصوره و ذكره لها نفس حضورها عنده لانّه بنى حكمه هذا على قاعدة اصْله السادس و هو ان جميع ما يتصوّرُهُ الانسان بالحقيقة و يدركه بادراك كان عقليّاً او حِسِّيّا فى الدنيا او فى الاخرة ليست بامورٍ منفَصِلةٍ عن ذاته مباينة لهويّته بل المدرك بالذات له انما هو موجود فى ذاته لا فى غيره انتهى، لانّ الاشياء عنده فى الاخرة لايُدْرِكُ منها الانسان الّا صوراً اخترعتها نفسه مماثلةً لَهُ و قد ذكرنا ما يلزمه هناك من عدم الاقرار بالجنّة الظّاهرة و ما فيها من الحور و القصور و انّ الامور الظاهرة معدّة مهيئة لذلك بل الحقّ ان تصوّره و ميله لذلك و شهوته له موجب لحضوره الذى هو كونه فى

المكان الذى يريده فيه لا حضوره الخاص الّذى هو وجوده فان ذلك انما يكون بفعل الله سبحانه لانه عز و جل خلق الاشياء للمؤمن و اخذ عليها الميثاق بالطاعة فاذا اراد كانت له كما اراد باذن الله تعالى فلايكون نفس تصوره نفسَ حضوره الّا اذا كانت حقيقته نفس ذلك التّصور و هذا هو معنى كون الجنّة و ما فيها عقليّةً و المصنف يلتزم بذلك كله و لهذا قال و انما اللذات و التنعمات بقدر الشهوات و انت اذا تفهّمتَ قوله تعالى فلاتعلم نفس ما اخفى لهم من قرّة اعين و فهمتَ المراد منها عرفت ان الامر على عكس ما ذهب اليه المصنف فى اصله و فرعه بل الاشياء المدركة و المتنعّم بها فى الدنيا و الاخرة مباينة لذات الانسان و ليست الحوريّة صورة خياله لانّه لاينكح الّا المباين لنفسه و لاينكح صورة خياله و لايأكلها و لايشربها.

قال: و انّ مَنْشَأ ما يصل الى الانسان و يجازى به الانْسٰان فى الاخرة من خير او شرّ او جنّة او نارٍ انما يكون فى ذاته من باب النيات و القابلات و الاعتقادات و الاخلاق و ليست مبادى تلك الامور باشياء مباينة الوجود و الوضع له بحكم الاصل السّابع.

اقول: يريد انّ مبدأ ما يصل الى الانسان فى الاخرة من الجنان و الحور و الولدان و جميع انواع النّعيم و من النيران و انواع العذاب الاليم و منشأَهَا من احوال ذاته و شؤنها و صفاتها و افعالها و الحاصل جميع ما يجازى به فى الاخرة من خير او شرّ او جنة او نار اصله فى ذاته من شؤنه و صفاته من باب النّيات فانّها افعال القلوب و القابلات فانها افعال الوجودات و الاعتقادات فانها صفات القلوب و الاخلاق فانّها صفات النّفوس و الطبائع و ليست مبادى هذه الاشياء المذكورة من انواع النعيم و العذاب الاليم مباينة الوجود بان تكون وجوداتها مغايرة لوجود الانسان لان وجود الذات عنده هو وجود الصفات و الاحوال و لا مباينة الوضع له بان يكون النعيم نعيماً و العذاب عذاباً بغير بكونه صِفةً لذلك المستحقّ و اثراً لافعال و انما كان كذلك بكونه منسوباً الى صفاته و افعاله و اخلاقه و اقول قد بيّنّا فيما سبق ان هذه الامور فى انفسها حقائق مباينة للانسان و

انما تنسب اليه و يستحقها لانّها قد صوّرت تلك المـوادّ بصور اعمالـه الصـورة الخاصّة اى المتميزة بها تصح نسبته الى غيره كمـا مثّلنـا بالفواكـه المجلوبـة فـى السّوق فانّها متميّزة فى انفُسِها الّا انّها صالحة لكلٍّ من اشـتراهَا و ادّى ثمنَهـا فـاذا ادّى زيد ثمنها كانَتْ له قد صوِّرت بصورة ملكه بحيث صارت من جملة اَمْوَاله فهى فى نفس الامر من عمله و منسوبة اليه لانها كسبه و عمله و يصدق ان تقـول يا زيد ليس لك الّا مالك و لاتأكل الّا من مالك الّذى كسبته بيدك فاذا اكلتَ تلكَ الفاكهة لم تكن كذَّبْتَ مَن حكم عليك بانّك لاتأكل الّا ما كان مـن مالـك فـافهم المثل فانه كما قلنا انّ ثوابك و عقابك صورته صورة عملك يعنـى انّ عملـك هـو صورة ثوابك و عقابك و ذلك انّ الامر التكليفى مادة نوعيّة و عمل المكلّـف بـه صورة نوعيّة و المصنوع منهما صـورة الثـواب و العقـاب صـورته المصـنوع مـن عمل المكلّف بخلاف الامر و هذه الصُّورة الثانية للثّواب اَوْ للعِقاب يصاغ عليها و هـى كـالثمن للفاكهـة الّتـى فـى السـوق كمـا فـى المثـل المشـار اليـه اذ بهـا الاختصاص بالعامل و اتّصافه بذلك الثواب او العقاب و ما ورد ممّـا معنـاه انـه **اذا** دخل اهل الجنّة الجنّةَ و اهلُ النارِ النار كشف للمؤمن مقعد من مقاعدِ اهلِ **النار** و يقال له هذا مقعدك لو انّك عصيتَ اللهَ و كشف للكافر مسكن من مساكن **اهل** الجنّة و يقال هذا مسكنك لو انّكَ اطعتَ الله و هـذا لايكـون علـى مـا ذهـب اليـه المصنّف من ان جميع انواع النعيم و جميع انواع العذاب الاليم من باب النيّات و الاعتقادات فافهم و تنبّه فان الاخبار التى بعضها ما نقلناه بالمعنى صريحة فـى ان تلك مباينة للانسان فى الوجود الاصلى و فى الصفتى الّا ما ذكرنا و اشرنا اليه من التصوير له بصورة عمله اذ صورة عمله هى صورة اكتسابه و انتسابها اليـه و **كذا** فى الوضع فانها قائمة قياماً ركنيّا بنور الـولى و هيئـات اعمالـه و احوالـه فيكـون وجههـا الـى مباديهـا منـه عليـه السـلام نعـم لهـا وضـع لـه فـى جهـة الاتصـافِ و الاختصاص لا غير و اراد المصنف بالاصل السابع مـا قـرره مـن ان التّصـورات و الاخلاق و الملكات النفسانية ممّا تستتبع آثاراً خارجيّة و قـد تقـدم عليـه الكـلام فراجعه ان احتجتَ الى ذلك .

قال : و ان بعض افراد البشر فى كمال ذاته بحيث يصير من الملائكة المقرّبين الذين لايلتفتون الى ما سواه و الى شىء من لذّاتِ الجنّة و طبقات نعيمها و ذلك بحكم الاصل الثالث.

اقول : يريد بكلامِه انّ بعض افراد البشر فى الاخرة يترقّى بذاته عن مراتب ابناء نوعه نفسه فتكون بحركتها الجوهريّة مثل نفوس الملائكة غذاؤهم التسبيح و الذكر و الفكر و نعيمهم و لذتهم مناجاته و سماع كلامه و لايلتفتون الى شىء سوى الله تعالى و لا الى الجنّة و لذاتها و شهوات ما فيها من المناكح و المطاعم و المشارب و الملابس فجنّتُهمْ و جميع شهواتهم و لَذّاتِهم مقصورة على معرفة الله و مناجاته و استماع كلامه كما قال عز و جل فى الحديث القدسى حديث الاسرار فى حق اصحاب الجوع و الصمت فى هذه الدنيا و اذا تَلذّذ اهل الجنّة بمأكِلِهم و مشاربهم تلذّذوا بكلامى و بمناجاتى ه، و يريد انّهم يترقّون عن درجات ابناء نوعهم بذواتهم لا باعمالهم و لا بالامدادات الالهيّة بل بحركات ذواتهم الجوهريّة و هو قوله و ذلك بحكم الاصل الثالث يعنى به الاصل الثالث من الاصول السبعة الّتى جعلها قواعد لما قدّم من الاحكام و نحن قد تكلّمنا عليه و ابطلنا تلك الاصول السّبعة عند ذكرِها و انّ الحركة الجوهرية ثابتة بشرطين الاوّل ان يكون يتحرّك الجوهر هذه الحركة بشرطِ حُصُولِ المَدَدِ و صحّة القبول لا انّه يتحرّك الجوهر بنفسه لان الشىء لذاته لايصح ان يتجاوزَ مبدءَهُ كما ذكرناه فى الفوائد و شرحها و فيما تقدم ايضا و ذلك من قوله تعالى و ما منّا الّا له مقام معلوم ، و الثانى ان يكون ترقّيه فى مراتب افراد نوعه و لايتعدّى جميع مراتب افراد النوع و ان جاز ان يكون فى اعلاها ما دام بتلك الحقيقة فلايكون احد من المؤمنين نبيّا بعمله و تعلّمه اِلّا اِذَا اَرَادَ القادر سبحانه ان يجعله نبيّا بان يقلب حقيقته فانه على كل شىء قدير كما قال تعالى وَ لَو نشاء لجعلنا منكم ملائكة فى الارض يخلُفُونَ ، و نقول ايضاً ان هذه الحال الّتى اَشَار اليهَا مشكِّكةٌ بعض مراتبها ينالها بعض المؤمنين و لو فى بعض احواله فى الجنّة و بعض مراتبها لايصل اليها الّا اصحاب النفوس المعصومة و على كل حال

فلايكون الّا بالشرطين و امّا احتمال الوصول بمجردِ الحركةِ الجوهريّة فلا لعدم تحقّقها بدون الشرطَين المذكورين فافهم.

قال: قاعدة فى وجوه الفرق بين الاجساد و الابدان الدنياويّة و الاخروية فى نحو الوجود الجسمانى و هى كثيرة منها ان كل جسد فى الاخرة ذو روح بل حىّ بالذات و لايتصوّر هناك بدن لا حيوٰة له بخلاف الدنيا فانها يوجد فيها اجسام غير ذوات حيوٰة و شعور و الذى فيه الحيوٰة فان حياته عارضة له زائِدة عليه.

اقول: قوله«فى وجوه الفرق بين الاجساد و الابدان الدّنياويّة» يصح على الظاهر و جرى لذلك قوله عزّ و جل و ان الدار الاخرة لهى الحيوان، و امّا فى الحقيقة فليس شىء فى الموجودات ليس فيه حيوٰة بل جميع الاشياء من الجمادات و المعادن و النباتات و الحيوانات و الاعراض و النفوس و العقول من الوجود و كلها وجود و الوجود حيوٰة لا موت فى شىء منه بل الموت حىّ و لهذا ورد انه يؤتى به فى صورة كبش املح فيذبح بين الجنّة و النّار و يُنادى منادٍ يا اهل الجنة خلود و لا موت يا اهل النار خلود و لا موت و هنا كلام يطول ذكره ليس هذا محلّه و الحاصل ان كلّ شىء فهو مكلّف و ان من شىء الّا يسبّح بحمده و لكن لاتفقهون تسبيحهم و كل مكلّفٍ فانه مكلّف فى حياته بل كل شىء له شعور و اختيار و قد تقدم بعض البيان لذلك و هذا انشاء الله تعالى ظاهر لان كونها حيّة مختارة تسبّح بحمد الله سبحانه فى دار الدنيا قد نطق به الكتاب و السنة و العقل و قد ذكر ذلك المصنف فى مواضع من كتبه منها ما ذكره فى شرح الايات من اوّل سورة الحديد فيحتمل انّ قوله هنا بخلاف الدنيا فانها توجد فيها اجسام غير ذوات حيوٰة و شعور جارٍ على الظاهر او انّه اراد بالحيوٰة الّتى فى اجسام الاخرة الحيوٰة الحيوانيّة الظاهرة بان يتحرك الجماد فى الاخرة الحركة الاراديّة الظاهرة المحسوسة.

و قوله«بل حىٌّ بالذات» يريد به انّ ما فى الاخرة من الاجساد حىّ بحيوٰة هى ذاته لانّ ما هناك ليس الّا صور علم الله تعالى و هى حيّة بحياته لانها شؤنه و

لَيْسَتْ هى الّا عبارة عن شؤن حياته و شؤن حياته من لوازم حياته الّتى غير متصوّرة الانفكاك عنْها فهى باقية ببقائها لا بِإبقائها كما ذكره فى كثير من كتبه خصوصاً الكِتاب الكبير اذ معنى قوله حىّ بالذات مع قوله بعد فى الحى من الاجساد فى الدنيا فانّ حياته عارضة له زائدة عليه ان حيوٰة الاجساد الاخرويّة هى ذاتها ليست غيرها و لا من غيرها و لايمكن معقولية هذا الكلام الّا بجعلِ الاجسادِ قديمةً و لاتكون عنده قديمة الّا اذا ارادَ منها انها صور علمية او معانٍ عقلية فانّها حينئذٍ تصح على مذهبه او يريد منها عين الوجودات فانّها من حيث ذاتها غير حادثة و لا مجعولة و اِنْ لَحِقَها شىء من النقائص فانّما ذلِك بتبعية مراتب تنزّلاتها فهى عارضة من المراتب و الوجودات بريئة فى ذواتها عَنْ نقائص الحدوث و لوازمها و بالجملة طريق الرجل فى جميع اعتقاداته معلوم و **اما** طريقنا فى هذه و امثالها قد سمعته و هنا هو ان الاخرة و ما فيها حيّة كما فى الدنيا الّا انّ ما فى الاخرة من الجمادات و الاجساد باقية بابقاء الله سبحانه بما يفيض عليها من الامدادات و بِإعَادةِ ما تهافتَ بلا مهلة و لا فصل بين الذاهب و اعادته اَوْ بدله بحيث لايحصل فقدانٌ بحالٍ من الاحوال و ان حيوٰة جماداتها و اشجارها و ان كانت كحيوٰة جمادات الدنيا و اشجارها الّا انها لطهارتها و شدّة صفائها و تخليصها من الاعراض الغريبة و تحلية المؤمن بحلية الولاية و الملك الكبير و الربوبيّة اذا شاء المؤمن ظهور حياتها بحيوٰة الحيوان بل بحيوٰة الانسان ظهرت و كالمته باللسان العربى المبين امّا بان يشاء ذلك او يقتضى النعيم و الملك الكبير ذلك و ذلك لشدّة صفائها و خلوصها و كثرة فاضل انوار المؤمن المتمّمة لكل نقص و انّما قلتُ و لا فصل بين الذاهب و اعادته او بدله لانى اريد اَنّ ما اكله المؤمن او اخذه من ثمرة الشجرة مثلا ان كان اكله اُعيدَ و ان اخذه قبل الاكل وُجدَ مَكانه مثله كلّما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذى رزقنا **من قبل** و اتوا به متشابهاً و اعلم انّ كل شىء فى الدنيا و الاخرة من الجمادات و النباتات و المعادن و الحيَوانات ففيه حيوٰة بنسبة رتبته من الوجود الكونى و هى فى كلّ حىّ على نمطٍ واحدٍ ليس فى الموجودات الامكانيّة شىء حياته ذاتيّة و

شیء حَیاته عرضیّة بل کلّها بنمطٍ وَاحدٍ فی کلِّ الاشیاء فی الدّنیا و الاخرة الّا انّ بعضها اقوی من بعضٍ حیوٰة و اظهر و ما کان فی الاخرة اشدّ و اَتمّ و کلّ ذلک لقربه من المبدء الفیّاض لانّ الاخرة اقرب من الدّنیا الیه.

قال: و منها ان اجسام هذا العالم قابلة لنفوسها علی سبیل الاستعداد و نفوس الاخرة فاعلة لابدانها علی وجه الایجاب فهیٰهنا ترتقی الابدان و الموادّ بحسب استعداداتها و استحالاتها الی ان تبلغ الی حدود النفوس و فی الاخرة بین الامر من النفوس الی الابدان.

اقول: من جملة الفروق التی ذکرها بین اجساد الدنیا و اجساد الاخرة انّ اجسام الدنیا قابلة لنفوسها یعنی ان الاجسام ترقی بحسب استعداداتها بحرکتها الجوهریّة حتّی تکون صالحة لقبول نفوسها یرید انها تکون مبدءاً للنفوس بان تتلطّف حتّی تکون رُوحاً بُخَاریّاً ثم تکون نفساً انسانیّاً ثمّ تکون عقلاً فالاجسام تکون قابلةً لِاَنْ تکون نفوساً و فی الاخرة یلزمها احداث اَبدانِها ای المنسوبة الیها من جمیع الجنّة و ما فیها لان ذلک بمنزلة الخواطر و النیات منها و اقول کلامه متفرّع علی ما تقدم و قد ذکرنا انّه لا فرق بین اجسام الدنیا و اجسام الاخرة فی شیء و لا بین النفوس فی الدارین الّا بالشدة و الضّعف و الصفاء و الکثافة و قوّة القبول و ضعفه و قوّة التأثیر و ضعفه و امثال ذلک و لیس ذلک علی شیء مما ذکر و انّما هی کَاَشِعَّة السراج کلّ ما قرب من السراج اشتدّت قوته فی تلک الاثار و الامور المذکورة و کل ما بعد ضعفت قوته.

قال: و منها ان القوّة هیٰهنا مقدّمة علی الفعل زمانا و الفعل مقدّم علیه ذاتاً و هناك القوّة متقدّمة علی الفعل ذاتاً و وجوداً.

اقول: امّا ان القوّة فی الدنیا مقدّمة علی الفعل زماناً و الفعل مقدم علیها ذاتاً فظاهر صحیح لان الافاعیل و الاثار نزلت فی هذا العالم بِواسطَةِ اَسْبَابها فبطنت مبادیها فی امکان الفاعلین فکانت بالفعل قبل البطون من مبادیها الاصلیّة فکان الفعل سابقا فی الذات و فی الدهر لان وجودها و ظهورها من الخزائن بالفعْل من المبدء الفیاض فلمّا کمنَتْ اسبابها و دواعیها فی قوی الفاعِلینَ و

امكاناتهم كانَتْ بالقوة موجودة فى الدار الاولى فيهم قبل ظهور اثارها بالفعل زمانا فاذا فعلوا بما امكن فيهم من الاستطاعة الامكانية شيئاً بالاستطاعة الفعليّة كانت تلك الافعال و ما ترتّب عليها من الاثار بالفعل فيكون الفعل متأخّرا عن القوّة زماناً و ذلك كالحبّة حين زرعتها فانّها حين كونها عوداً اخضر حبّة بالقوة قبل كونها فى السنبلة حبّةً بالفعْل زمانا و بعد كونها حبّة بالفعل ذاتاً فما بالقوّة سابق على ما بالفعل فى الزمان و هذا فى القوس الصعودى ظاهر لتفرّعه فى الظهور على القوس النزولى فى البطون و امّا انّ القوة فى الاخرة مقدّمة على الفِعْل ذاتاً و وجوداً فمبنىّ على حصر النّظر على خصُوص الكون فى عالم الشهادة فى الدّنيا فان القوّة فيهما اى فى عالم الشهادة فى الدنيا و فى الاخرة متقدّمة على الفعل كما قال الّا فى شىء و هو قوله و الفعل مقدّم عليه ذاتا فان الفعل متأخر عنها ايضا كما فى الاخرة لانّه ان لم يرد بالفعل ما فى الشهادة لم تكن القوة متقدّمة عليه الّا بلحاظ الامكان لا الاكوان و انه من القوة لا من الفعل و الّا فان اوّل صادر من مَراتب الشىء فى الاكوان الفعل فلمّا بعد عن المبدء و انْتقل الَى نشأةٍ اخرى كان ما بالفعل بالقوة و فى هذه النشأة الاخرى تكون القوة متقدّمة على الفعل زماناً اذا كان تحت الفلك و الفعل مقدّم عليها ذاتاً بلحاظ ما قبل هذه النشأة و فى الاخرة ايضا تكون القوّة متقدّمة على الفعل ذاتا و وجودا بلحاظ القوس الصعودى بخلاف لحاظ القوس النزولى و لو فى النزولى الاخروى فافهم.

قال: و منها ان الفعل هيٰهنا اشرف من القوة لانّه غاية لها و هنالك القوة اشرف من الفعل لانها فاعلة له.

اقول: القوة فاعلة له فى الدارين فى لحاظ القوس الصعودى و هو فاعل لها فى الدارين فى القوْس النزولى لان القوة فى اصل الكون فعل قد كمن فى نزوله فى القوى المتّصفة به ثم يخرج بعد الكمون باثاره كما ترى حبّة الحنطة فانها حبّة بالفعل فاذا زرعتها و كانت عُوداً اخضر كانت حبّة بالقوّة فاذا بلغت السنبلة و صحت كانت حبة بالفعل هذا فى القَوس النزولى فان المتقدم الفاعل

هو الفعل سواء كان فى الدنيا ام فى الاخرة فى القوس النزولى فى الامدادات و امّا فى القوس الصّعودى فالمتقدّم الفاعل فى الدارين هو القوّة و امّا فى الشرف فالفعل اشرف من القوة لانه فى حال تأخره غاية لها و فى حال تقدمه فاعل لها اذ هى عبارة عن الفعل الكامن الغائب فهى امّا حال له او اثر له فهو اشرف فى الدارين.

قال: و منها ان ابدان الاخرة و اجرامها غير متناهيةٍ على حسب اعدادِ تصورات النفوس و ادراكاتها لان براهين تناهى الابعاد غير جارية فيها بل فى جهاتٍ و احيازٍ ماديّتين و ليس ايضا فيها تزاحم و تضايق و لا بعضها من بعض فى جهة خارجة و لا داخلةٍ و لكل انسانٍ من سعيد او شقيٍ عالَمٌ برأسه اعظم من هذا العالم لاينتظم مع عالم اخر فى سلك واحدٍ و لكلٍ من اهل السعادة ما يريده من الملك باى فسحةٍ يريدها و الى هذا المعنى اشار ابويزيد بقوله لو ان العرش و مَا حواه دخل فى زاويةٍ من زوايا قلب ابى يزيد لَمااحَسَّ به.

اقول: يريد ان ابدان الدنيا متناهية كما هو مبرهن عليه فى علم الحكمة و علم الكلام و امّا ابدان الاخرة فانّها غير متناهية لانها جارية على حسب اَعْداد تصوّرات النفوس لانها هى مصادرها و التصورات غير متناهية و قد قدّم انّ تلك الادراكات و التّصورات النفسانيّة هى منشأ هذه الصور الباقية و هى لاتدخلها الابعاد و انما حكم على ابدان الدنيا بالتناهى لانّها محيطة بها و هى متناهية كما ذكر فى برهان التّرسى و السلّمى و غيرهما و الترسى انه اذا فُرِض شىء مستدير كالترسِ و الدائرة و قسمت دائرته باقسام ستة متساوية بان تتقاطع على نقطة قطبها ثلاثة اقطارٍ فانه يحدث فيها ستّ قطع ما بين كل نصفى قطرٍ قطعة يحيطانِ بها فاذا جمع بين طرفيهما بخطّ مستقيم حدث منها مثلّث متساوى الاضلاع فاذا كان كلّ من نصْفى القطرين ذراعا كان ما بين طرفيهما ذراعا فاذا ذهبا الى غير النهاية كان بُعد ما بين طرفيهما بقدر كل منهما و هو متناهٍ لوقوعه بين حاصرين فيكون ما لايتناهى بقدر ما يتناهى فيكون متناهِياً و شرطه اَن يكون بعد ما بين الساقَيْنِ بقدر كلٍّ منهما فى كلّ امتدادٍ فهذا هو البرهان الترسى

و امّا البرهان السلّمى فهو ان يفرض خطان اجتمع طرفان منهما و انفرج الاخران و تنحفظ فيهما نسبة الانفراج بان يكونا مستقيمين لان المستقيمين لاتختلف بينهما نسبة الانفراج و هى مثلا اذا ذهبا ذراعا كان بينهما ذراع و اذا ذهبا ذراعين كان بينهما ذراعانِ كما فى الترسى و هكذا او اذا ذهبا عشرة كان بينهما ذراع فاذا ذهَبا عشرين ذراعا كان بينهما ذراعين فاذا ذهبا ثلاثين ذراعا كان بينهما ثلاثة اذرُع فتراعى بينهمَا النسبة فهذا شرطه و ان كانت لاتفقد فى المستقيمَيْنِ فاذا ذَهَبا الى غير النهاية كان الانْفراج الى غير النهاية بالنسبة المعلومة فيكون الانفراج متناهياً لوقوعه بين حَاصِرَيْنِ و يكون امتدادهما متناهياً لكونه معلوماً بنسبةِ المتناهى و هو ما بينهما و هذانِ و امثالهما مما يدلّ على تناهى الابعاد يدلّ على تناهى ابدان الدنيا لتناهيها بالابعاد و امّا اجسام الاخرة فلمّا كان يذهب الى انها صور خياليّة من عالم المجردات الملكوتيات قال بعدم تناهيها و لِذَا علّلها بان براهين تناهى الابعاد غير جارية فيها اى فى ابدان الاخرة بل فى جهاتٍ و احيازٍ مادّيّتين كابدان الدنيا و ايضا ليس فى اجساد الاخرة تزاحم و لا تضائق و ليس بين بعضها و بعض نسبة جهة خارجةٍ او داخلة بان يكون هذا الى جهة يمين ذاك دون شماله او فوقه دون تحته لانها بسائط مجردة عنده و المجرّدة لا تحاجُبَ فيها و لا تمانع و اقول امّا اجسام الاخرة فلها كثير من احوال المجردات بمعنى انّها تدرك الاجسام المعانى و الصور كالعقول و النفوس و كذلك عقولهم تدرك المحسوسات كالاجسام فاجساد اهل الجنة لطُهرِهَا و صفائها و انقياد كل شىء لما تشتهيه هى و نفوسها كانت تحيط بما تحيط به العقول و لقد روى عن النبى صلى الله عليه و اله ما معناه انّ المؤمن اذا ادّى زكوٰة ماله فى الدنيا تكون فى الاخرة له جواداً كاحسن جوادٍ يكون فى الدنيا فيقال له اركب و اركض فى ارض الجنّةِ سنة و ما بلغ جوادُك فهو لك و انه ليقطع فى كل طرفة عينٍ بقدر الدنيا سبع مرات ه، و هذا لايكاد يعقل فى الاجساد ما دامت فى ثقلها و كثافتها فاذا طهرت خفّت و ان الدنيا كلها خطوة مؤمن و لقد روى صفوان بن مهران الجمال قال امرنى سيدى ابوعبدالله عليه السلام يوماً ان اقدّم ناقته الى

باب الدار فجئتُ بها فخرج ابو الحسن موسى عليه السلام مسرعا و هو ابن ستّ سنين فاستوى على ظهر الناقة و اثارها و غاب عن بصرى قال فقلتُ اِنّا لِلهِ و ما اقول لمولاى اذا خرج يريد ناقته قال فلما مضى من النهار ساعة اذا الناقة قد انقضّت كأنها شهاب و هو ترفضّ عرقا فنزل عنها و دخل الدار فخرج الخادم و قال اَعدِ الناقة مكانها و اَجِب مولاكَ قال ففعلتُ ما امرنى به و دخلتُ عليه فقال يا صفوان انما امرتُك باحضار الناقة ليركبها موسى **فقلتَ فى نفسك كذا و كذا** فهل علمتَ يا صفوان اين بلغ عليها فى هذه الساعة انه بلغ **ما بلغه ذوالقرنين و** جاوزه اضعافاً مضاعفة و ابلغ سلامى كل مؤمن و **مؤمنة** ه، فانظر الى فعله عليه السلام لطهارة جسده الشريف و اجساد المؤمنين فى الجنّة من شعاع هذا الجسد الطاهر عليه السلام الّا ان اجسادهم مع هذا و اعظم منه متناهية الاتسمع الى قوله صلى الله عليه و اله و اركض فى ارض الجنّة سنة و قوله عليه السلام**فى كل** طرفة عين بقدر الدنيا سبع مرات فان ذلك كله حدود التناهى ان كنت تفهم بل العقول و النفوس فى الجنّة متناهية بل كل مخلوق متناهٍ بنسبَتِه مستندٍ فى بقائه الى تلقّى المدد الذى به بقاؤهُ الى علّته .

و قوله «و لكل انسانٍ من سعيد او شقى عالم برأسه» صحيح بمعنى حصوله له فى الدنيا فى مرءاة خياله من صور معلوماته المنتزعة من الخارجيّة فهى متعدّدة كتعدّد الصور فى المرايَا المتعددة من مقابلة شخص واحدٍ و هى صور ظلّيّة و اشباح مثاليّة خياليّة فاذا دخل صاحب تلك الصور الجنّة ثبت له منها كلّ ما هو حقّ و اثرٌ مِن ولاية اميرالمؤمنين عليه السلام فيحدث الله سبحانه من المُثُل التى فى خزائن غيبه الامكانى و الكونى التى انتزع خياله منها الصور له ما شاءمثاله اذا تصوّر الف رجل كل منهم مركوباً له جناح من ذهب و جناح من فضّة يطير عليه الى ما شاء و اتّفقت تصوراتهم بشكل واحد من غير اختلاف فانهم كلهم انتزعوا تلك الالف الصورة من مثالٍ واحدٍ من الخزائن الامكانية او الكونية و ذلك المثال اصل لها كان قد احدثه الله سبحانه اصلاً كلّيّا لاينتهى ما امكن فيه ابداً فاذا اشتهوا ذلك خلق الله من ذلك المثال لكل واحدٍ منهم مركوبا

كما تصوّره لان ذلك المثال قالب للمدد الذى يحدثه بفعله فالمدد مواد لتلك المركوبات و قالب صورها هيئة ذلك المثال و هكذا فى كل شىء و ليس كما توهمه المصنف من ان تلك الصور الخياليّة هى بنفسها تقوى و تشتد حتّى تكون جواهر لا من مدد جديدٍ بل لانها صور النفوس المتحركة بنفسها بالحركة الجوهريّة حتى تقوى بل بالمدد الجديد الذى اشار اليه سبحانه بقوله عطاء غير مجذوذ و قال كلّما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذى رزقنا من قبل و أُتوا به متشابها و قال كلّا نمد هؤلاء و هؤلاء من عطاء ربّك و ما كان عطاء ربّك محظوراً و قال ان المتقين فى جناتٍ و عيونٍ آخذين ما آتيهم ربُّهم و قال فى اهل النار زدناهم عذابا فوق العذاب.

و قوله «و الى هذا المعنى اشار ابويزيد، الخ» هذا ابويزيد البسطامى من الصوفيّة و هذه من شَطْحِهم [١] فى عِباراتهم و هو مما اشرنا اليه فانه يزعم انّ الصور الّتى فى خياله هى حقيقة الاشياء و اذا تصوّر شيئا ممّا فهم من معنى العرش على حسب معرفتِه ظنّ انه احاط به حتى لو تصوّر انّه دكّان فيه اسباب بقّالٍ حكم بانّ العرش الذى استوى عليه الرحمن برحمانيته حقيقته ما تصوّر منه و لا شكّ انّ خياله يسع اشياء غيره كتَصوّر الاكل و الشّرب و الهند و الصين و السماء و الارض و غير ذلك فيقول ان قلبه لايحسّ بالعرش و لو علم ان جميع ما فى وجدانه هو و سائر الصوفية و وجوداتهم جهة حقيرة من جهات العرش بحيث لو نسبوا باجمعهم و ما وجدوا الى احد اركان العرش لكان كنسبة حبة رمل الى ما لايتناهى فيا لهم الويلات اماعلموا انّ الوجود من كل ما سوى الله يدور على اربعة اشياء الخلق و الرزق و الحيوٰة و الموت و كلّها و جميع ما فيها من المعانى و الاعيان و الجواهر و الاعراض المجردات و المادّيات الكلّيّات و الجزئيات ممّا حوته الاذهان و مما فى خارجها و مما فى نفس الامر من الامور

[١] الشطح عبارة عن كون الكلمة عليها رآئحة رعونة اى حماقة او دعوى و هو فى اصطلاحهم من زلّات السالكين. منه (اعلى الله مقامه).

المحقّقة و من الامور الاعتبارية على زعمهم كلها قد حوته اركان العرش لم يخرج منه شيء الّا الذات البحت عز و جل الذى لايحيط به شيء و هو بكل شيء محيط فان فيه خزائن كل شيء التى اشار اليها سبحانه بقوله و ان من شيء الّا عندنا خزائنه و المصنف قد قبِلَ ذلك منه و اعتقده لانه احَدُ ائمتِه فاذا كان كل شيء فى زاوية من زوايا قلبه لايحسّ به فما الذى يحسّ به فماادرى هل علم المصنف ما رَمزه البسطامى ام لا يريد انّ قلبه هو الذى وَسِعَ الحقّ عز و جل لانه سمع الحديث القدسى قوله تعالى ماوسعنى ارضى و لاسمائى و وسعنى قلب عبدي المؤمن فعنى بالمؤمن نفسَهُ فجرى فيه ما قيل من المثل ان الخنفس رأت الخيل يحذونها فمَدَّتْ يَدَها، فلاتَلُمْها و لُمْ زَنيماً يزعُم انّ ابنَها اِمَامُ.

قال: و منها ان اجساد الاخرة و عظامها من الجنّات و الانهار و الغرفات و البيوت و القصور و الازواج المطهّرة و الحور و كل ما لاهل الجنة من الخدم و الحشم و العبيد و الغلمان و غيرها موجودة بوجود واحدٍ هو وجود انسانٍ واحدٍ من اهل السعادة لانه محيط بها تأييداً من اللهِ و نزلاً من غفور رحيم و ليس كذلك حال الشقيّ الجهنميّ بالنسبة الى ما يصل اليه من النيرانِ و الاغلال و السلاسل و الحيات و غيرها لانه مُحَاط بها كما قال تعالى احاط بهم سرادقها و قوله و ان جهنم لمحيطة بالكافرين انّ فى هذا لبلاغا لقومٍ عابدين.

اقول: من الفروق التى ذكرها بين اجساد الدنيا و اجساد الاخرة ان اجساد الاخرة و حطامها و ما فيها لاهل السعادة من الجنات و الانهار و الغرفات و البيوت و القصور و الازواج المطهرة الحور العين و الخيرات الحسان و كل ما لاهل الجنّة من الخدم و الحشم و هم العيال و القرابة و العبيد و الغلمان و غيرها موجودة عند المصنف و مَن قال بمقالته بوجود واحدٍ هو وجودُ انسان واحدٍ لانّ كل ما ذكر و امثاله عنده صور خياليّة له قويَتْ بتبعيّة قوة المتخيّل التى ترقى الى اعلى درجاتها بحركته الجوهريّة الذّاتيّة فترقّى بهذه الامور المذكورة لانّها شؤنه و انت قد سمعتَ ما ذكرناه من كون هذه الاشياء و امثالها موجودة بوجود خارجيّ مغاير للانسان المنسوبة اليه و انما اختصاصها به من جهة انّ موادّها الّتى

هی وجوداتها و صورها النوعية التی هی ماهياتها صيغت بصور اعماله ای أُلْبِسَت صور اعماله كما ذكرنا فی مثال الفاكهة التی فی السوق فانّها متحققة الوجود و الماهية قبل اَنْ يملكها المشتری فاذا دفع الثمن أُلْبِسَتْ صورة تملّكه بحيث يكون اولی بها من غيره و لوْ انّ الغير اشتراها كانَ اَوْلَی بهَا و ليس المراد انّ هذه الاشياء من الانسان كالورق من الشجرة كما توهمه علی ان الورق ليس وجود الشجرة وجودَهُ و ليست هی و ورقها موجودين بوجودٍ وَاحدٍ و لا كالشعاع من الشمس كما يتوهّمه و ليس وجود الشعاع وجود الشمس لانّ الشجرة وجدت من وجودٍ لم توجد الورق منه و انما وجد من فاضل وجود الشجرة بايجادٍ ثانٍ غير ايجاد الشجرة و كذلك الشمس اوجدت بايجادٍ من وجود لم يوجد الشعاع منه و انما اُوجِدَ مِنْ فاضل وجود الشمس بايجادٍ ثان و ان كان مترتبا علی الاول كما نطقت به الاخْبار عن الائمة الاطهار صلی الله عليهم لاولی الابصار و كيف يفرق بين اهل الجنّة و اهل النار كما ذكره فی اخر كلامه و الصانع سبحانه واحد و الصنع واحد و المصنوع واحد لان الايجاد جارٍ علی وتيرة واحدة و كيف يفرق بين اهل الدنيا و ما فيها و اهل الاخرة و ما فيها و انّ ما فی الاخرة هو بعينه ما فی الدنيا و انما الفرق ان ما فی الدنيا صيغ صيغةً مناسبة للتكليف و الاختبار و الابتلاء **ليهلك من هلك عن بينة و يحيی مَن حیّ عن بينة** و ليست الدار دار خلودٍ و مَقَرٍّ و انما هی دار متاعٍ و مَمرٍّ و الاخرة دار الجزاء و القرار و الخلود فصيغت الدنيا و ما فيها صيغةً متغيّرة متبدّلة و الاخرة صيغت صيغة الثبات لانها دار الخلود علی انّ الدنيا مزرعة الاخرة و قد قال الرّضا عليه السلام **قد علم اولوا الالباب انّ الاستدلال علی ما هنالك لايعلم الّا بما هيٰهناه**، و قال الصادق عليه السلام **العبوديّة جوهرة كنهها الربوبيّة** الحديث، و قال تعالی **سنريهم اياتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی يتبيّن لهم انه الحق** فمن قَبِل عن الله عز و جل و عن اوليائه عليهم السلام لايقول بقول المصنّف الذی منه ان زوجة المؤمن فی الجنّة التی ينكحها و حشمه الّذين هم عياله و قرابته صورةُ الخياليّة و **كذا** قوله لانه محيط بها تأييداً من الله و نُزلاً من غفورٍ رحيم فانه اذا كانت فيه

لم يدخل الجنّة و لم يكن فيها و هذا خلاف المنقول و المعقول لانه خلق من الجنّة و اليها يعود فاهل الجنة كاهل النار فى كون كلٍّ فى الدار التى خلق منها و اليها يعود فان كان المصنف سمع قوله و انّ جهنم لمحيطة بالكافرين فهَلّاسمِع قوله تعالى يدخلون الجنة و هم فيها خالدون حتى اذا جاؤها و فتحت ابوابها و امثال ذلك من الايات مما هو صريح فى مساواتهم لاهل النار فى كونهم فى الجنة محيطة بهم و هذا انشاء الله تعالى ظاهر ليس عليه غبار انّ فى هذا لبلاغاً لقوم عابدين.

قال: قاعدة فى دفع شُبَهِ الجاحدين للمعاد و المنكرين لحشر الاجسادِ و هى اشكالات احدها طلب المكان و الجهة و للجنّة و النار بان الاخرة فى اى جهة من العالم و مكانهما اين هو منه حتّى يلزم امّا التداخل او الخلاء و هو منفسخ الاصل كما اشرنا اليه لان عالم الاخرة عالم تامّ فى نفسه كما ان السُّؤال باين عن مجموع هذا العالم باطل لانه ليس فوق فوقه شىء و لا تحْتَ تحتِه شىء و المجموع لا فوق له و لا تحت و انما يطلب المكان لاجزاء عالمٍ واحدٍ لا لمجموعه.

اقول: اورد هنا اشكالاتٍ لمنكرى حشر الاجساد احدها قالوا ان كان العالم منتظماً بعضه ملتصق ببعضٍ فاين توجد الجنّة و النّار لانهما اذا وجدا لزم تداخل الاجسام و كون الجسمين فى محلٍّ واحدٍ و ذلك محال كما برهن عليه و ان كان غير ملتصقٍ بعضه ببعض فقبل ايجادهما يلزم الخلاء و هو ايضا محال و اجاب المصنف بان العالم اصله واسع مشتمل على عوالم متعدّدة و هذا العالم واحد منها و عالم الاخرة عالم اخر تام فى نفسه و لايلزم التداخل الّا فيما كان فى عالمٍ واحدٍ و كذلك الخلاء انّما يلزم بين الاجسام فى محل واحد فالسؤال عن مكانَ الجنّة و النار و جهتهما باطل اذا اريد بهما من هذا العالم كما ان السؤال باين عن مجموع هذا العالم باطل لانه ليس فوق فوقه شىء اى ليس وراء فوقيّته او محدّب اعلاه شىء و لا تحتَ تحته شىء اى ليس وراء تحته شىء اقول امّا اوّل جوابه و هو ان الاخرة عالم تام فصحيح و امّا انه لايسئل عنه باين فليس

بصحيح اوْ انّه بائن من هذا العالم بينونة عزلةٍ فكذلك اى باطل لان عالم الاخرة موجود فى غيب عالم الدنيا كما انّ جسدك الذى هو من عالم الاخرة و يبعث من قبرك و تدخله روحك و يدخل الجنّة هو فى جسدك هذا المرئى فكذلك الجنّة فى الاخرة و فى الدّنيا امّا فى الدنيا فهى فى هذه السمٰوات كل جنةٍ فوق سماء و جنّة عدن فوْق الكرسى و قد قال تعالى خالدين فيها ما دامت السمٰوات و الارض الّا ما شاء ربّك و قال تعالى و قالوا الحمد لله الذى صدقنا وعدَهُ و اورثنا الارض نتبوّءُا من الجنّة حيث نشاء فخاطب العباد بما يعرفون و بما هو الواقع كما روى عنه عليه السلام انما خلقتم للبقاء و فى روايةٍ اما انّ ابدانكم خُلِقَتْ للجنّة فلاتبيعوها الّا بالجنّة و هو يعنى هذه ابدان الدنيا فمن عرف ما اشرنا اليه و مثّلنا به من انّ هذه الابدان التى هى فى الدنيا بعينها هى ابدان الاخرة و ان الاقرار بحشر الابدان لايصح و لايثبت الّا باعتقادِ انّ هذه الابدان هى بعينها ابدان الاخرة و استند فى معرفته هذه الى قوله تعالى سنريهم اياتنا فى الافاق و فى انفسهم و الى قول الرضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لايكون الا بما هيٰهنا ه، لئلّايدخله الريب عرف ان الاخرة الآن و ما فيها موجودة فى غيب الدنيا و انّه يصحّ ان يقال هذه الابدان هى ابدان الاخرة و هذه السمٰوات هى سمٰوات الاخرة و هذه الارض هى ارض الاخرة و ان كانت تكسر و تُصَفّى و تصاغ فى قالبها الاول و انّ المراد من تبديل الارض غير الارض و السمٰوات محض الكسر و التصفية و الاعادة كما قال تعالى كلما نضجت جلودهم بدّلناهم جلوداً غيرها لا كما توهّمه المصنّف من انّ المعاد هو النفس و الصورة و امّا المادّة فانّها تفنى و تضمحلّ و لاتعود المادّة التى فى الدنيا كما تقدّم بل المعاد يوم القيٰمة من ابدان الحيوانات و من الاوقات و الامكنة و الارض و السمٰوات و الاشجار و النباتات و المعادن هو الموجود منها فى الدّنيا بعين مادّته فى الدنيا الّا ان تركيبه فى الدنيا من هيئات الدنيا لايَصْلح للبقاء فكسر ليُصفّى من اسباب التغيير و صيغَ الصيغة الّتى لاتحتمل الفساد فمن فهم ما ذكرنا صحّ عنده السؤال عن الجنّة و النار الان باين و صحّ منه الجواب بمعنى ما ذكرنا

و امّا السؤال عن مجموع العالم فهو باطل و ليس السؤال عن بعضه كما نحن بصدَدِه كالسؤال عن مجموع العالم.

و قوله«لانه ليس فوقَ فوقِه شيء و لا تحتَ تحتِه شيء» هو صحيح المعنى دون اللفظ لان معنى لفظه ان لفوقِه فوقاً لكنه خالٍ و لتحته تحت الّا انه خالٍ و هو لا يريد هذا المعنى و انّما يريد ان فوقه ليس له فوق و تحته ليس له تحت و اعلم ان مجموع العالم فوقه الظاهرى الجسمى محدّد الجهات و الباطنى التقييدى عقل الكل و الاطلاقى الحقيقة المحمدية صلى الله عليْه و اله و تحته الظاهرى الارض السابعة السفلى و الغيبى ما تحت الثرى ففَوقُه اعلى جزءٍ منه و تحته اسْفل جزء منه و لا بدان يحمل قوله شيء على الممكن لان القديم لاينتفى بهذه العبارة و لايثبت و انما انتفى بنفى الشىء الشىء الممكن سواء كان صفة او موصوفاً اى محلّا ام حالّا.

قال: و قد قلنا عالم الاخرة عالم تامّ بل كلٌّ من الجنّة و النار عالم تام برأسه بل لكل انسانٍ سعيد عالم تام كما اومأنا اليه كيف و لو لم تكن الدنيا و الاخرة عالمين تامّين فليس لله سبحانه عالمانِ و ايضافان الاخرة نشأة باقية لا موت فيها و لا دثور و لا فناء و هى دار قربٍ من الله و الانسان متكلّم فيها مع الله و الوجوه الناظرة ناظرةٌ اليه فيْها و الدنيا بائرَة فانيةٌ مطرودة من جهةِ القدس ورد فى الحديث انَّ الدنيا ملعونة ملعون ما فيهاو اختلاف اللوازم دالّ على اختلاف الملزومات قال تعالى و ننشئكم فيما لاتعلمون.

اقول: يريد من كلامه هذا ان الاخرة عالم تام مسْتقل برأسه لم يكن جزءاً من عالم اخر فلايلزم الخلاء و لا التداخل بل الجنة و النار كل واحدٍ عالم مستقل برأسه و ان كانا معاً من عالم الاخرة لانّهما متناقِضان بل لكل انسانٍ سعيدٍ عالم تام مستقل غير الانسانِ السعيد الآخر لما تقدم فى قوله من كلّ ما لانسانٍ سعيد من الجنان و ما فيها من انواع النّعيم و الحور و الخدم و الحشم و الولدان كل ذلك موجود بوجود الانسان المنسوبة اليه لانها منه كالنيات و الاعتقادات منه بل هى من باب الاعتقادات و النيات و قد تقدّم على قوله هناك ما به كفاية و ذكر هنا

كما ذكر هناك فاما عالم الاخرة فهو عالم مستقل كما مر.

و امّا ان الجنّة وَ النّار متغايرانِ كلّ واحدٍ مستقلّ بنفسه فلاجل كونهما متناقضَيْنِ و الّا فهما من عالم واحدٍ بل ربّما لقائل يقول انهما ليس كل واحدٍ منهُما مستقلّاً لانهما من الفعل كالنور الذى اشرق على وجه الجدار من الشمس و الظلّ الذى ظهر خلف الجدار بالشمس كما لوّحنا اليه فى رَسائِلنا الموضوعة فى بيان القدر و القضاء فى افعال العباد.

و اما انّ كل انسانٍ سعيدٍ فله عالم برأسه تام، فقد تقدّم الكلام فيه و انّ هذا العالم عالم صورى خيالىّ ظلى و ليس هو مٰا يتمتع به المؤمن فى الجنّة و ان كان منه ما يحدث الله بصورة ما اشتهاه المؤمن من تلك الصور ما اشتهاه من الخير.

و امّا انّ كل انسان فله عالم تام اذا كان سعيداً، فليس للتقييد وجه اذ لا فرق بين السعيد و الشقى فى حصول عالم تامٍّ له خيالى و انه يخلق على صورة ما فيه مما تقتضيه الحكمة و العدل له ما تصوره من خير او شرّ فتخصيصه بالسعيد غير سديدٍ.

و قوله «و لم تكن الدنيا و الاخرة عالمَين تامّين فليس لله سبحانه عالمانِ» لاتنهض به حجّة عقليّة و اثبات الشيء لاينفى ما عداه.

و قوله «و ايضا فان الاخرة نشأة باقية لا موت فيها و لا دثور و لا فناء» مصادرة فان منكر الحشر منكر هذا و منكر خصوص حشر الاجساد يثبت ذلك للارواح.

و قوله «و هى دار قربٍ من اللهِ و الانسان متكلم فيها مع الله و الوجوه الناضرة ناظرة اليه» فكونها دار قرب كالاول و كذا باقى كلامه و امّا كلام الانسان مع الله فمن نوع كلامه معه تعالى فى الدنيا فان اراد غير هذا باعتبار الشدة و الضعف فلا بأس و الّا فبٰاطل و كذا نظر الوجوه الناضرة اليه.

و قوله «و الدنيا بائرة فانية مطرودة من جهة القدس، الخ» قياس مع الفارق و حكم بغير دليل لان البائرة الفانية هى ما لاينزل الى الدنيا من اعراضها اللاحقة للمحل و الوقت و الابدان نازلة اليها من الخزائن كما مر فتعود بعينها الى ما منه

بدئت و الملعونة هى حالة النشأة الاولى التى يراد بها نفس النشأة الاولى مما نهى الشارع عنه و كذا ما فيها من الملعون و ليس كل ما فيها ملعوناً فان فيها العبادات و الاعمال الصالحات و الكتب الالهيّة و القوّام بها عليهم السلام بل فيها من لولاه لماخلق الله الجنّة و النار و اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات ليس فى كل شيء فانّ مختلفى اللوازم كلها موجودة و الجنّة و النار مختلفا اللوازم و لم يختلفا فى البقاء فالدنيا و الاخرة و ان اختلفا فى انفسهما لم يختلف ما فيهما كيف و الدنيا مزرعة الاخرة و آية الاخرة و طريق الاخرة لان من فى الدنيا سائرون الى الاخرة فاذا كان ما فيها لايعود فاين البعث المأمور باعتقاده فان لم يعد ما فنى فى الدنيا لم يكن فى الاخرة معاد بل يكون ما فيها بَدْءٌ جديد لا عود.

و امّا الاية«و ننشئكم فيما لاتعلمون» فدالّةٌ على اعادة المخاطبين فى الدنيا اذا اعادهم فى نشأةٍ لايعلمون كيفيتها.

قال: و عن ابن عبّاسٍ ان الدنيا و الاخرة مختلفتان فى جوهر الوجود و لو كانت الاخرة من جوهر الدنيا لم يصحّ ان الدنيا تخرب البتّةَ و تضمحل و لكان القول بالاخرة قولاً بالتناسخ و لكان المعاد عبارة عن عمارة الدنيا بعد خرابها و الاتفاق من جميع الملل على ان الدنيا تضمحلّ و تفنى ثم لاتعمر ابداً.

اقول: ما نقله عن ابن عباس على فرض صحته ليس فيه ما ينافى ما نقوله امّا ان الدنيا و الاخرة فى انفسهما مختلفتان فالقرءان و الاخبار ناطقان به و امّا انّ اختلافهما فى جوهر الوجود فعلى الظاهر ظاهر بل هو المراد من كلام ابن عباس لان المعنى انهما مختلفتان فى التركيب و الاعراض مثل كثافة الاجسام و عدم احكام ما فى الدنيا فى الصنعة و التّأليف لا انّهما مختلفَتانِ بالنسبة الى ما فيهما فى المادة لان ذلك موجب لانكار المعاد المتفق على ان انكاره كفر فى جميع الملل.

و قوله«و لو كانت الاخرة من جوهر الدنيا لم يصح انّ الدنيا تخرب البتّة» يدلّ على ما قلنا لانه لم يقل ما فى الدنيا لانّ الكلام فيه لا فى نفس الدّنيا كما هو

ظاهر كلام ابن عبّاس فانها هى الّتى تضمحلّ لا ما فيها .

و قوله«و لكان القول بالاخرة قولا بالتناسخ» فيه انه لو كانت الاجسام التى فى الاخرة غير الاجسام التى فى الدنيا لكان القول بالاخرة اى بان تعود النفوس الى اجسامٍ غير اجسامها قولاً بالتناسخ المتفق على بطلانه و على كفر القائل به و امّا اذا قلنا بان اجساد الاخرة هى اجساد الدنيا و ان الارواح تعود الى اجسادها التى خرجت منها فى الدنيا فهو قول المسلمين و هو الدين القويم .

و قوله«و لكان المعاد عبارة عن عمارة الدنيا بعد خرابها و الاتّفاق من جميع الملل على ان الدنيا تضمحلّ و تفنى ثم لاتعمر ابداً» يدلّ على انّ المراد بالدّنيا هنا الحالة التى قبل الموت لا اهلها و ما فيها لان هذه الحالة هى المتفق على فنائها و عدم عودها بالنّسبة لا ارض الدنيا و سماؤها فانهما انما يفنيانِ بالنسبة الى سكّانهما لا فى انفسهما فانهما لايفنيان فى انفسهما لانهما الآن فى ملكِ اللهِ فاين يذهبان ايخرجانِ عن ملك اللهِ تعالى الله عن ذلك كيف و روى الصدوق فى اخر الخصال بسنده عن جابر بن يزيد قال سألتُ اباجعفر عليه السلام عن قول الله عز و جل افعَيينا بالخلق الاول بل هم فى لبس من خلق جديد فقال يا جابر تأويل ذلك ان الله عز و جل اذا افنى هذا الخلق و هذا العالم و اسكن اهل الجنّةِ الجنّة و اهل النار النار جدّد الله عز و جل عالما من غير فحولةٍ و لا اناثٍ يعبدونه و يوحّدونه و خلق لهم ارضاً غير هذه الارض تحملهم و سماء غير هذه السّماء تظلّهم لعلّك ترى انّ الله عز و جل انما خلق هذا العالم الواحد و ترى ان الله عز و جل لم يخلق بشراً غيركم بل واللهِ لقد خلق الله تبارك و تعالى الفَ الفِ عالمٍ و الفَ الفِ آدم انت فى اخر تلك العوالم و اولئك الآدميّين ه، فان قلتَ هذا الحديث دالّ على فناءِ الارضِ و ايجاد غيرها لهذا الخلق الجديد بخلاف ما اشرتَ اليه قلتُ قد تقدّم ان الغير يراد منه تغيير الصورة كما تقدّم فى قوله بدّلناهم جلودا غيرها و ارضنا هذه ظاهر و باطن فاذا نفخ فى الصور نفخة النشور ميّز ظاهرها من باطنها فباطنها ارض القيامة و ظاهرها ارض الخلق الجديد على ما افهم و الله سبحانه اعلم لما دلّ الدليل العقلى القطعى عليه من انّ

ما دخل في ملك اللهِ لايخرج عنه و من ان الاشياء تتنقّل في اطوار اكوان الممكنات لانّها مشابهة للانسان و الانسان لاتحصى اطوار تنزّلاته و لا اطوار ترقّياته و قد قال الله تعالى سنريهم اياتنا في الافاقِ و في انفسهم حتّى يتبين لهم انه الحقّ و في ما نسب الى على عليه السلام:

اتحسب انّك جرم صغير

و فيك انطوى العالم الاكبرُ

فهذه الالف الف عالم و الالف الف ادم هل مررتَ عليها الى ان وصلتَ الى هنا ام لا بلى قد مررتَ عليها في تنزّلاتِك من خزائنِك كما قال امير المؤمنين عليه السلام في خطبته اقسم بربّ العرش العظيم لو شئتُ لاخبرتكم بابائكم و آسلافكم اين كانوا و ممّن كانوا و اين هم الآن و ما صاروا اليه فكم من آكلٍ لحم اخيه و شاربٍ برأس آبيه و هو يشتاقه و يرتجيه هيهات اذا كشِف المستور و حصِّل ما في الصدور و علم واردات الضمير و ايم اللهِ لقد كوِّرتم كَوراتٍ و كُرِرتم كرّاتٍ و كم بين كرّة و كرّةٍ من آيةٍ و آياتٍ الخ، ه، و اعلم انى ربّما ذكرتُ الحديث او بعض الالفاظ مستشهداً بها و اعرض عن بيانها و عن وجه الاستشهاد خوفا من التّطويل و كثرة القال و القيل على انّ مَن وُفّق له يفهمه بتوفيق الله سبحانه و من لم يكتب من اهله لايفهمه و اِنْ بَيّنتُه و الله سبحانه ولىّ التوفيق.

قال: و ثانيها ان الاعادة لو كانت حقّة يلزم التناسخ و اجيب في المشهور بان هذا القسم من التناسخ مما جوّزه الشرع و يسمى بالحشر و لم يتأملوا في اَنَّ طبيعة المحال لايصير فردٌ منها ممكنا بتجوّز الشارع و تبديل الاسم و محاليّة التناسخ امر مبرهن عليه.

اقول: الثاني من الاشكالات و الاعتراضات الّتي اوردها القائلون بعدم حشر الاجساد هو انّ الاعادة لو كانت حقّةً يلزم القول بالتناسخ قال المصنف بان المشهور اجابوا عن هذا الاشكال بانّ هذا القسم من التناسخ ممّا جوّزه الشارع

فلايكون ممتنعاً و لا القول به كفراً و الشارع سمّاه حشراً لا تناسخاً و اعترض المصنّف على المشهور بانّهم لم يتأملوا فى معنى جوابهم لان حقيقة التناسخ محال فتكون جميع اَفْرادِهَا محالاً فلايصحّ انْ يكون حشر الاجساد فرداً من تلك الحقيقة الممتنعة ممكناً بمجرّد كون الشارع جوّزه لان الشارع لايجوّز الامر المحال و التناسخ امر مبرهن على محاليّته بجميع افراده اقول و الاقوال الثلاثة كلها باطلة قول المعترض و قول المشهور فى جوابهم و اعتراض المصنف على جواب المشهور **امّا** قول المعترض فباطل بنحو ما ذكرنا قبل هذا من انّ التناسخ انما يلزم لو كانت النفوس انتقلت يوم القيٰمة الى ابدانٍ غير الابدان التى خرجَتْ منها فى الدنيا كما يذهب اليه المصنف و اتباعه فانّه لازم على مذهبه كما بيّنّاه فيما تقدّم مكرّرا و امّا نحن فنقول بانّ الابدان الّتى تنتقل اليها النفوس يوم القيٰمة هى بعينها ابدانها التى خرجت منها فى الدّنيا فلايلزمنا القول بالتناسخ لان التناسخ عند القائلين به هو انه اذا خرجت نفس زيد من بدنه بالموت دخلَتْ فى بدَنِ عمروٍ فلو فرض عندهم انها دخلت فيما خرجت منه لم يسموه تناسخاً و انما يكون حيوٰة ثانية و لا عيب فيه عند الكلّ و امّا قول المشهور فى جوابهم فباٰطل لجعلهم المعاد فرداً من افراد التناسخ و انما صح اعتقاده لان الشارع جوّزه و هذا باطل لانه لو كان من جملة التناسخ لماجوَّزه الشارع وَ لَوْ جوَّزَهُ لَجوّزَ التّناسخ بل و التّماسخ و التراسخ و التفاسخ اذ لا فرق بينها و لكن الشارع منع منه لا لاسمه حتّى يمنع ممّا يسمى تناسخاً و يجوّز ما يسمّى حشراً و انّما منع منه لانّ الشيء شيء بظاهره و باطنه معاً فلو قيل بالتناسخ لكان شيئاً بباطنه دون ظاهره او بالعكس فلايكون الشيء بما هو شيء شيئاً و هذه البِماهيّة هى علّة البقاء فاذا تبعّضتِ البماهيّة بطل البقاء المتّفق عليه من اهل الملَل و امّا قول المصنّف فباطل حيث جعل الممكن محالاً لان التناسخ ليس محالاً عقلِيّاً و انما امتنع من جهة الحكمة فهو فى نفسه ممكن فلو جوّز الشارع فرداً منه لم يكن محالاً و جاز وقوعه على ان المصنف فيما سبق جوّزه و حكم به و ان لم يشعر بذلك لانّه حكم فيما قبل بان النفس فى القيٰمة تكون فى جسدٍ غير جَسدِها فى

الدّنيا لانّ جسد الدنيا قد فنى و اضمحلّ فيلزمه التناسخ فى احدى الدارَيْن و امّا ان محاليّة التناسخ مبرهن عليها فالمحاليّة فى الحكمة لما اشرنا اليه من البماهيّة لانّ البقاء على مقتضى الحكمة لايكون بدون البِماهية اى بقاء الشىء بما هو به شىء و هو خصوص نفسه و بدنه لانهما شىء واحد ممتدّ للاحاطة بالغيب و الشهادة فجمد ما بعد منه عن المبدءِ و هو طرفه الاسفل المسمى بالبدن و بقى الطرف الاعلى على حالة ظهوره من مبدئه و هى الذّوَبان و ذلك هو النفس و اما محالية التناسخ فى الظرف العقلى بان لايكون ممكنا فامر باطل لايقوم عليه برهان عقلى و لا نقلى.

قال: و لبعض الاعلام رسالة فى المعاد اجابَ عن هذا الاشكال بان للنفسِ الناطقة ضربَيْنِ من التعلّق بهذا البدن اوّلهمااوّلىٌّ و هو تعلقها بالروح الحيوانى السارى فى الشرايين و اخرهماثانوىّ بالاعضاء الكثيفة فاذا فسد مزاج الروح و كاد ان يخرج عن صلاحيّة تعلّق النفس اشتدّ التعلّق الثانوى من النفس بالاعضاء و بهذا التعيّن يتعيّن الاجزاء تعيّناً ما ثمّ عند الحشر اذا جمعت و تمّت هيئة البدن ثانياً و حصل الروح البخارى مرّة اخرى عاد تعلّق النفس بها كالمرّة الاولى فذلك التعلق الثانوى يمنع من حدوث نفسٍ اخرى على مزاج الاجزاء فالمُعاد هى النفس الباقية لنيل الجزاء انتهى ما ذكره.

اقول: صاحب الرسالة اجاب عن شبهة التناسخ بان للنفس الناطقة ضربين من التعلّق بهذا البدن الدنيوى اوّلىّ و ثانوى فى الدنيا و فى الاخرة ايضا فالتعلق الاوّلى فى الدنيا انها تعلّقت بالروح الحيوانى و الظاهر من كلامه هذا ان المراد بالحيوانى النفس الحسّيّة الفلكيّة لانها هى الحيَوانيّة و الظاهر من قوله السارى فى الشرايين اى العروق و من قوله بعد و حصل الروح البخارى ان المراد بها النفس النباتيّة و قد قدّمنا ان الناطقة لاتتعلق بالنباتية الّا بواسطة الطبيعية و الهبائية و المثاليّة و الفلكية و انّ النباتية لاتسمّى بالحيوانية الّا مجازاً و لكن لعلّه لمّا كان بصدد تعلّق النفس بالبدن و البدن اعلى مراتبه النفس النباتية ذكرها و لم يذكر الوسائط و على هذا الاحتمال لا عيبَ فى كلامه هذا و التعلق الثانوى الذى فى

الدنيا تعلقها اى الناطقة بالاعضاء الكثيفة و ظاهر كلامه حيث جعل تعلّقها بالاعضاء قسيماً لتعلقها بالروح البخارى انه بدون توسّط تعلقها بالروح البخارى و هو غلط و الّا لزم الطفرَة فى الوجود و يظهر من كلامه ايضا ان تعلّقها بالبخارى قَوِىٌّ و بالاعضاء ضعيف فاذا فسد مزاج الروح و لم يصلح لتعلّق النفس به قوِىَ تعلّقها الثانوى الدنيوى و هذا لايصحّ لانه اذا فسد المزاج البُخارى و لم يصلح لتعلّق النفس به بطل تعلّقها بالاعضاء اصلا اذ لاتتعلّق بالاعضاء الّا بواسطة المزاج البخارى فلايكون للاجزاء بدون البخارى اتّصال بالنفس منهاو الصواب ان يقول ان النفس تعلقت بالبخارى فى الدنيا و بالاعضاء بواسطة البخارى فعند الحشر اذا جمعت و تمّت هيئة البدن ثانيا و حصل الروح البخارى مرّة اخرى كالاولى عاد تعلّق النفس بالبدن لما بينهما من المشاكلة الطبيعية و الرابطة الذاتيّة لا كما توهمه من ان ذلك التّعلق الثانوى يمنع من حدوث نفسٍ اخرى على مزاج الاجزاء لان حصول مانع لحدوث نفسٍ اخرى يدفع التناسخ فان الدافع للتناسخ هو انّ النفس لم تتعلّق ببدنٍ غير بدنها الذى خرجَتْ منه و ليس المانع من تعلّق نفسٍ اخرى شغل البدن بنفسه و الّا لاَتَتْه نفس تتعلّق به لان ذلك لو صحّ جاز التناسخ و انما المانع من ذلك ان النفس لاتتعلق الّا ببدنٍ هى به هى لا غيرها فان نفس زيدٍ انّما كانت نفس زيد لا عمروٍ لارتباطها ببدن زيد لا بدن عمرو كما انّ بدن زيد انما هو بدن زيد لا عمروٍ بارتباطِ نفس زيد به لا نفس عمرو و سرّ ما اشرنا اليه مبرهنٌ عليه فى علم الصناعة المكتومة المسمّى بمرءاة الحكماء لانّهم يرون المعقولات فيه محسوسات و الغائبات مشاهدات على وجهٍ لايصحّ الّا اذا انطبق على الواقع فى نفس الامرو ما ذكره المصنف فى اعتراضه عليه يأتى الكلام عليه و هو هذا.

قال : و هو من سخيفِ القول و اسقط من الجواب الاول لاشتماله على وجوهٍ من الخلل منها ان معنى التعلق الثانوى فى هذا المقام ان يكون بالعرض بمعنى ان يكون هناك تعلّق واحد نسبته الى الارواح بالذات و الى الاعضاء بالتبع.

اقول : ليس هذا الظاهر من كلام صاحب الرسالة لان الظاهر من كلامه ان يكون التعلق اثنين الّا ان التعلق الثانوىّ مترتب على التعلق الاوّلىّ بمعنى ان يكون التعلق الاولى اقوى من الثانوى لقربه من النفس بدليل انه اذا فسد الاولى قوى الثانوى و لو كان الثانوى تبعا للاوّلىّ لكان اذا فسد الاولى فسد الثانوى و لكنه عنده اقوى لقربه و هذا القرب هو معنى كونه مترتبا عليه حتى يكادَ يكون حاجباً لَهُ عن التّعلق به لا ان التعلّق به حاصِلٌ بالتّبع كما ظَنّه المصنف فاذا كانَ لها تعلّقٌ بالبخارى و بالاَعْضاء فاذا فسد البخارى تمحّضَ التّعلق بالاعضاء فقَوِىَ التعلق بالاعضاء و هذا الكلام و ان كان غير مراد و لا جارياً على نمطٍ يفيد الجواب عن اشكال التناسخ لانّ ظاهر مفهومه انّه لو لا التّعلّق الثانوى لاقتضى مزاج الاعضاء تعلّق نفسٍ اخرى يلزم من هذا التعلّق المفروض ثبوت التناسخ و هو ليس جارياً مجرى الجواب الّا ان اعتراض المصنف عليه اسخف منه و اَسْقَط و اى خللٍ فى كون تعلّقها واحد تتعلّق بالذات و بالبخارى و بالعرض بالاعضاء مع انّه اثبت نظيره فى شأن الحق سبحانه مع انه لايجوز هناك و يجوّز كما قال فيما تقدّم و فى غير هذا فى مسألة اتحاد المعقول بالعاقل انه تعالى يعقل المجردات و يدركها و هى صور ادراكيّة فتتّحِدُ به و لاتتّحد الماديات به لان وجوداتها ليست ادراكيّة فقيل عليه انه اذَنْ لايعلمها فاجاب عن هذا الاعتراض المفروض انّه يعلمها بالتبع مع انّه علمه تعالى واحِد احدىّ التعلق بالمعلوم و تعلّقه بالمجردات ذاتىّ بحيث كانت متّحدة به و تعلّقه بالماديات بالتّبع فجوّز هذا مع عدم صحته فى حقّ الواجب تعالى لان نسبة ذاته المقدسة و علمه خصوصا العلم القديم الذى هو ذاته الى جميع الاشياء على السّواء و لم يجوّزه فى تعلّق النفس مع كونه هو الواقع و ليس الردّ على صاحب الرسالة الّا فيما سمعتَ .

قال : و منها ان تعلّق النفس بالبدن ليس بقصد وَ اختيار حتّى اذا استشعرَتْ بفساد مزاج الروح انعطف تعلّقه منه الى الاعضاء .

اقول : يريد ان من الخلل الحاصل فى عبارة صاحب الرسالة ان تعلّق

النفس وقع منها على البدن من دون قصدٍ و اختيار و لو كان باختيارٍ صحّ انها اذا اشعرت بفساد مزاج الروح انعطف تعلّقه من الروح البخارى الى الاعضاء و بحث المصنف راجع الى لفظ عبارة صاحب الرسالة يقول ان كلامه يدلّ على اَنَّ تعلّقها بالبخارى و الاَعْضاء عن شعورٍ و لهذا اذا فسد مزاج البخارى و اشعرَتْ به انْعطَفَ تعلّقها بالاعضاءِ و الامرُ على خلافِ ذلك و انّما تعلّقُها طَبيعىّ و اقول لا فائدة فى البحث و المبحوث عليه فيما نحنُ بصَددِه.

قال: و منها ان هذا القائل لم يتفطّن بانّه اذا فسد البدن لم تبق الاعضاءُ على مزاجها و اعتدالها و تتشبّث النفس بذيل التعلّق بها و مدار الرابطة بين النفسِ و البدن بواسطة جهة الوحدة و الاعتدال و هى انما تكون فى الالطف فالالطف الى ان تنتهى الى الاكثف فالاكثف و لم يتأمل قليلاً فى انه اى مقصودٍ يحصل للنفس من التعلّق بموادٍّ فاسدة المزاج و التعلق الطبيعى و كل فعل طبيعى لا يكون الّا لغايةٍ ذاتيّة طبيعيةٍ.

اقول: اعتراض المصنف على كلام صاحب الرسالة بان ما جعله مقدّمة لجوابه او بياناً له ليس بصحيح لان قوله اذا فسد مزاج الروح و كاد ان يخرج عن صلاحيّة تعلّق النفس اشتدّ التعلق الثانوى من النفسِ بالاعضاءِ يدلّ على انه اذا فسد مزاج الروح قوى التعلّق بالاعضاء و المعلوم انه اذا فسد مزاج الروح بطل تعلقها بالبدن كله لفساد الاعضاء و غيرها لفساد الواسطة اقول و بحث المصنف عليه وارد فى محله.

و قوله «و مدار الرابطة بين النفس، الخ» صحيح كما ذكره من تدرّج التعلق من الالطف الى ما دونه و هكذا الى الكثيف فالاكثف الّا ان عبارته ليست فصيحة لان قوله فى الالطف فالالطف انما تكون هذه العبارة فى الترقى لا فى التنزّل و كذا قوله «فى اى مقصودٍ يحصل للنّفسِ من التعلق، الى اخرِه» فانّه ايضاً صحيح واردٌ على ذلك القائل.

قال: و منها انّ الارواح و الاعضاء البسيطة و المركّبة كلّها فائضة من جهة النّفس حدوثا و بقاءً على التركيب الاشرف فالاشرف فاذا فسد الروح السّارى

فى العضو لم يبق العضو عضواً و ايضا ليست الاعضاء مما يعيّن وجود النفس حتى انها اذا بَطل مزاج البدن و اضمحلّ تركيبه و انقطع تعلّق النفس الهاربة عن البدن لفساده مرّة أُخرى بواسطة اجتماع تلك الاجزاء المبثوثة على التشكل.

اقول: فيضان تلك الارواح و الاعضاء و القوى كلّها بفعل الله عز و جل من جهة النفس فى حدوث تلك الامور من تنزلاتها و بقائها بمددٍ هو فاضل مدد النّفس جارياً على النّظم المتقن الذى لَايكون اكمل منه بتلك الاجزاء فاذا فسد الروح السارى فى اىّ عضوٍ او قوّة ممّا تحت رتبته التى تكون رتبة الروح اقرب الى النفس من رتبته فسد ذلك العضو و القوّة لفساد الواسطة فى حدوثه و بقائه و ايراد هذا ايضا وارد على عبارة ذلك القائل حيث جعل شدّة تعلّق النفس بالعضو تكون اذا فسد الروح البخارى الذى هو الواسطة فى حدوثه و بقائه.

و قوله «و ايضا ليست الاعضاء مما يعيّن، الى اخره» يريد ان القائل اراد بقوله و بهذا التعين تتعيّن الاجزاء تعيّناً ما ان مطلق تألّف الاجزاء و اجتماعها ثانيا ممّا يُعيّن وجود النفس لها اى للاجزاء بحيث يكون مانعا من تعلّقِ نفسٍ اخرى فلايتحقّق التناسخ و ردّه المصنف بان اجتماع الاعضاء لايستلزم عود النفس الى البدن التى هربت منه لفساده و فى كلام المصنف شىء يرد عليه فيه شيئان احدهما ان ظاهر عبارة القائل انّ النفس فى تعلّقها الثانوى الاخروى بسببه تتعين الاجزاء و تتشخص تعيّناً ما تتأهّل به لتعلّق الرّوح بها و ثانيهما لو اريد من عبارته ما اشار اليه المصنف من ان المراد من عبارة القائل ان الاجزاء اذا تألّفت و انتظمت على نظم النشأة الاولى تكون معيّنة لكون النفس توجد لها دون غيرها من الاجزاء المألّفة و ذلك ليس بصحيح لان النفس انما هربَتْ عن البدن لفساده مرة اخرى بفساد الاعضاء بعد فساد الروح و اقول ان اراد القائل بكلامه فى قوله و بهذا التعيّن ما ذكره المصنف فهو صحيح مطابق للواقع لان الاعضاء اذا انتظمت و اجتمعت على النظم المتقن الموافق للنشأة الاولى كانت مقتضيةً لتعيّن النفس و تعلقها بها ثانيا كما تعلّقت به اوّلا عند الولادة الجسمانية الّا انّ القائل لم يقل و بهذا التعين تكون معيّنة بل قال و بهذا التعين تتعين الاجزاء و هو

تعيّن عائد الى نفسها لا انه تعيّن يرجع الى النفس .

قال : و ايضا من الذى جمع الاجزاء التى لا جامع لها الّا صور طبيعيّة او قوّة نفسانيّة تعلّقت بمادة طبيعيّة هى كالاصل ثم تضيف الاجزاء الغذائيّة اليها بل التحقيق ان الحافظ للاجزاء و الجامع لاجزاء الغذاء للشخص انّما يكون نفس الموادّ على حسب درجاتها و مقاماتها السابقة على صيرورتها نفساً كاملةً و بالجملة النفس ابداً تعيّن البدن و اجزاءه لا البدن يعيّن النفس فى شىء من المراتب فما اشدّ سخافة قولِ مَن جعل الموادّ الاخيرة و القشور الكثيفة الخارجة عن جهة الوحدة الاعتداليّة مما يدعو النفس الى التعلق بالبدن بالطبع .

اقول : الجامع للاجزاء بعد تفرّقها هى صور طبيعيّة اذا تفكّكت الاجزاء من الاعراض الحابسة لاجزاء الاجساد فى اماكن التفريق و تخلّصَتْ من الموانع اجتمعت فى قبره مستديرةً و بيان هذا بالعبارة الظاهرة ان الاجساد الثانية اعْنى الّتى خلقت من عناصر هُورقليا هى الباقية و هى التى تعاد يوم القيٰمة و هى هذه الاجساد المحسوسة المرئيّة و هى ليس شىء منها من هذه العناصر و انّما هى لمّا نزلَتْ من الخزائِن الى هذه الدار لحقتها اعراض و كثافات عارضة من هذه العناصر و ليست بجزءٍ من هذا الجسد و ان لحِقَتْه منها كدورة و هذه الاعراض الكدرة الاجنبيّة هى المانعة للاجساد من التشبّه بالمجردات فانّ اجساد اهل العصمة عليهم السلام لمّا طهرت من هذه الاعراض الكثيفة كانت مشابهة للنفوس فيصل احدهم اذا شاء من المشرق الى المغرب فى لحظة و ما بين المشرق و المغرب خطوة مؤمنٍ فاذا مات الرجل من سائر الناس و تفرقت اعضاؤه او اكلته الوحوش او حيتان البحر كان جسده الاصلى متفرِّقاً فى بطون الحيوانات ما دامت اجزاؤه ممازجة للاعراض الاجنبيّة لانّها تحْبسها عن التشبه بالمجردات و الحيوانات تغتذى بتلك الاعراض و لاتغتذى بشىء من الاجساد الاصلية فاذا اضمحلّت جميع الاجزاء العرضيّة و تخلّصَتْ الاصليّة من الاعراض اجتمعتْ فى قبره اى فى الموضع الذى اخذت منه التربة التى مَاثَها الملَك فى نُطفتَىْ ابويه و تكون فيه بعد ما كانت متفرّقةً مستديرةً اى منتظمة على نظم

صورته الطّبيعيّة التى ظهر بها فى الوجود بان تجتمع اجزاء الرّأس مترتبة كما هى فى الانسان و تحتها اجزاء الرقبة و تحتها اجزاء الصدر و تحتها اجزاء البطن و تحتها اجزاء الرجلين و انتظامها على الترتيب الطبيعى لعدم المانع و الحاجب كما ارى الله تعالى نبيّه ابراهيم عليه السلام كيفية اِحْياءِ الموتى و تلك الصور الطبيعيّة الجامعة لتلك الاجزاء المتفرقة هى مجاورة بعضها لبعضٍ فى امكنة مبادى اكوانها و اوقاتها و مشاكلة بعضها لبعضٍ بامتزاجِ طبيعةٍ واحدة فى كلّ متجاوِرَيْنِ بها تتعاطف و يَأتلف بعضها ببعضٍ و هذه الطّبيعة الواحدة الجامعة لكل متجاوريْنِ قوّة نفسانيّة ففى الاجزاء الجماديّة قوّة من نفس الجماد و فى الاجزاء المعدنيّة قوّة من نفس المعدن و فى الاجزاء النباتيّة قوّة من نفس النبات و فى الاجزاء الطّبيعية قوّة من نفس الفلك و فى اجزاء الصور كابعاض الخطوط و المقادير قوة من نفس المثال و فى ذرات الهباء قوة من نفس الهباء و فى قَطْر الطّبيعة قوة منْ نفس الطبيعة النورانية و فى الجواهر النفسانيّة قوة من ذات النفس و فى الرّقائق الرّوحانية قوّة من ذات الروح و فى المعانى العقليّة قوة من ذات العقل فكلّ ممكن له نفس و نفسه هى وجهه من علّته .

و قول المصنّف «او قوّة نفسانيّة تعلّقت بمادة طبيعية» يصحّ فى بعض الاجزاء المجتمعة يريد به قوّة من النفس النّاطقة و هذه تجمع الجواهر النفسانية لا غير لان المراد بالقوّة الجامعة طبيعة المجتمع و هى قوّة وصفيّة بها يتحقّق كونه مثل ثقل الحجر فانّه ينزل به الى جهة السّفل و خفّة النّار تصعَد بها الى جهة العُلوّ و ليس المنزل للحجر و الصاعد بالنار قوّة من النّفس و بَيانُ ما ذكرنا ان اجزاء البدن تجتمع فى القبر بطبيعتها القريبة و ينبت لحمُه بالقوّة النباتيّة حتّى يكون كيوم ماتَ فى الدنيا و كل ذلك قبل اَن تلجه الروح و قبل ان تتّصل به قوّة نفسانية و بعد تمامه ينفخ اسرافيل فى الصور و تلجه النفس و لم يكن فى البدن شىء من قواها قبل ان تلجه .

و قوله «ثم تضيف الاجزاء الغذائية اليها» يعنى ان القوّة النفسانيّة الجامعة تضيف الاجزاء الغذائيّة الى المادة الطبيعية التى تعلّقت بها تلك القوة و التحقيق

ما قدمنا لك .

و قوله «بل التحقيق ان الحافظ للاجزاء و الجامع لاجزاء الغِذَاء للشخص انما يكون نفس الموادّ على حسب درجاتها و مقاماتها السابقة على صيرورتها نفساً كاملة» صحيح الى قوله و مقاماتها و امّا قوله «السابقة على صيرورتها نفساً كاملة» فليس بصحيح و قد قدّمنا انّ الاجزاء العنصريّة لاتكون بنفسها نفسا ناطقة و ان الحركة الجوهريّة هنا باطلة فانها لاتكون بنفس الجوهر من غير صورته و لا بالصورة من غير مددٍ جديدٍ و اذا حَصَل له المَدَدُ و قَبِلَهُ ترقّى بالحركة الجوهريّة فى اعلى مراتب نوعه بنسبة قابليته للْمَدد و الاجزاء العنصريّة لاتكون جواهر ملكوتيّة و امّا اضافة الاجزاء الغذائيّة فمن النفس النباتيّة لا غير فافهم .

و قوله «و بالجملة النفس ابداً تعيّن البدن و اجزاءه لا البدن يعيّن النفس فى شىء من المراتب» ليس بشىء بل قد اشرنا الى بعض الكلمات سابقا تدلّ الفاهم على شىء من احوال النشأة الاولى و بها تعرف النشأة الاخرى كما لوّح سبحانه الى هذا فى قوله و لقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكّرون ، و معنى ما ذكرنا انّ فى الكافى عن ابى عبدالله عليه السلام قال انّ فى الجنّة لشجرة تسمّى المزن فاذا اراد الله ان يخلق مؤمناً اقطر منها قطرة فلاتصيب بقلةً و لا تمرة اكل منها مؤمن او كافر الّا اخرج الله تعالى من صلبه مؤمناً ه، اقول و هذه القطرة هى النطفة و هى النفس الانسانية الناطقة فاذا اكل الرجل البقلة او التمرة التى فى غيبها تلك النطفة من المزن تكوّنت من تلك التمرة نطفة المنى و نطفة المزن فى غيبها فاذا نزلت نطفة المنى فى الرحم و التقت بها نطفة المرأة كان من نطفة الرجل جزء نارى و جزء هوائى و كان من نطفة المرأة جزءانِ مائيّان و وضع الملك بين ما من الرجل و بين ما من المرأة جزءاً من ترابٍ من الموضع الذى يدفن فيه اذا مات اجراه باذن الله فى حيضها الذى يكون به غذاء النطفتين فتكمّلت خمسة اجزاء طبخيّة نارى و هوائى و ترابى و مائيّان هى اربعة اجزاء طبيعيّة فحُمَّتِ المرأة لزيادة الحرارة لاجل تعفين النطفتَيْن فبِكَرِّ الافلاك

بكواكبها و طرح اشعّتها و بحرارة الرحم من الحمّى و من الحرارة الغريزيّة طبخت تلك الاجزاء و تعفّنت و نعمت و تلطّفت فنشأت النفس النباتيّة الموصلة للاجزاء الغذائيّة الى المواد الطبيعيّة العنصريّة هذا و النفس الانسانيّة فى ملابسها الاربعة كما تقدّم فى غيب النطفتين فى النباتيّة فاذا تمت الاربعة الاشهر و تمت خلقة الجسم كانت الولادة الجسمانية و ظهر لباس النفس الرابع اعنى النّفس الحسّيّة الحيوانية الفلكيّة من غيب المواد الجسمانيّة لان تمام آلاتها مقتضٍ لتنزّلها كما ان الجدار اذا بنيتَهُ من الحجارة و الطين الكثيفين كانت كثافته مقتضيةً لظهور اشراق نور الشمس عليه اذ لو كان الجدار لطيفاً كالهواء لماظهر اشراق نور الشمس عليه فاذا تمّت التسعة الاشهر كانت الولادة الدنياوية و ظهرت النفس الانسانية بملابسها لان بلوغ الآلات و قوّة نضجها مقتضٍ لظهور اشراق انوار الملكوت عليها فالنفس متعيّنة بقوابل طبيعتها و البدن ببلوغه نحو ما سمعت مُعَيِّن لتعلّق النفس الانسانيّة به و ظهورها فيه بتوسّط ظهور ملابسها كما عيّن الجدار بواسطة كثافته تعلق نور الشمس به و ظهوره على وجهه و ليس الامر كما توهمه المصنّف و لا على نحو ما اراده ذلك القائل.

و قول المصنّف «فما اشدّ سخافةَ قولِ منْ جَعلَ المواد الاخيرة و القشور الكثيفة الخارجة عن جهة الاعتِداليّة مما يدعو النفس الى التعلق بالبدن بالطبع».

اقول عليه و كذا سخافة قول مَن انكر ذلك التعلق و هو يرى انّ الداعى الى تعلّق نور الشمس بالجدار هو كثافته و لو كان لطيفاً كالهواء لَماتعلّق به الاشراق و السّر فى تعلّقها بالطبع هو انّها جوهر مقداريّ يدرك ما فى صقعه من الملكوت بنفسه فاذا اراد ادراك ما هو خارج عن صقعه منحطّ عن الملكوت الذى هو مقامه لايجده الّا فى الاجسام لانها هى الجامعة للذوات ذوات الحدود و المقادير التى هى على هيئة مقاديرها فجذبتها نسبة المشاكلة بواسطة الملابس الاربعة الطبيعة النورانية و الهبائية الجوهريّة و الصور المثاليّة الشبَحيّة و الحسيّة الحيوانية الفلكيّة فكما لم تكن الشمس داعية للجدار على قبوله اشراقها وَ تعيّنه لها بل الجدار هو الداعى بكثافته لقبول اشراقها و المعيّن له

كذلك لم تكن النفس داعيةً الى تأليفِ كثيفٍ لتتعلق به بل لمّا تألّف الكثيف على هيئة و استعدادٍ بطبيعته التى خلق عليها كانت تلك الهيئة و الاستعداد الطبيعيّانِ مقتضيَيْن لتعين النفس له و تعلّقها به فافهم و تدبّر لتظهر لك سخافة القول فى جانب مَن تكون.

قال و هذا القائل و امثاله من فضلاء الاعصار لفى غفلةٍ عريضةٍ عن احوال النفس و مقاماتها و درجاتها و كيفيّة انبعاث البدن عنها فى العالمَيْنِ و الفرق بين الانبعاثينِ و مَن احكم هذه المتقدّمة و علم تقدّم النفس على البدن يعلم ان هذا القائل و امثاله عن تحقيق علم المعاد بُعَداءُ بمراحل و لعلّ هذا القائل توهم ان البدن عند الموت بمنزلةِ خرابةٍ عاش فيها رجل ايّاماً كانت معمورة فهاجر عنها مدّة ثم اتفق له الرجوع اليها فاشتدّ اشتياقه اليها لتذكّر احواله السابقة و لذّاتها الماضية فيها فجعل يعتكف فيها ابدا مقصوراً عليها عن البلاد المعمورة و المساكن البهجة المتنزّهة و من ذاق المشرب الحكمى يعلم انّ هذه الهوسات و الخرافات لايمكن فى الامور الطبيعية.

اقول: كيفيّة انبعاث البدن عنها مثل كيفيّة انبعاث العود الاخضر عن حبّة الحنطة و ظهورها من البدن كظهور حبّة الحنطة من العود الاخضر فى السنبلة فان العود الاخضر و ان كان اصله الحبّة الّا انّه قشرها و طبيعة الحبّة و حقيقتها كامنة فى غيب العود الى ان تكمل آلات الحبّة فاذا كملت الآلات و تمّ الاستعداد ظهر ما كان منها بالقوّة بالفعل و ليس انّ العود تتكون منه الحبّة او من لطيف العود بالحركة الجوهريّة و انّما تتكون الحبّة من طبيعة الحبّة الاصلية التى كانت سارية فى العَوْد فالعود لَيْسَت حقيقته من نفس الحبّة فكما انّ نور الشمس الواقع على الجدار ليس من جرم الشمس و انما هو ظهورها الذى هو صفة فعليّة كذلك العود الاخضر ليس نفس الحبّة و انّما هو قشر الحبّة و ظاهرها و حامل طبيعتها و انبِعَاث البدن من النفس كانبعاث العود الاخْضر من الحبّة و ظهور النفس من البدن بعد كمونِها فيه كظهور الحبّة بعد كمونها من العود.

و قوله«فى العالمَينِ و الفرق بين الانبعاثَيْنِ» المراد بالعالمين عالم الدنيا و

عالم الاخرة و الفرق بين انبعاث البدَن عن النفس فى الدنيا و انبعاثه عنها فى الاخرة اماعندنا فلا فرق بين البدءِ و العَود كما قال تعالى كما بدء كم تعودون، و امّاعنده فلانّه يذهب كما تقدّم انّها اى النفس فى اوّل نشأتها جوهر جسمانى ثم يتدرّج شيئا فشيئا فى الاشتداد و هذا و امثاله من كلماته انّها فى النشأة الاولى منبعثة عن البدن و فى النشأة الاخرى بالعكس و الحقّ ما قلنا بتساوى الانبعاث فى العالمين لقوله تعالى و لقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون فحيث حثّهم على الاستدلال على النشأة الاخرى بالنشأة الاولى و لقوله تعالى كما بَدأكم تعودون و ايضا مَنْ نظر بدليل الحكمة عرف انّ الحال فى النّشأتين واحدةٌ.

و قوله «يعلم ان هذا القائل و امثاله عن تحقيق علم المعاد بُعَدَاءُ بمراحل» صحيح فى الجملة اذا اَرادَ به هذا النّمط الذى ذكره الّا انه ايضا فى اكثر اموره كذلك و الاصل فى هذا ان الباحث عن هذه الدّقائق اذا كان جاريا فى تحقيقه على طريقة صاحب الشريعة صلى الله على محمد و اله لايكاد يخرج عن سمت الطريق و ان اتّبع الآراء فلايكاد يصيب شيئاً من الحق انظر الى هذا الرجل اعنى المصنف الفيْلسوف المتوغّل المحقّق فانّه لمّا كان استناد انظاره الى رأيه و الى ما يستحسنه من كلام الحكماء و الصوفيّة و لم يسلك فى هذه المسالك الوعرة المظلمة بمصباح هداة الخلق الى الحق صلى الله عليهم اجمعين قلّ ما يصيب الطريق الحقّ.

و قوله فى تمثيله البدن بعد الموت او يوم القيٰمة بخرابة عاش فيها رجل ايّاما كانت معمورة كما كانت الابدان فى الدنيا معمورة فهاجرت النفس عنها مدة الدنيا ثم اتّفق لها يوم البعث الرجوع الى البدن الخراب فاشتد اشتياقها اليه لتذكّر عمارته و لذّاتها الماضية فيه فجعلت تعتكف فى البدن الخراب اَبداً، يعنى مدّة بقائها فى الاخرة فحبست ذاتها عليه و تركت البدن النورانى الاخروى الذى لم يكن من نوع البدن الفانى ليس بصحيح لان البدن الدنيوى لم يكسره صانعه عز و جل الّا ليصوغه الصيغة الّتى لاتحتمل الفساد كما قال ارسطوطاليس للرجل الدهرى فانها مارجعت الى خرابٍ و انما رجعت الى منزلٍ معمور قد

احكم عمارته صانعه العليم الحكيم القاهر القادر لانها انما فارقته لخرابه فى الدنيا بسبب ما فيه من الاعراض الضعيفة و الاغيار الكثيفة فلمّا صفّاه و خلّصه منها صاغه لها على اكمل وجهٍ تشتهيه صيغةً محكمة تصلح للبقاء لانها لاتحتمل الفساد لان هذا البدن ليس من نوع الدنيا و انما هو من الاخرة فانزل فى الدنيا دار التكليف ليأخذ منها متاعا لذلك السّفر الطويل فخرج منها كما دخل فيها و ليس فيما سمعت هوسات و لا خرافات و انما هى امور طبيعية حقيّة.

قال: و ثالثها انه يلزم اعادة المعدوم و قد علمتَ انه غير لازم و أُجيب فى المشهور بانّ المادة باقية و الاعضاء الاصليّة باقيةٌ و هذا فاسد لان المادة مبهمةٌ غاية الابهام و حقيقة كل شىء و تعيّنه بصورته لا بمادته كما مرّ.

اقول: الاشكال الثالث من الاشكالات التى اوردها منكروا حشر الاجساد هو انهم قالوا ان الاجساد من العناصر الاربعة و هى تبطل و تكون عدماً و لو قيل باعادتها لزم اعادة المعدوم و هو محال لان من عدمت هويّته لايصح الحكم عليه و الّا لم يكن معدوماً و ايضا لو صح اعادة المعدوم صح اعادة مثله و لو اعيد معه مثله لزم عدم التمييز بينهما و هو محال و ايضا لو صح اعادة المعدوم بعينه صحّ اعادة الوقت الذى كان فيه فى الابتداء لانه من مشخّصاته و يكون وقت اعادته وقت ابتدائه و اجاب مجوزوا اعادة المعدوم عن الاوّل بان قولكم لايصح الحكم عليه متناقض لان قولكم لايصح الحكم عليه ان كان غير صادق كان نقيضه و هو المعدوم يصح الحكم عليه صادقا فيثبت المطلوب و ان كان صادقا لزم صحة الحكم عليه لان قولكم لايصح الحكم عليه حكم عليه بانه لايصح الحكم عليه و عن الثانى بانا لانسلّم انه لو صح اعادته بعينه لصحّ اعادته مع مثله و انما يصدق ذلك لو امكن ان يكون له مثل مساوٍ من كل جهة و لكنه محال و لو سلمنا فلزوم عدم التمييز لم كان محالا بل لو كان بالنسبة الى عقولنا و اذهاننا لم يكن محالاً فى نفس الامر اذ لا دليل على امتناعه و عن الثالث لانسلم لزوم اعادة وقت الابتداء للاكتفاء فى التعيّن بوقت الاعادة كما لو كسرتَ خاتمك ثم صغته كالاول فانّك تكتفى بالوقت الثانى فى التشخّصِ و بالصورة الثانية مع فناء

الاولى على ان الوقتَ لو اعيد لكان فى وقت فيكون للزمان زَمانٌ.

و قوله«و اجيب فى المشهور، الخ» يعنى ان قول المشهور ليس بصحيح لقوله و اجيب لان البناء هنا للمفعول للتحقير اجابوا بانّ المادة باقية و الاعضاء باجزائها باقية فلم تكن معدومة لانّ الاعادة صدقها على موجود المادة اولى فلانحتاج الى الجواب عن لزوم اعادة المعدوم قال المصنف و هذا يعنى جواب المشهور فاسد لان المادة مبهمة غاية الابهام فلايتحقق بها من خصوص نفسها تعيّن و انّما التّعيّن للشىء و حقيقته بصورته لا بمادته كما مرّ اقول: ليس فى كلامه ردّ لاعتراض المنكرين و انّما هو ردّ لجواب المشهور و بقى الاشكال على حاله لانه اذا ردّ جواب الاشكال قرّر الاشكال لكنه لمّا اتى بصورته و انّها معادة دار كلامه بين امرين احدهما احتمال ارادة اعادة نفس الصورة الاولى فى الدنيا و انّها معدومة فيكون معارضاً للمنكرين بغير دليل اوْ انّها لم تعدم فيكون معارضا للمنكرين بعين ما عارض به المشهور للمنكرين و معارضا للمشهور بان المعاد انما هو الصورة لانها هى المشخّصة المعيّنة لا المادة المبهمة و ثانيهما احتمال ارادة معارضة المشهور و لم يتعرّض لمعارضة المنكرين اصلاً و انت خبير بانّه ذكر سابقاً ان المُعادَ من الانسان هو صورته اى ماهيّته التى بها هو لا بمادته بمعنى انّ زيداً هو نفسه الناطقة مع ما انْضَمّ اليها من ايّ مادة كانت حتّى لو اخذت مادة الحمار و صوّر منها صورة زيد فهى المعاد يعنى المادة الّتى تصوّر فيها صورة زيد يوم القيٰمة فتكون حقيقة العَود انما هو لنفسه و صورته و امّا مادّته الدنياويّة فانها قد فنِيَتْ و اضمحلت و شبهة هؤلاء اَنَّ زيداً لوْ اكله عمروٌ و اغتذَى به حتى كان ما اكله من لحم زيدٍ جزءاً منه و حكمنا باعادة المادة الدنْيويّة لماامكن اعادة زيد و عمروٍ معاً لانه اذا اعيد زيد نقص عمروٌ و اذا أُعيدَ عمرو نقص زيدٌ و قد دلّ الدليل على اعادتهما معاً فيجب ان يكون المُعاد غير المادّة وَ هُو الصورة و النفس لانّ النفس باقية لاتفنى و الصورة تحفظها النفس فى خيالها و هذه الشّبهة عجزوا عن حَلِّها لانّهم انّما يردّون امرهم الى اللهِ و الى رسوله و الى اهل بيت رسوله صلى الله عليه و عليهم بالقول و اللفظ بأَلْسنتِهم ما

ليس فى قلوبهم و انّما فى قلوبهم اعتمادهم على افهامهم فلذا كان منهم ما سمعتَ و مثله لانهم انما اخذوا هذه العلوم من العامّة و تتبّع كتبهم الاصوليّة من الكلام و الحكمة و تأمّل فيها يظهر لك صدق قولى و فكّ الشبهة هو انّ اجزاء بدن زيد الاصليّة التى تتعلق بها نفسه فى الدنيا و الاخرة ليست من هذه الدنيا و انما هى من عناصر هُورقليا اهبطها الله عز و جل بحكمته الى هذه الدنيا التى هى دار التكليف فلحقتها من هذه الدار اعْراض غريبة اجنبيّة فاذا اكله عمرو اغتذى عمروٌ بالغريبة الاجنبيّة و امّا الاصليّة فلايغتذى بشىء منها و لايستحيل منها غذاءً بوجه من الوجوه لانّها ليست منْ هذا العَالم فلو اكلها الف حيوان و حرقَتْ مع ما تعلّق بها من الاعراض الغريبة فى الدنيا بجميع النيران ماذهب منها قدر ذرّة و هى التى خلق منها اوّل مرّة و هىَ الطينة التى تبقى فى قبره مستديرة و اضرب لك مثلها لو انّك اخذتَ مثقالاً من الذهب و مزجته بمثقال من النحاس حتى كانا سبيكة ثم وضعتها فى النار ما شاء الله احترقت كل الاجزاء النحاسيّة و لم ينقص مثقال الذهب قدر ذرّة و كذا لو بردتَ السّبيكة بالمبرد حتى جعلتها سحالة و القيت السحالة فى الارض و بقيت فى الارض مائة سنةٍ ثم صفّيت التّراب لم تجد من النحاس شيئا و وجدت اجزاء الذهب تامّة لم تنقص شيئا فكذلك طينة زيد الاصلية فانها اذا اكله الحيوان فانما يغتذى بالاعراض الدنياويّة التى نسمّيها بالجسد الاوّل لانه من هذه الدنيا و مثال ما يريد المصنّف من انّ البدن بَدن زيدٍ الدنيوى اذا مات فنى و اضمحل و يوم القيٰمة انّما زيد المعاد نفسه بصورته فى الدنيا و مادّته نورانيّة من الاخرة لا مادته الدنيويّة مثل ما اِذَا عملتَ صورة فرسٍ من النحاسِ ثم كسرتها ثم عملتَ تلك الفرس على تلك الصورة بعينها من الذهب فان المصنف يقول هذه الثانية هى الاولى بعينها و ان اختلفت مادّتها و المستفاد من فحوى كلام جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام ان الثانية ليست هى الاولى و لو انك عملتها من النحاس الذى هو مادّتها فى الحالة كانت الثانية هى الاولى فى ذاتها و يصدق عليها من جهة الصورة انها غير الاولى لان الصورة بعينها ذهبت و اتيتَ بصورة مثلها كما قال تعالى كلما

نضجت جلودهم بدّلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب ، و المصنف يقول هذه الصورة الثانية هى بعينها الاولى حفظتها القوّة الخياليّة الدائمة الباقية فاختر لنَفْسِك ما يحلو .

و قوله «لانّ المادة مبهمة غاية الابهام و حقيقة كل شىء و تعيّنه بصورته لا بمادّته» فيه انّ المادة لو كانت بدون الصورة كانت مبهمة بل كانت مجرّدة لانّها ماتنزل الى عالم الاجسام الّا اذا اقترنت بها الصورة و لكن ليست الّا انفعال المادة بطبيعتها عند تعلق الفعْل بها لانّها هى قابليّة المادّة للصنع و تعيّنها فالصورة فى الحقيقة صفة للمادة و هيئة قبولها و حكاية مقتضى طبيعتها فالشىء له حقيقتان حقيقة من ربّه اى اثر فعل ربّه و هى المسماة بالوجود و بالفؤاد و بالنفس التى من عرفها فقد عرف ربّه و بالمادّة و بالنور اى نور الله الذى ينظر به المؤمن المتوسّم اى المتفرِّسُ كما دلّ عليه خبر الصادق عليه السلام المتقدّم الذى هو ان الله خلق المؤمنين من نوره و صبغهم فى رحمته و هذه الحقيقة هى المخلوقة اوّلاً و بالذاتِ و حقيقة مِنْ نفسه و هى المسمّاة بالماهيّة و هذه لايعرف بها ربّه لانها انيّته و بالصورة و بصبغ الرحمة فى كون المؤمن و بصبغ الغضب فى كون الكافر و هى مخلوقة ثانيا و بالعرض و المادة الموجودة فى الانسان كزيد حصّة من النوع الانسانى و هى مركّبة من مادّة و صورة نوعيين كحصّة من الخشب تكون سريراً بالصورة الشخصيّة كما تكون تلك الحصّة زيداً بالصورة الشخصيّة فالحقيقة الثانية خلقت من نفس الحقيقة الاولى كما تفهم مِنْ خَلَقَهُ فانخلقَ ان كنتَ تفهم فاذا كانت مخلوقة من نفس المادّة كما ذكرناه سابقاً كانت الصورة الّتى يحشر فيها زيدٌ لاتخلو امّا ان تكون هى صورته التى هو بها هو فى الدّنيا فيجب ان تكون مخلوقة من مادّته الَّتى فى الدنيا فلاتحشر فى غيرها لان الصورة صفتها و انفعالها و الصفة لاتكون صفة لغير موصوفها و الّا لم تكن صفةً له و امّا ان تكون هى غيرها فان كانت مِنْ قالَبها فهى مخلوقة من نفس المادة الّتى خلِقَتْ منها الأُولَى فهى غير الاولى و لكن لاتكون فى غير قالَبِها و لاتحشر فى غير مادّتها كما هو الواقع الكائن لانّ قالَبَها هو المادة

الّتى خلقت الصورة من نفسِها و ان كانت من غير قالَبِها لم تكن صورةَ زَيْدٍ و قد تقدّم ان المادة بصورتها التى خلقت منها هى المقتضية لتعلّق النفس بها لا العكس فكون المادة مبهمة غاية الابهام لا معنى له الّا اذا اريد بالمادّة الهيولى اى المادة الجنسية او النوعيّة لان الاصطلاح جرى على تسمية الاصل الصالح لتعلق جميع الصور به هيولى و على ما تعلّقت به الصورة مادة لعدم صلوحها حينئذٍ لغير صورتها فلو اراد به الهيولى فهى مبهمة حتّى تتعلق بها الصّورة فتتعين و لكن ليس مما نحن بصدده و فيما نحن بصدده يراد بالمادّة ما تعلّقت به الصورة و فى هذه الحال لا تصلح فان قال انها بعد الموت تخلع الصورة حين كانت تراباً فتكون مبهمة قلنا اذا خلعت صورتها الظاهرة لَبِسَتْ صورتها الطبيعيّة التى اشار اليها الصادق عليه السلام بقوله تبقى طينته التى خلق منها فى قبره مستديرةً و قد بيّنّا فى ما سبق معنى استدارتها فاشرب صافيا و دع عنك العيون الكدرة التى يُفْرِغ بعضها فى بعض.

قال: و رابعها ان الاعادة لا لغَرَضٍ عبثٌ لايليق بالحكيم و الغرض ان كان عائدا اليه كان نقصاً له فيجبُ تنزيهه عن ذلك و ان كان عائدا الى العباد فهو ان كان ايلاماً فهو غير لائق به و ان كان ايصال لذّة فاللّذات سيّما الحسّيّات انما هى دفع الآمٍ كما بَيّنه الحكماء و الاطبّاء فى كتبهم فيلزم ان يُؤلِمَهُ اوّلاً حتى يوصلَ اليه لذةً حسّيّةً فهل يليق هذا بالحكيم مثل من يقطع عضواً ثم يضع عليه المراهم ليلتذّ و قوم اجابوا عن هذا بانّ الله لا يُسئل عمّا يفعل و ليس لاحدٍ اَنْ يَعْترض على مالكٍ فيما يفعل فى ملكه.

اقول: هذا الاعتراض الرابع لمنكرى حشر الاجساد و اجاب قوم بان الله لايُسئل عما يفعل و يرد على الاعتراض ما هو جوابٌ كافٍ و ان كان يحصل غيره و هو انّا نقول بموجب انّ الاعادة لا لغرضٍ عبث لايليق بالحكيم و ان الغرضَ ان كان عائدا اليه كان نقصاً يَلزم منه احتياج الغنى عز و جل و يجب تنزيهه عن ذلك و لكنّا نقول الاعادة لغرضٍ يعود الى العباد و ليس الغرض محض ايلامٍ خاصّة لان ذلك لايليق بالغنى الحكيم الرؤف الرحيم بل الغرض امّا

لذّة عظیمة جلیلة یلزم منها ایلام قلیل حقیر بالنسبة الی تلك اللّذّة فان نفوس العقلاء تتحمّل تلك الالام المنقطعة لطلب اللّذة الدّائمة اذا کانت متوقّفةً علی تلك الالام و الحکماء و العلماء و الانبیاء علیهم السلام یأمرون بها کالحجامة و الفصد و اسقاء الدّواء المرّ لطلب العافیة و کالکی بالنار فی المواضع الّتی تتوقّف السلامة علیه مثل من نکحه الفار المخصوص و هو ما نقل المؤرّخون ان فی بعض الجزائر نوعاً من الفار اذا کان وقت هیجانه للنکاح و رأی انساناً ضربه بقضیبه فی ایّ موضعٍ کان من جَسده فان بادرَ ذلك الانسان الی موضع الضربة و کواه بالنار سلم و الّا بقی یظهر من ذلك الموضع کل یوم فارٌ یتولّد من لحمه حتی یفنی جمیع لحمه و یموت لا علاج له الا بالکی فی الابتداء فهذا یأمره بالکی العاقل و العالم و الجاهل و الحکیم و تلتذّ نفسه بالم الکی المنقطع طلبا للسلامة و کقطع العضو لمن لدغته بنت طبق و هی حیّة صفراء قصیرة نقلوا ان السُّلَحفاة لها فرجانِ و لذکرِها ذَکَرانِ و انها تبیض مائة بیضةٍ تنشق منها تسع و تسعون بیضةً عن سلاحِفَ کامّها و بیضة منها تنشقّ عن حیّة صفراء قصیرة و من طبعها انها تغیب فی الارض فی کل اسبوع ستّةَ ایّام و تخرج علی وجه الارض فی الیوم السابع فمن لدغته لا علاج له عن الموت الّا آن یبادر و یقطع العضو الذی لدَغتْه فیه و الّا هلك فهو یبادر الی قطع یده مثلا و یطلبه و یلتذّ بالم القطع طلباً للحیوٰة و آلام التکلیف و الموت و البعث و اهوال یوم القیٰمة من هذا القبیل اکثرها و اما ان تکون تلك الالام کفّارة لذنوب المکلّف الموجبة لدخول النّار فی العذاب الدائم لانه لازم من لوازم الذنوب و امّا لرفع درجة المتألم فان عند الله درجات من النعیم یوم القیٰمة لاتنال الّا بالمکاره وَ ان لم تکن عن ذنوب و انّما تکون لشدّة التخلیص و تطهیر الطاهر زیادة لبیاضه و نضارته و کل هذا لاحق بالاوّل و امّا بمقتضی العدلِ فانه تعالی خلقهم للسعادة التی هی مقتضی الفضل اذا سلك طریق السعادة و آتیها من بابها و هو ما امر به الشارع علیه السلام و دلّ علیه و من لم یسلك الطریق کما هُدِیَ الیه وقع فی المهلکة التی هی مقتضی العدل و لم یخلقهم لذلك اوّلاً و بالذات و انما خلقهم کما خلقهم

للسعادة اوّلا و بالذات و انما خلقهم للشقاوة ثانيا و بالعرض و مثال الحالين مثال رجل اعمى اخذ بيده لهدايته رجل مبصر و الاعمى يعلم على جهة القطع ان المبصر صادق امين ناصح لايغش و لايجهل و لايغفل كل ذلك علمه الاعمى على جهة القطع و اليقين بتفهيم المبصر و تعليمه فاخذ بيد الاعمى يسير به فى الطريق فمرّا على بئر عميقٍ فى الطريق و كانًا بمرءىً من قومٍ عند البئر فلما قربا من البئر جذبه المبصر عن البئر و قال امَامك بئر عميق مَن وقع فيه هلك فمِل معى لئلّاتقع فى البئر فتهلك فلمّا احسّ الاعمى بالحاضرين عند البئر و انهم سمعوا كلامَ المبصر له اَنِفَتْ نفسه ان يكون تابعاً لغيره فاخذ يده من يد المبصر فوقع فى البئر فهلك فاَىُّ تقصيرٍ من المبصر و اىّ عذرٍ للاعمى ليقال انّه كان سبباً لانفة نفس الاعمى لان الاعمى طلب من المبصر الناصح الامين العالم بمنافع الاعمى و مَضارّه و قد تيقن الاعمى بذلك كله فلذلك طلب من المبصر ان يدلّه على اهله و يوصله اليهم لينقلب الى اهله مسروراً كما اوصل شخصاً اخر الى اهله مسروراً فاعتبروا يا اولى الابصار.

و قولهم «فاللذات سيّما الحسّيّات انما هى دفع آلامٍ» غلط منهم فان العلماء و الاطبّاء انّما نبّهوا على لذات الدنيا انّها دفع الآم و لانها منقطعة مع انّ فيه كلاماً فان الالام المشار اليها بانّ لذّات الدُّنيا دفع لها لم تحصل للانسان الّا لفقد اللذات لانّها سابقة فاذا فقد اللّذة التى انما خلق عليها و بها تألّم فتجدّد العطيّة الذاهبة باعادتها فيندفع الالم فاللّذّة سابقة و الالم طارٍ لفقدانها و انما لم تجعل اللّذات فى الدنيا قارةً لانها اى الدنيا ليست دار قرار و لو قرّت لذّاتها لرَكَنتِ النفوس اليها فاعانهم على ما فيه نجاتهم و ايصالهم الى اللذّات التى لاتحيط الاوهام بجلالتها و شرفها بكون لذّات الدنيا غير باقية لاهلها و ليست هى دفعاً لالامٍ سابقة عليها.

و قولهم «فهل يليق هذا بالحكيم مثل من يقطع عضواً ثم يضع عليه المراهم ليلتذّ» ليس بصحيح لان تمثيلهم غير مطابق و انما المثال المطابق كما مثّلنا ان بنت طَبَقٍ اذا لدغَتْه فى ذلك العضو فان الحكيم الماهر الطالب لسلامة الملدوغ

يليق به اَن يقطع العضو ثم يضع عليه المراهم ليلتذّ بالسلامة و يرد على جواب القوم المجيبين بانه تعالى لايسئل عما يفعل و لكنه انما لايسئل عما يفعل لانه تعالى عليم لايجهل و حكيم لايلهو و ذاكر لايسهو و نحن لانسئله عن فعله و لكنه اجرى حكمته فى جميع افعاله انه يبيّن لهم حكم الصنع و اتْقانِه ليعرفوه باثار صنعه المحكم المتقن فنحنُ لانسئله لم فعلتَ كذا و لكن بعضنا يسئل بعضاً عن سرّ مصنوعاته الّتى تعرّف لنا بها و نسأله ان يفتح لنا باب الفهم و يفجّر لنا ينبوع الحكمة و العلم كما سئل نبينا محمد صلى الله عليه و اله ربّه فقال اللّهم اَرِنى الاشياء كما هى و قال ربّ زدنى علما و قال (ص) اللهم زدنى فيك تحيّراً و كما سئل ابراهيم الخليل على محمد و اله و عليه الصلوٰة و السلام ربّه فقال ربّ ارنى كيف تحيى الموتى و لنا بهم عليهم السلام اسوة و ليس تفهّمنا لما اراد منا فهمه من اياته و اسرار صنائعه اعتراضاً عليه فجوابهم ليس فى محله و لكن الواجب على مَن جهل اَن يسئل و لايستنكف مِن السؤال مَن يطلب العلم و هو يسمع قول الله تعالى و ماوتيتم من العلم الّا قليلا و قال تعالى فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون .

قال : و تحقيق الجواب على وجه الحَلِّ انه قد ثبت فى مباحث الغايات انّ لكلّ فعلٍ و حركةٍ غاية ذاتيّةٌ و ان لكلّ عملٍ جزاءً لازِماً و لكلّ امْرِءٍ ما نوى جزاء بما كانوا يكسبون و اللهُ الدنيا و الاخرة واحد لا شريك له و لن تجد لسنّة الله تبديلاً و ليس فعله الخاص الّا الرحمة و العناية و ايصال كلِّ حقٍّ الى مستحقّه و انما المثوبات و العقوبات نتائج و ثمرات لفعل الحسنات و السيّئات و لذات الاخرة سواء كانت عقلية او حسّيّة ليست كلذّات الدنيا اموراً باطلةً كسرابٍ بقيعةٍ يحسبه الظّمئان ماءً بل لذّاتٌ حقيقيّة واصلة الى جوهر النفس كما علمتَ .

اقول : قوله على وجه الحَلِّ يعنى حلّ الاشكال و هو كما قال عند القائلين بقوله من انه تعالى فاعل بالعِنَاية و هو الّذى يتبع فعلُه علمَهُ بوجه الخير فيه لا نفس الامر و يكون علمه بوجهِ الخير كافياً لصدوره عنه من غير قصدٍ زائدٍ على العلم او انه فاعل بالرضى و هو الذى يكون علمه بذاته الذى هو عين ذاته سبباً

لوجود الاشياء و نفس معلوميّة الاشياء له نفس وجودها عنه بلا اختلافٍ و اضافة عالميّته بالاشياء هى بعينه اضافة فاعليّته لها بِلا تفاوت مبدءٍ و معادٍ ه، فالعناية على تفسيرهم يكون فعله تابعاً لعلمه بوجه الخير فى الفعل و ان كان لا خير فيه فى نفس الامر و ذلك العلم كافٍ فى صدور الفعلِ من غير قصد زائد على العلم و يكون الفعل بالطّبيعة او بالقسرِ و الايجاب من غير اختيارٍ لان الفعل اذا كان تابعاً للعلم بوجه الخير فى الفعل لا نفس الامر قد يكون لمصلحة الفاعل و ان كان فيه فساد المفعول او بالعكس لعدم اشتراط الخير فى نفس الامر و بالايجاب من غير اختيار لعدم القصد الزائد على العلم و الفعل بالرضى ما يكون علم الفاعل بذاته الذى هو عين ذاته سبباً لوجود مفعوله و يلزم على هذا انّ العلم سبب تامّ لوجود الاشياء و احاطته بها على السّواء فلايكون معلوم ليس بموجود فالّذى اثبته المصنّف فى مباحث الغايات مبنى على كون الفاعل فاعلاً بالعناية او بالرضى و انّ الاشياء تجرى الى غاياتها بمقتضى ذواتها و كذلك الحركات و الافعال لا اَنّ لها مُغَايياً يوصل كل منها الى غايته و انه جعل لكلّ شيء حدّاً محدوداً و امداً ممدوداً و اللازم مما ذكره المصنّف انه تعالى لم يحشر الخلق للجزاء و انّما الاشياء تسير الى ما اقتضته ذواتها من الغايات و ليس ذلك بصنعِ صانع و لا بتقديرِ مقدّر و حينئذٍ يكون جوابه مقرّراً لنوع الاشكال لا انّه رادّ له اذ معنى كلام المعترض ان اعادة الاجساد عبث لعدم الفائدة و كلام المصنّف معناه انّ للاشياء غايات ذاتيّة فكل شيء يطلب غايته فيكون جوابه و ان كان وقع شيء ينافى الحكمة من الفاعل الّا انّ الاشياء تسير بطبائعها الى غاياتها من الثواب و العقاب و الطبيعة لاتغلط فاذا سلّم المعترض سير الاشياء بطبائعها الى غاياتها لايلزم ان يكون ذلك بفعل فاعلٍ و لا ان ذلك اعادة لانّها اذا ذهبت لو كانت سائرة بطبائِعها لم ترجع الى عودٍ لان رجوعها الى عود خلاف ذهابها بطبائعها و فناؤها فى الدنيا ان كان بطبيعتها فهو سَيْر الى غايتها و ان كان عَنْ قسرٍ على خلاف طبيعتها فما المانع منه فى العود ان يكون كذلك فكلّ هذه الفروض و ما اشبهَهَا تنافى الصُّنْع بالعناية كما سمعتَ من معنى فعل الفاعل بالعناية.

و قوله: «و ان لكل عمل جزاء لازِماً» ان اريد به انّ الجزاء لازم لانّه غاية ذاتيّة للعمل كان من الاوّل اعنى سير الاشياء بطبائعها الى غاياتِها و ان أُرِيْدَ انّه لازم فى الحكمة على الفاعل المعيد فحقّ و لكنه ينافى كون الصنع بالعناية و قوله صلّى الله عليه و اله و لكل امرئٍ ما نوى و قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون منافٍ لكون الصنع بالعناية و كل هذا غير مطابق لحلّ الاشكال و اين هذه المعانى من مُراد المعترض بل ربّما تكون مقرّرةً للاعتراض كما مر لان المعترض يقرّر انّ العود منافٍ لفعل الحكيم و المصنف يقرّر انه يفعل بالعناية بان يكون فعله تابعاً لعلمه بوجه الخير فى الفعل لا فى نفس الامر حتّى لو كان الخير فى الفعل بان يتشفّى المالك من عبده و انْ كان فيه هلاك عبده فكيف يكون هذا جواباً لمن يقول ان هذا الفعل من المالك اذا لم يكن فيه نفع العبد ماحسن من المالك لانه عبث او نقص او كيف يكون جوابه انّ فعل المالك له غاية ذاتية يعنى طبيعة يستقرّ عليها و يؤل اليها.

و قوله «وَ اِلٰهُ الدنيا و الاخرة واحد لا شريك له و لن تجد لسنة الله تبديلاً» يشير به الى ان فعله تعالى على نمطٍ واحد لايختلف فى الدنيا و الاخرة و يستشهد به على ما ذكر سابقاً و يذكر و لو اراد انّ لكلّ شيءٍ غايةً ذاتيّةً و انّ الله تعالى يجرى فعله فى الاشياء على قوابلها لانه هو اعطاءُ كلِّ ذى حقٍّ حَقّه لكان صحيحاً و ان لم يكن جواباً للاعتراضِ و امّا الاستشهاد بالاية و الحديث فهو موقوف على تسليم الخصم لخصمه حكم احدى النشأتين ليسوّى بينهما بدليل الاية و نحن لانسلم للمصنف ان الفاعل فاعل بالعناية لما سمعتَ مما يلزم من ذلك من المفاسد و المصنف لايسلّم لنا ان الفاعل فاعل بالقصد لظنِّه انا نريد به التفات الفاعل و توجهه الى المفعول لايجاده فيلزم تغيّر احوال القديم الموجبة للحدوث لان من اختلفت احواله حادث و هو الذى فهم مِن قصْدِ الحقِ تعالى و هو كما قال فى حق القائلين بانّه فاعل بالقصد لانهم لايفهمون مِن معناه الّا تَوجّه الفاعل الى ايجاد المفعول و التفاته اليه و لا شكّ انه على المعنى يلزم منه كلّ قالَهُ المصنّف و زيادة و لكنّا نقول انه تعالى فاعل بالقصد و لانريد بالقصد

الّا المشيّة و الارادة و لانريد بالمشية و الارادة الّا الفعل و الايجاد لا غير ذلك لانا نعتقد انه ليس لله مشيّة و ارادة الّا الفعل لا غير ذٰلِك كما هو دين موالينا محمد و اهل بيته الطاهرين صلّى الله عليه و عليهم اجمعين روى الصدوق فى كتابه التوحيد بسنده الى الرضا عليه السلام قال المشية و الارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل مريداً شائياً فليس بموحّدٍ ه، و قد اجمعوا عليهم السلام انه ليس لله مشيّة و لا ارادة الّا فعله و ان العلم غير الارادة تقول افعل ذلك ان شاء الله و لاتقول ان علم الله و يكون مرادنا انه تعالى فاعل بالقصد انّه يشاء الشيء اى يفعله لانّ الشيء لم يكن مذكورا بالايجاد قبل المشية و ان كان مذكوراً فى العلم و لذلك قال الرضا عليه السلام ليونس بن عبدالرحمن تعلم ما المشية قال لا قال المشية هى الذكر الاول تعلم ما الارادة قال لا قال العزيمة على ما يشاء الحديث، و لانريد بالقصد انه تعالى اذا اراد فعل شيء توجّه اليه و التفت نحوه كما هو حال الحوادث فى مقاصدهم لانه عز و جل لايعزب عنه شيء و لايتجدّد عنده حال لم يكن له باحداث ما احدث و لا غاب شيء عن مكانه و وقته عنده فاذا اراد احداثه عند نفس الشيء و عند غيره اوجده فى وقت وجوده و مكان حدوده و هذه الارادة هى احداثه من غير تصوّر مغايرة بين الارادة و الاحداث لا فى الوجود و لا فى المفهوم و الارادَة التى مفهومها و معناها غير الفعل و الاحداث فالله سبحانه برىء منها و منزّهٌ عنها فى مرتبة الذات و فى مرتبة الصفات و فى مرتبة الاسماء و فى مرتبة الافعال و نريد باذَا فى قولنا اذا اراد امراً ان يقول له كن فيكون وقت تعلّق الفعل بالمفعول و هو وقت ايجاد المفعول و تكوينه و قوله له كن هو عين فعله و صنعه له فظهر وجوده اى مادته بكن و ماهيته اى صورته بيكون لان يكون صورة القبول و هو سبحانه لم يكُنْ فاقداً قبل الخلق لشيءٍ و لا وَاجداً لشيء بعْدَ الخلقِ لم يكن واجداً له قبل الخلق بل حاله فى كلّ شيء حالٌ واحد لايحتمل الزيادة و النقصان و علمه تعالى بالاشياء على اقسام اعلاه علمه بها عين ايجاده لها و له تعالى علم بوجوداتها هو نفس تلك الوجودات و له علم بماهيّاتها هو نفس تلك الماهيات و له علم باحوالها هو

نفس تلك الاحوال و له علم بوجوهها و وجوه صفاتها هو نفس تلك الوجوه و هى العلل القائمة فى الكتب الالهية و له علم باشباحها و اشباح اشباحها و هى العلوم الانطباعيّة و هى نفس تلك الاشباح فلايعزب عنه علم شىء و هو بكل شىء عليم فذاته تعالى علم بحت و لا معلوم فكان فى الازل عالما بها فى الحدث فى اماكنها و اوقاتها و ايّاك اَن تقول انه تعالى عالم بها فى الازل لانها ليست فى الازل و انما هو تعالى عالم فى الازل بها فى الامكان فى اماكنها و اوقاتها فلايفقد شيئا منها فى ملكه و لايجد شيئا منها فى ذاته و كما لم يفقد شيئا منها فى ملكه لايفقد شيئا ممّا يُناط بها فى ملكه من علم او ذكر او نسبة او امكانٍ و كما لايجد شيئا منها فى ذاته لايجد فى ذاته شيئا مما يُناط بها من علم او ذكر او نسبة او امكانٍ لان ذاته المقدّسةَ تقدسَتْ عن الحوادث و عما ينسب الى الحوادث و علمه بها اشراقى لايعزب عنه شىء فى الارض و لا فى السماء و كيف لايعلم كل شىء منها و كل شىء انّما هو شىء بِفِعلِه الايعلم من خلق و هو قول اميرالمؤمنين عليه السلام فى خطبته يوم الغدير و الجمعة كما رواه الشيخ فى مصباح المتهجّد و هو قوله عليه السلام: و هو منشئ الشىء حين لا شىء اذ كان الشىء من مشيّته ه، و انما ذكرتُ هذا الكلام استطراداً للمعنى المراد الحقّ من العناية لا لمراد المصنف من العناية حيث فسّرها هو و اتباعه بكون الفعل تابعاً للعلم بوجه الخير لا نفس الامر و ذلك العلم بوجه الخير كافٍ لصدور الشىء عنه من غير قصدٍ زائدٍ على العلم فانه يعنى بهذا العلم الازلىّ و انه هو المتعلق بالاشياء و ان اختلفوا فى مَعْنى التعلّق.

و قوله«و ايصال كلّ حقٍ الى مستحقّه» يريد به كون الشىء مستحقّاً لما علمه بالعلم الذى هو ذاته تعالى انّه حقّ لذلك الشىء و هذا المعنى هو ما فهموه من معنى العناية و هو المطابق لافهامهم و امّا المطابق لما فى نفس الامر هو انّ الاستحقاق بمقتضى قابليّة الشىء لفعل الفاعل الذى هو علم الله الاشراقى بايجاد الشىء و بما يقتضيه بقابليته للايجاد لكن المصنف لايقول بهذا.

و قوله«و انما المثوبات و العقوبات نتائج و ثمرات لفعل الحسنات و

السيئات» اذا اريد من كونها نتائج ان الاعمال صور المثوبات و العقوبات على نحو ما اشرنا اليه سابقا لا انّها صور خياليّة للعاملين كما هو رأى المصنّف تبعاً لِمَنْ قولهم قول منكرى المَعاد الجسْمَانى وَ قَدْ تواتَر من الخاصّة و العامة معنى انّ رسول الله صلّى الله عليه و اله لَيْلةَ المِعْرَاج دَخَلَ الجنّة و النّار فَرأى ما فيهما منْ انْواع النّعيم وَ انواع العذابِ الاليم و اخبر بذلِك و هو الصّادق النّاطق عن الله تعالى فكونها نتائج و ثمرات للاعمال انما هو على نحو ما مثّلنا من الفواكه فى السوق كما تقدّم فانها تصوّر بصورة العمل كما تصوّر الفاكهة التى فى السّوق بصورةِ مُلكيّتك اذا ادّيْتَ ثمنَها.

و قوله «وَ لذّاتُ الاخرة سواء كَانَتْ عقليّةً او حسّيّةً لَيْسَت كَلَذّاتِ الدّنيا» أُموراً باطلةً كسَرابٍ بقيعة يحسبه الظَّمْآنُ ماءً» ليس بمستقيم عَلَى ما ينبغى و انْ كَانَ مُلَايِماً فى الظاهر لانّ قوله انّ لَذات الدّنيا امورٌ باطِلةٌ ليس بصحيح لانّ لذّاتِ الدنيا امور صحيحة و نعم جليلة متّع الله بها عبادَهُ فى الدنيا ليشكروا نعمه و لتكون دليلاً على لذّات الاخرة و ليختبرَ بها المكلّفين و اسباباً لدوام النظام كما فى لذّة النكاحِ و الطعام و الشراب و هى من نعم الله الجليلة و الآئه الجميلة نعم هى بالنسبة الى لذات الاخرة حقيرة قليلة لانها متقضّيَة و ضعيفة فان نسبتها الى لذاتِ الاخرة جزء من اربعةالافِ جزءٍ و تسعمائة جزءٍ لان نسبتها الى لذات البرزخ نسبة الواحد الى السبعين و نسبة لذات البرزخ الى لذات الاخرة نسبة الواحد الى السّبعين و الحاصل هو نسبة لذات الدنيا الى لذات الاخرة و كون لذات الدنيا كالسراب انما هو باعتبار تَقَضّيها و قلّتها لا انها باطلة كما توهّم مَن قال انها دفع آلامٍ.

و قوله «بلْ لذّات حقيقيّة واصلة الى جوهرِ النفس كما علمت» صحيح انها لذّات حقيقيّة و لكنها لايَصل الى جوهر النفس منها الّا اللّذّات النفسانية خاصة اذ العقليّة تصل الى العقل و الجسمانية تصل الى الجسم.

قال: و خامسها انه اذا صار انسان معيَّن غذاء بتمامه لانسانٍ آخر فالمحشور لايكون الّا احدهما ثم لو فرض الاكلُ كافراً و المأكول مؤمنا يلزم

امّا تعذيب المؤمن او تنعيم الكافر او كون الآكلِ كافرا معذّباً و المأكول مؤمنا منعّما مع كونهما جسما واحداً و الجواب الحق يعلم بسند ما اسلفناه و لبعض الناس كلمات عجيبة فى هذا المقام حرام على كل عاقل طالبٍ الاشتغالُ بامثالها بعد عدم الاستبصار بانوار الايمان عن مجرد التقليد لصاحب الشريعة و الاكتفاء بدين العجائز الذى فيه ضرب من النجاة.

اقول: خامس الاعتراضات انّه لو اكل شخص شخصاً حتّى كان المأكول غذاء للآكل و جزءاً من بدنه فالمحشور لايكون الّا احدهما و الجواب على قولهم انّهما يحشرانِ معاً و الجزء الذى كان غذاءً هو اَصْلىّ من المأكول و فاضل من الآكل فردّه الى المأكول لانه اصله اولى من ردّه الى الآكِل لانه فاضل فيه لان الآكِلَ كان شخصا تامّا قبل الاكْل فيعاد باصله من دون ما عرض له فيُعادَا معاً و على قولِنا كما مرّ ان الشخص بحقيقته و طينته الاصلية نزل بتمامه من عالم هُورقليا و هو عالم البرزخ الذى فيه جنان الدنيا و نيران الدنيا و فيه جنّة ابينا ادم عليه السلام و جميع من كان من ذرّيّة ادم عليه السلام فجسده خلق من عناصر هذا العالم اعنى عالم هورقليا و عالم البرزخ فلما نزل الى هذه الدنيا لحِقَتْه اعراض عَرَضَتْ له من دار الدنيا و بها كانت الاجساد كثيفة و ثقيلةً و محجوبة فاذا اكله شخص اخر اغتذى الآكِلُ بتلك العوارض لانّ الاجزاء الاصليّة هى الشخص المأكول و هذه العوارض فى الاصلية كالوسخ فى الثوب فان الثوب اذا لحقه الوسخ و غسل رجع الى اصله من غير ان يذهب منه شىء و انما ذهبَ الوسخ العارض و الاجزاء الاصلية لاتتسلّط عليها المعدة و لاتهضمها القوة الهاضمة بل لو حرقَ فى نار هذه الدنيا الف مرّة لم تحترق منها ذرّة و لم تتسلّط عليها النار فلم يكن شىء من المأكول جزءاً من الآكِلِ فهما يعادانِ معاً و قول المعترض ثم لو فرض الآكِل كافرا و المأكول مؤمنا يلزم امّا تعذيب المؤمن او تنعيم الكافر جوابه لو لم نقل بما سمعتَ لانا اذا قلنا به بطل اصل كلامه فيبطل تفريعه عليه نقول انّ الله سبحانه اشار الى هذا و نحوه بقوله يخرج الحىّ من الميت و يخرج الميتَ من الحىّ فيخرج كلّ ما للمؤمن من الكافر و يحشرهما

اليه جميعاً و مثله اشار بل صرّح فى كتابه فى الردّ على من انكر الحشر متمسّكا بانهم يكونون ترابا من جملة الارض فقالوا اءذا كنا ترابا ذلك رجع بعيد فقال فى جوابهم و ردّ كلامهم قد علمنا ما تنقص الارض منهم و عندنا كتاب حفيظ فيعذّب الكافِرَ و ينعّم المؤمن لانه يفرّق بينهما فلايلحق المؤمن شيء من التعذيب اذ لم يبق فى الكافر المعذّب منه شيء و لايلحق الكافر شيء من التنعيم كذلك لانهما لم يكونا جسما واحداً بل جسمين.

و قول المصنّف و الحقّ يعلم، الخ» يشير به الى ما تقدّم من ان كل شيء يسير الى غايَتِه.

و قوله«و الاكتفاء بدين العجائز الذى فيه ضرب من النجاة» صحيح فى حقّ دين العجايز و يا ليته دان بدينهِنّ و لم يكن قال بان المعاد انما هو الشخص بصورته لا بمادته و ان كلماتِ البعض التى عجب منها و ان كانت قشريّة و هم اصحاب الكلام احسن استقامةً من كلماته لانهم قلّدوا صاحب الشريعة عليه السلام و هو قلّد الحكماء لا حول و لا قوّة الّا بالله العلى العظيم.

قال و سادسها ان جرم الارض مقدار ممسوح بالفراسخ و الاميال و عدد النفوس غير متناهٍ فلايفى جرمها بحصول الابدان الغير المتناهية و الجواب كما علمتَ من الاصول ثم بعد تسليم ما ذكره ان الهيولى قوّة قابلةٌ لا مقدارَ لها فى ذاتها و يمكن لها مقادير و انقسامات غير متناهية و اعدادٌ كذلك و لو متعاقبةٌ و زمان الاخرة ليس كزمان الدّنيا فانّ يوماً واحداً منها كخمسين الف سنة من ايّام الدنيا و انّ هذه الارض ليست محشورة على هذه الصفة و انما المحشورة صورة هذه الارض اذا مدّت و القت ما فيها و تخلّت و اذنت لربّها و حقّت و هى تسَعُ الابدان كلّها كما دلّ عليه قوله تعالى قل انّ الاولين و الاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم فى جواب من قال ائنّا لمبعوثون اوَ آباؤنا الاوّلون.

اقول: هذا الاعتراض السّادس لمنكرى حشر الاجساد و هو انّ جرم الارض و هو مجموع كرتها مقدار محصور ممسوح بالفراسخ و الاميال و لا شكّ فى كونها محصورةً و عدد النفوس غير متناهٍ و هى و ان كانت لا تزاحم بينها الّا

انّ لكلِ نفسٍ بَدناً فتكون الابدان غير متناهية فلايفى جرمها المتناهى بالابدان الغير المتناهية و جواب اعتراضهم هذا انّ النفوس المحشورة متناهية ذوات الأبْدان متناهية و الارض اعظم منها و اوسع و انما يحشرون فى صعيدٍ واحدٍ منها كيف و قد اخبر الله سبحانه فى كتابه فى قوله لخلق السمٰوات و الارض اكبر من خلق الناس و ليس المراد بذلك المجموع بل كلّ واحدٍ اكبر من خلق الناس على انّ احوال الاخرة ليست كاحوال الدنيا لان الابدان فى الدنيا منعَتْها الاعراض و كثّفَتْها الغرائب فعظم بينها التزاحم بخلاف الاخرة فان الابدان بعد تَصْفيتِها و مفارقتها للاعراض و الغرائب كانت كالمجرّدات مع ما هى عليه من الثقل و الصحّة و الثخن خفيفة لطيفة جامعة لصفتى المادّى و المجرّد فلا تزاحم بينها كما كان بينها فى الدنيا اذ الموجب للتزاحم بينها الذنوب التى هى الغرائب و قد قدّمنا بعض الاشارة الى ذلك و نحن لانريد بهذا انّها ليست باجسام مادّية بل هى اجسام مادّية مؤلفة مركّبة من الطبائع الاربع و العناصر الاربعة الّا انها من طبائع و عناصر غير هذه الطبايع و العناصر الدنيويّة و هى الآن فى الدنيا كذلك الّا انّها مزجتها عناصر هذه الدنيا و طبائعها فلمّا تخلّصَتْ منها فى القبور خرجت صافيةً نقيّةً فهى مع جِسْمِيّتِها لا تزاحم فيها بمعنى انّ الجسم الواحد منها اذا شاء ملأ البيت و اذا شاء مرّ من سمّ الخياط فهى كاجسام الملائكة حال تجسُّدِها.

و قول المصنّف«و الجواب كما علمتَ من الاصول» يشير به الى ما ذكره فى الاصول السبعة المتقدّمة من ان اجساد الاخرة نورانية ليست هى التى فى الدّنيا و انّما هى من باب النيّات و الاعتقادات لانها فى الاصل صور خياليّة اشتدّت و قويت و ترقّت بالحركة الجوهرية حتّى كانت ملكاتٍ نفسانيّة و النفوس على مقتضى معنى كلامه و ان كانَتْ غير متناهيةٍ الّا انها لكونها منخلعةً عن الصّفات الجسمانيّة لايقع فيها تزاحم اذ التزاحم من صفات الاجسام المادّية و لوازمها اقول و قد تقدّم على نقض كلامه كلّه و ان الجنّة و ما فيها من القصور و الحور و الولدان ليست اموراً عقليّة كما يشير اليه كلامه بل هى جسميّة حسّيّة فى عالم الزمان و المكان و الاجسام لا دهريّة محضة بدليل بقائها فانها جسمانية

زمانية نعم لمّا كان تركيب تلك الاجسام بعد كمال تخليصها و صفائها عن العوارض و الغرائب تركيبَ بقاءٍ و دوامٍ اتّحدت مجرّداتها بمادياتها و دهرها بزمانها كما هو مقتضى ما يستحقّ البقاء باتّحادِه فلكونِ اجزائه المتباينة فى الصورة متّحدة فى الكنه ظهرت فيها طبيعة الوحدة الحقيقيّة بامداد الوحدة الحقّيّة سبحان المنعم المتفضّل.

و قوله «ثم بعد تسليم ما ذكره ان الهيولى قوّة قابلةٌ لا مقدار لها فى ذاتها و يمكن لها مقادير و انقساماتٌ غير متناهيةٍ و اعداد كذلك و لو متعاقبة» يشير به الى انه كما ان النفوس غير متناهية و ابدانها تبعاً لها كذلك اى غير متناهية كذلك الهيولى يعنى بها اصل الاجسام قبل تعلّق الصور بها فانها قوّة قابلة و يعنى بهذا ان اصل الاجسام قوّة نفسانية بناء على اصوله لا مقدار لها فى ذاتها لانها كالماء الذائب الّا انّها يمكن لها مقادير و انقساماتٌ غيرُ متناهية لانها تقبل كل صورةٍ و لهذا يعبّر عنها بالماء و لها ايضا اعداد غيرُ متناهيةٍ باعتبارِ ما يمكن لها من الصور و لو متعاقبة يريد ان الارض باعتبار كونها هيولى تكون لذاتها غير متناهية فبهذا اللحاظ تسعُ الابدان كلهاو فيه على ما يفهم من اشارته انّ هيولى الارضِ تحشر يوم القيٰمة ليصحّ انها تكون غير متناهية فيكون نقضا للاعتراض مع انّه لايرى اعادة المواد و انما تعاد الصور لكنه لو قرّر هنا اعادة الارض بخصوص الصورة لكان المعترض يغلب عليه و يقول ان الصورة متناهية فلايسع المتناهى غير المتناهى فذكر الهيولى اما لخوف الالزام فى الحجة او مجاراة للمعترض لان المعترض انما يعترض بالاجسام الماديّة و لايثبت النورانية المجردة كما يقول المصنف لانه لاينكر ما يذهب اليه المصنف اذ هو قائل باعادة النفوس فان الفلاسفة و جمعاً من المسلمين و النصارى قائلون ان المعاد ليس الّا للنفس الناطقة نقله فى المفصل شرح المحصل لفخرالدين الرازى و هذه الاعتراضات من هؤلاء و فحوى كلام المصنف و صريحه ان المعاد هو النفس و الصّورة و امّا المواد فانها فانية بائرة لاتعود و انما الانسٰان بصورته و نفسه لا بمادته و بعد هذا بلا فصلٍ حكم بان المحشورة صورة الارض و الصورة

متناهية و لكن لايسعه الردّ للمعارض الّا بالهيولى و الهيولى هى المواد قبل تعلّق الصور بها.

و قوله«و زمان الاخرة ليس كزمان الدنيا» انما قال و زمان الاخرة مع ان كلّ ما فيها من عالم الملكوت عنده و ليس فيْها شىء من عالم الملك و عالم الملكوت وقته الدهر لا الزمان لانه يرى انّ كل ما سوى الله سبحانه من جميع الخلق فى الزمان لم يتقدّم على الزمٰان الا الله عز و جل و ينبغى على قوله تَسَاوِى وقت النشأتين لان الزمان المعروف ظرف عنده لجميع عالم الغيب و الشهادة.

و قوله«فانّ يوماً واحداً منها كخمسين الف سنة» يعنى من ايام الاخرة فاذا كان زمانها فى هذا المقدار تكون ارضها بنسبة زمانها فتسع جميع الابدان و اعلم ان الروايات مختلفة فى مقدار اوقات الاخرة ففى الكتاب المجيد و ان يوما عند ربّك كالف سنة مما تعدون و فيه فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة فاصبر صبراً جميلا و ورد عنهم عليهم السلام الجمع بين الايتين ان فى القيٰمة او على الصراط خمسين موقفا يقف الناس فى كل موقف الف سنة و فى بعض الروايات لم اقف على سندها من طرقنا ان السنة من سنى الاخرة ثمانون شهراً كل شهر ثمانون جمعةً كل جمعةٍ ثمانون يوما كل يوم ثمانون ساعةً كل ساعةٍ كالف سنة ممّا تعدّون و عن النبى صلّى الله عليه و اله لايخرج احد من النار حتّى يمكث فيها احقابا و الحقب بضع و ستون سنة و السنة ثلٰثمائة و ستون يوماً كل يوم كالف سنة مما تعدّون فلايتّكِلنّ احد على ان يخْرج من النار ه، و يريد المصنّف انه كما انّ زمان الاخرة واسِعٌ طويلٌ ليس كزمان الدنيا فى القِصَر و الضيق كذلك مكان الاخرة يكون واسعاً طويلا عريضاً ليس كمكان الدنيا.

و قوله«و انّ هذه الارض ليست محشورةً على هذه الصفة و انما المحشورة صورة هذه الارض اذا مُدّت و القت ما فيها و تخلّت و اذنَتْ لربّها و حقّت» صرّح فيه بمذهبه و هو انّ المادة الدنيوية مضمحلّة و المعاد انّما هو صورة الشخص لا مادّته و الصورة لاتمدّ و انّما تمدّ المادّة و حيث انه يرى انّ المادّة الدنيويّة اضمحلّت حكم بان الصورة المعادة تكون فى مادّة نورانيّة من

نوع الاخرة تصلح للبقاءِ لانّها مجرّدة بخلاف المادة الدّنيويّة و انتَ خبيرٌ بما فيه ممّا ذكرنا سَابقاً.

و قوله «و هى تسَعُ الابدان كلّها كما دلّ عليه قوله تعالى قل انّ الاوّلين و الاخرين لمجموعون ، الى اخره» و هذا ظاهر لا اشكالَ فيه.

قال : السَّابعة ان المعلوم من الكتاب و السنة انّ الجنّة و النّار مخلوقتان اليوم فلمّا كانتا جسمانيّتين يلزم من ذلك امّا تداخل الاجسام او عدم كون محدّد الجهات محدِّداً لها و الجواب قد مرّ مستقصىً من انهما فى داخل حجب السمٰوات و الارض و امّا الّذين لايأتون البيوت من ابوابها فيجيبون عن الاشكال تارة بنفى كون الجنّة و النار مخلوقتين بعدُ و تارة بتجويز الخلاء و تارة بِانْفاق[1] السمٰوات بقدر ما يسعها و تارة بتجويز التّداخل بين الاجسام و ليتهم اعترفوا بالعجز و اكتفوا بالتقليد و قالوا لاندرى الله و رسوله اعلم.

اقول : هذا الاعتراض السابع لمنكرى حشر الاجساد و تقريره انّ المعلوم من الكتاب و السّنة انّ الجنّة و النار مخلوقتان اليوم فلمّا كانتا جسمانيّتين يلزم من ذلك امّا تداخل الاجسام لانهما اذا كانتا فى السمٰوات و هى اجسام لزم تداخل الاجسام كأنْ يكون جسمانِ فى مكانٍ واحد لايسع الّا احدهما و ذلك محال كما هو مقرّر فى مَحلّه و اقول قد ذكرنا مراراً كثيرة انّ الله سبحانه قال سنريهم آياتِنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبيّن لهم انّه الحقّ ، و قال الصّادق عليه السلام العبوديّة جوهرة كنهها الربوبية فما فُقِد فى العبوديّة وُجد فى الربوبيّة و ما خفى فى الربوبيّة أُصيب فى العبوديّة الحديث ، و قال الرضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لايكون الّا بما هٰهنا و فيما نسب الى امير المؤمنين عليه السلام :

اتحسب انّك جرم صغير و فيك انطوى العالم الاكبرُ

فاذا ثبت بالكتاب و السّنّة انّ الانسان الصغير طبق الانسان الكبير و انّ جميع ما

[1] النفق محركة الطريق و السرداب. ١٢.

يراد منك معرفته و الاستدلال عليه فقد اثبته تعالى بصنعه المتقن فيك حيث جعلك المستدلّ و العارف الزّمك دليلك حتى لاتحتاج فى تحصيل دليل ما يراد منك الى طلبٍ فَفيك السمٰوات السبع سماء الحيوٰة فلك القمر و سماء الفكر فلك عطارد الكاتب و سماء الخيال فلك الزهرة و سماء الوجود الثانى فلك الشمس و سماء الوهم فلك المريخ و سماء العلم فلك المشترى و سماء التعقل فلك زحل و عظام جسدك هى الجبال فان كنت تظنّ بالسمٰوات ما نقل عن بليناس من ان الافلاك فى صلابة الياقوت فاين نظيرها فيك اذا كان اصلب ما فيك عظامك فاين سمٰواتك التى هى على ظنك اصلب من الجبال و مع هذا انت تقرء قوله تعالى ثم استوى الى السماء و هى دخان فان اعتقدت ان السمٰوات دخان كما قال خالقها العالم بما خلق امكنك المطابقة بينك و بين العالم فان افلاك تلك الكواكب التى فيك ابخرة كالدخان تعلّقت بها نجومها كالحيوٰة و الفكر و الخيال و غيرها و ان توهّمت دعوى بليناس الحكيم مع اعتقادك انك نسخة من العالم الكبير و انموذج منه فاين افلاكك و امامُكَ الرضا عليه السلام يقول قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لايكون الّا بما هيٰهنا فعلى هذا و امثاله من الاَدلّةِ تكون الجنان فى السمٰوات كما تكون انت فى الهواء الذى هو اكثف من السماء فى هذه الدّنيا و ايضا بمقتضى الادلّة القطعيّة من الكتاب و السّنة و العقول ان اهل الجنّة اجسام مركّبة لانّهم هم الذين فى الدنيا الآن المشاهَدون المحسوسون الذين يأكلون و يشربون و ينكحون و تركيبهم فى هذه الدنيا انّهم اجساد فيها ارواح و بعين هذا التركيب يكونون فى الجنّة و من ذلك انّهم يتنفّسون كما فى هذه الدنيا و لايكون ذلك الّا فى فضاء فيه هواء يصلح للتنفّس فيه و اذا كان هذا الهواء فى الدنيا صالحاً للتنفّس و هو اكثف من السمٰوات الآن لانّها ابخرة لطيفة كان فيها بعد تصفيتها بالطريق الاَولى و هذا لمن وفّق له اظهر من الشمس فى رابعة النهٰار و انما يتوحّش منه مَن امتلأ قلبه من الكلام الذى ليس له مستند الّا الاوهام فاين تداخل الاجسام فان الجنّة و النار مخلوقتان الآن و ما فى الجنّة من القصور و الولدان و الحور و كل ما فيها من الذوات و الصفات و

الهيئات مثله ما فى الدنيا و كذا الكلام فى النار بل لايكاد يوجد شيء هناك لايكون نوعه او جنسه هنا و ان تفاوتا فى الفضل كما قال تعالى انظر كيف فضّلنا بعضهم على بعض و للاخرة اكبر درجات و اكبر تفضيلا، فان اشتبه عليك ان الجنّة و ما فيها اذا كانت اجساماً فكيف يحصل لها و لمن فيها قرار اذا كانت فى السمٰوات و الكرسى و السمٰوات و الكرسى ابخرة دخانيّة فانظر الى الملائكة و النفوس فانها اجسام و هى فى السمٰوات و الجن و الشياطين اجسام و هى فى خلال الارضين و ما بينها و الحوت فى البحار و هى اجسام و سكّان النار و الهواء اولم يروا الى الطير مسخّرات فى جوّ السماء مايمسكهنّ الا الله و الحاصل الم تعلم انّ الله على كل شيء قدير ثم على كلّ حال ما معنى المنع من تداخل الاجسام و المنع من الخرق و الالتيام و الملائكة و الشياطين تخترق السمٰوات و سيدنا رسول الله صلى الله عليه و اله صعِد الى السماء بجسمه الشريف بثيابه و عمامته و نعليه و ادريس عليه السلام رفعه الله بجسمه الى السماء و عيسى عليه السلام رفعه الله اليه بجسمه و عصىّ السحرة و حبالهم قدر سبعين حِمْلَ بغلٍ او اكثر تلقفَتْها عصى موسى عليه السلام و اخذها فكانت على هيئتها لم تعظم قدر ذرّة و صورتا السَّبُعَيْن اللتان فى مسند المأمون لما امرهما الرضا عليه السلام قاما سَبُعَيْن فافْترَسا خادم المأمون لعنهما الله لمّا شتم الرضا عليه السلام ثم امر الاسدَيْنِ فرجعا صورتين فى مسند المأمون كما كانا اوّلاً و صورة السبع التى كانت فى مسند المتوكل لمّا امرها الهادى عليه السلام قامت سَبُعاً فافترست الهندى الساحر فامرها عليه السلام فرجعت صورة كما كانت من غير زيادة فى مسند المتوكّل فقال له المتوكل لو رجعته من الصورة فقال عليه السلام لو رجعت عصىّ السحرة من عصى موسى عليه السلام لرجع و الشمس ردّت ليوشع بن نون فى قتاله الجبّارين بعد غروبها و ردّت لعلى بن ابى طالب عليه السلام فى مرض رسول الله صلّى الله عليه و اله بعد الغروب و ردّتْ له ايضا عند الحلّة و الآن مكانه عليه السلام حين ردّت له قد بُنيت فيه منارة و هو معروف و انشق القمر لرسول الله صلى الله عليه و اله فاين امتناع تداخل الاجسام و اين

امتناع الخرق و الالتئام و قول المعترض او عدم كون محدّد الجهات محدِداً لها فيه انّ الجهات محدثة و المحدّد لها حادث ايضاً و لم يخلق الله تعالى شيئا خارج المحدّد و انّما خلق ما خلق فى جوفه و من ذلك الجهات فانها فى جوفه و الذى شقّ العمق الذى اوجد فيه المحدّد و ما فى جوفه قادر على ان يخلق مثله و ليس حيث لم يخلقه لايكون ممتنعاً لانه تعالى لم يخلق كل ممكن و انما خلق من الممكنات ما اقتضته الحكمة لصلاح النظام و من قال بانّه لولا ذلك لم يكن المحدّد محدّداً لها فانه لم يتدبّر كلامه لانا اذا قلنا بوجود الجنّة الجسمانية لانريد بانها خارجة عن المحدّد على انّ المحدِد انما يحدّد ما فى جوفه و لو قيل مثلا بانّ الجنّة خارج المحدِّد لم يلزمه امتناع و انما انه شىء ما كان لا انه يمتنع من قدرة القادر تعالى لان هذا شىء يمكن تصوّره و الممتنع لايمكن تصوّره كما ذكرنا مرارا فى شرحنا هذا و غيره و برهنّا عليه و الذى يزعم انه يتصوّر شريك البارئ تعالى فتصوّره حقّ لانه تصوّر ممكنا و هو هُبَل و اللات و العزّى و قد تقدّم حديث علل الشرائع عن الرضا عليه السلام انه لاتقع صورة شىء فى وهم احد من الخلق الّا و هو موجود فى خلق اللهِو بالجملة انت اذا رأيتَ ان وجود محدّد اخر غير هذا الموجود ممتنع فانما هو ممتنع بحكم عقلك و عقلك ممكن لايصحّ ان تقدِّر بالممكن قدرة القديم عزّ و جلّ فان كفاك كلامى هذا و الّا فاسئل الله تعالى و تضرّع اليه ان يصلح وجدانك و السلام.

و قول المصنف«و الجواب قد مَرَّ مستقصى من انهما فى داخل حجب السمٰوات و الارض» غلط و قد تقدّم هناك بيان غلطه لانه يريد انّهما عقليّتان لا جسميتان و لكنه جمع بين ظاهر الشريعة و بين ما توهمه بان المُعاد يوم المَعاد صور الاشخاص و الاشياء لا موادّها و انما تكون لها موادُّ نورانية اى مجردة و لو اراد انهما فى داخل حجب السمٰوات و الارض الجسمانية لم يكن قوله غلطا.

و قوله«و اما الذين لم يأتوا البيوت من ابوابها فيجيبون عند الاشكال تارة بنفى كون الجنّة و النار مخلوقتين بعدُ» يريد بالذين لم يأتوا البيوت من ابوابها مَن لم يقل بقول الفلاسفة و لا بقول مميت الدين و البسطامى و ابن عطاء العازمى

و هذه العبارة من الاية الشريفة مقتبسة و يعنى تعالى بالبيوت بيوت النبوة و العلم صلى الله عليهم اجمعين و هو اوَّلَها على ما سمعتَ و لكن هذا هو الذى ينبغى من المتسمّى بالشيعى و من حاوَل فى رد الاشكال بانهما الآن غير مخلوقتين فراراً من لزوم تداخل الاجسام كيف يصنع بهما يوم القيٰمة فكلامه لا يخلّصه من الاشكال الّا بانكار وجودهما فى الدنيا و الاخرة فانه حينئذٍ يسلم من لزوم تداخل الاجسام.

و قوله «و تارة بتجويز الخلاء» قد اشرنا الى ان امتناع الخلاء يرجع الى انه ما كان لا انه يمتنع فى قدرة الله تعالى ان يكون ان الله على كل ما يتصوّر عبده قدير و كيف يتصوّر العبد صورة لاتكون فى علم الله سبحانه و كيف يكون شىء غير الله فى علم الله لا يمكن ان تكوِّنه قدرة اللهِ اذاً تبايَن العلم و القدرة لا اله الّا الله.

و قوله «و تارة بانفاق السمٰوات بقدر ما يسعها» اى يجعل فيها طريقا فارغاً من الاجسام لتوجد الجنّة فيه و هذا القول و قول من جوّز التداخل بين الاجسام قد اشرنا الى عدم امتناع شىء من ذلك و ان كان الجواب بهما و بالنّفق ليس بسديد و الحقّ ما سمعتَ فانه مذهب ائمة الهدى عليهم السلام لا كما قالوا باجمعهم فانهم ان يتّبعون الّا الظن و ان هم الّا يخرصون.

و قوله «و ليتهم اعترفوا بالعجز و اكتفوا بالتقليد، الخ» و اقول ليت المصنّف اعترف بالعجز و اكتفى بتقليد ائمة الهدى عليهم السلام فانهم و ان صدق المصنّف فى حقهم فيما قال و لكنه واللهِ اَولى بما قال منهم و انهم مع اعوجاجهم اقوم طريقاً منه.

قال: قاعدة فى الامر الباقى من اجزاء الانسان و الاشارة الى عذاب القبر اعلم ان الروح اذا فارقت البدن العنصرى يبقى معه شىء ضعيف الوجود قد عبّر عنه فى الحديث بعَجْبِ الذّنَبِ و قد اختلفوا فى معناه فقيل هو الاجزاء الاصلية و قيل هو العقل الهيولانى و قيل بل هو الهيولى و قال ابو حامدٍ الغزّالى انما هو النفس و عليها منشأ الاخرة و قال ابويزيد الوقواقى هو جوهر فرد يبقى فى هذه

النشأة و عند صاحب الفتوحات انه الاعيان الجواهر الثابتة و لكلٍ وجهٌ.

اقول: قوله«في الامر الباقي» يعني في بيان ما يبقى«منْ اجزاء الانسان» الظاهرة او الباطنة فانّه قَدْ دَلَّ الحديث المقبول على بقاءِ شيءٍ من الانسان و انّه عجب الذّنَبِ روى من طرقهم مستفيضاً و اما من طرقنا[1] فالذى يحضرني و وقفتُ عليه ما رواه في الكافي عن ابي عبدالله عليه السلام قال اى عمار الساباطي سُئل عن الميت يبلى جسده قال عليه السلام نعم حتى لايبقى لحْمٌ و لا عظم الّا الطينة الّتي خلق منها فانها لاتبلى بل تبقى في القبر مستديرةً حتى يخلق منها كما خُلِق اوّل مرّة ه، و قد بيّنّا كيفيّة تلك الطينة في استدارتها و من اين هي بما معناه انها هي جسد الانسان حقيقة و انها ليست من عناصر الدنيا و انّما هي من عناصر هورقليا اى العالم الذى فيه جنان الدنيا و نيرانها و اليه تأوى ارواح من محض الايمان محضا و محض النفاق محضاً و هو المسمى بعالم البرزخ و هذا الجسد هو الطينة التي تبقى في قبره مستديرةً و هو الذى نسمّيه بالجسد الثاني و معنى كونها مستديرة ان تلك الاجزاء و ان تفرّقت في بطون السباع او الطير اوْ حيتان البحر فانها بعد تخلّصها من الموانع و هي الاعراض و الاجزاء الغريبة تستدير في قبرها اعني الموضع الذى اخذت منْه تربته التي مزجت بنطفتي ابيه و امّه عند تخلّقِه و كيفية استدارتها ان تترتب في ذلك الموضع بوضع ترتّبها في خلقته الاولى في الدنيا فتكون اجزاء الرّأس فوق اجزاء الرقبة مترتبة و اجزاء الرقبة فوق اجزاء الصدر و هكذا و ان صح ما نقلوه من انه صلى الله عليه و اله قال ان الجسد يبلى الّا عجب الذَّنَب فانّه لايبلى حتى يخلق منه كما خلق اوّل مرة فهو كناية عن هذه الطّينة و رووا ايضا عنه صلى الله عليه و اله انه قال آخر ما يبلى عجب الذَّنَبِ ه، و هذه الرواية تدل على فناء عجب الذنب و الحاصل انك عرفتَ المراد فعلى قولهم بتلك الرواية اختلفوا في تأويلها مع اتّفاقهم على

---

[1] روى في البحار عن تفسير الامام عليه السلام قال عليه السلام في قصة ذبح البقرة فاخذوا قطعة و هي عَجْبُ الذنب الذى منه خلق ابن ادم و عليه يركب اذا اريد خلقا جديداً فضربوه بها فهذا من طرقنا و لم ينفه الشيخ اعلى الله مقامه و قال فالذى يحضرني و وقفت عليه. كريم.

معناها اللغوى من ان المراد به العظم الناتى عند المقعدة المسمى بالعصعص فقال بعضهم ان المراد بعجب الذنب هذا العظم الظاهر و انه لايبلى لانه للجسد اصل تركب الجسد عليه كجؤجؤ السفينة تبنى عليه السفينة و هو لايبلى حتى يخلق الجسد منه كما خلق اوّل مرة و قيل كذلك الّا انه يبلى عملاً بالظاهر من الرواية الثانية الّا انه اخر ما يبلى لانه اوّل ما خُلِق.

و قول المصنف«يبقى معه» اى البدن العنصرى شيء ضَعيف الوجود لايصح على قول انه العقل الهيولانى فانه و ان كان بالنسبة الى ما فوقه من العقول ضعيف الّا انّه لاينسبك مع كوْنه مع البدن العنصرى فانه اقوى منه و لا على قول الغزّالى و لا على قول ابن عربى بل و لا على قول المصنّف لانه يرى ان النفس الناطقة اصلها المواد الطبيعيّة فترقى بالحركة الجوهريّة حتى تكون عقلا هيولانيا ثم بالاكتساب ثم بالفعل ثم مستفاداً.

و قوله«و قد اختلفوا فى معناه» ايضا فيه ان معناه لم يختلفوا فيه لان معناه انه هو العصعص و انما اختلفوا فى تأويله فقيل هو الاجزاء الاصليّة و على فرض صحة الحديث فهذا القول اصح وجوه التأويل و انما قلت اصحّ وجوه التأويل لان الذى ينبغى ان تكون هذا تفسيره لا تأويله لكن هذه الاجزاء لايطلق عليها عَجْبُ الذّنَب اذ لو صحّ لكانت فيه اشارة الى ان الشخص من حقيقته اشياء غير ما يسمى عجب الذّنب تبنى عليه تتم حقيقته منهما فلمّا اريد به كل ما يبقى امتنع ان يراد به بعض الحقيقة و اذا اريد به كل الحقيقة ماحسن اطلاق عجب الذنب عليه و قيل هو العقل الهيولانى و هذا ليس بصحيح عندنا لان العقل الهيولانى من الجبروت و ما من الجبروت لايبقى مع ما هو من عالم الملك نعم يمكن صحته على رأى المصنف من ان النفس الناطقة اصلها من الموادّ الطّبيعيّة و قيل بل هو الهيولى و هذا القول عند اهل البيت عليهم السلام صحيح و هو مذهبهم و اخبارهم مشحونة بذلك لانها هى الطيْنة الّتى تبقى فى قبره مستديرة و لايصح ان يحمل الباقى مع البدن على النفس لانها ليست ضعيفة الوجود و المصنف قد ذكر انّ الباقى مع البدن ضعيف الوجود و قال ابو حامدٍ الغَزّالى انّما هو النفس و

عليها منشأ الاخرة و على هذا القول لايكون الباقى مع البدن هو النفس لان النفس لاتكون مع البدن فى القبر و لاتكون ضعيفة الوجود نعم عَلى قولنا مِنْ انّ مَن لم يمحض الايمان او النّفاق محضاً لايسئل فى قبره و انّ روحه تبقى فى قبره الى يوم القيٰمة تكون بعض النفوس مع ابدانها فى قبورها و لكن وجودها اقوى من وجود ابدانها و قول الغزّالى و عليها اى النفوس منشأ الاخرة يشعر بموافقة المصنف فى كون الاعادة فى الاخرة انّما هى للنّفس و ما سواها فبالتّبع و قال ابويزيدٍ الوقواقى هو جوهر فرْد يبقى فى هذه النشأة و يعنى انه ينتقل الى مقامٍ اعلى من مقامه الاول و اذا اراد بالجوهر الفرد بالمعنى المتعٰارف يعنى انّه لايقبل القسْمة لايراد منه الجسم و انما يريد منه النفس اذ لا محصّل لما هو جسم و عند صاحب الفتوحات انه الاعيان الجواهر الثابتة و هو ابعد مما قبله عن الصواب و وجهه على مَا افهم انّه يأوّلُهُ على معنى انّ العجب و الذنب هو اللاحق للشىء و وجه الشىء من الوجود هو الباقى بعده مع البدن و بعد البدن و الاعيان هى شؤن الذات الحقّ تعالى و لوازم الذات و هى صور علميّة ليست موجودة فيتعدّد القديم و ليست معدومة فيكون فاقداً لعلمه و انّما هى ثابتة و الباقى مع البدَن ليس الّا ما كان من نوعه و الاعيان اى الجواهر الثابتة عندهم صور علمه الذى هو ذاته تعالى عمّا يقولون علوّاً كبيرا.

و قوله«و لكلٍّ وجهٌ» صحيح و لكن امّا الى الحق و امّا الى الباطل بل هذا هو المتحقق و الحقّ ان الانسان له جسدانِ و جسمان الجسد الاول و الجسم الاول عارضانِ له من مراتب تنزلاته و ليسا من حقيقته فهما داخلان بلا حاجة و خارجانِ من غير فقدانٍ و تفصيل الاربعة قد تقدم له ذكر و هو ان الانسان له جسدانِ:

الاول لاحق له من عوارض الدنيا الغريبة و نسبة هذا الى الانسان كنسبة الوسخ الى الثوب لانه ليس منه و لا اليه.

و الثانى جسده الاصلى الذى هو منه و اليه و هذا الجسد هو الباقى لانه نزل به الى الدنيا و يرحل به منها و هو البدن نفسه و هو المحشور و المُعَاد و هو

الطينة التى تبقى فى قبره مستديرة فان صحّ حديث عجب الذنَب فالمراد منه هذا الجسد و سُمِّي بذلك لانه متأخر عن الانسان كما ان ذنب الحيوان متأخر عنه.

و الجسم الاول من عوارض البرزخ الاجنبيّة لحِقَتْه فى نزوله الى الدنيا و ليس منه و لا اليه.

و الجسم الثانى الاصلى فهو جسمه الاصلى و هو من جوهر الهباء و الطبيعة النورانية.

فالجسد الثانى يبقى فى قبره فى الارض حتى يتخلّص من الاعراض الغرائب و الجسم تخرج به الرّوح يدور معها حيثما دارت فاذا نفخ فى الصور نفخة الصعق بطلت صورتها و اضمحَلّ تركيبها و خلصت من الاعراض البَرزخيّة كما تخلّص الجسَد فاذا نفخ فى الصور نفخة النشور اجتمعا و ربطت بينهما الروح ربْطَ اشتياقٍ و وَفاقٍ لانهما ثوبان لها يتقوّم كلٌّ منهما بالاخر بحيث لايحصل بينهُمٰا انفكاكٌ اَبداً.

قال: لكن البرهان دلّ على بقاء القوّة الخياليّة التى هى منفصلة الذات عن هذا البدن و هى اخر هذه النشأة الاولى و اوّل النشأة الاخرة فالنفس متى فارقت البدن و حملت الصورة المدركة معها فلها اَنْ تُدرِكَ اُموراً جسمانيّة محسوسة و تشاهدُها بحسِّها الباطن الجامع لانواع المحسوسات الّذى هو اصل الحواس كما علمت فتتصوّر بدنها الشخصى الذى كانت فيه فى الدنيا وَ مَات عليها فتتصوّر ذاتها لقرب اتّصالِها بالبدن عين الانسان المقبور الذى مات على صورته فيجد بدنه مقبوراً و يدرك الآلامَ الواصلة اليه على سبيل المعقولات الحسيّة على ما وردت به الشريعة الحقّة فهذا عذاب القبرِ و ان تتصور ذاتها على صورة ملايمةٍ و تصادف الامور الموعودة فهذا ثواب القبر و اليه الاشارة بقوله صلى الله عليه و اله القبر روضة من رياض الجنّة او حفرة من حُفَر النيران.

اقول: قوله «لكن البرهان دلّ على بقاء القوّة الخياليّة» مبنى على ما قدّم فى الاصل الرابع و قد ذكرنا انّه غير صحيح فيكون حمله الباقى مع البدن عليها

غير صحيح لما قلنا و لانه على رواية انه اخر ما يبلى يلزم ان تكون الصور الخياليّة تبلى و ايضا اذا كانت منفصلة الذات عن البدن و انّما هى فى صقعٍ نفسانى كيف تبقى مع البدن و ايضا اذا كانت اول النشأة الاولى كيف تكون فى صقعٍ نفسانى و انها قائمة بالنفس فجعل الباقى مَع البدن هو القول الاول اعنى الاجزاء الاصليّة اولى لانه هو المروى عن الائمة عليهم السلام و هم اعلم بقول جدّهم صلّى الله عليه و عليهم.

و قوله «فالنفس متى فارقت البدن و حملت الصورة المدركة معها فلها ان تدرك امورا محسوسةً و تشاهدها بحسّها الباطن» تفريع على ما قدّم من قوله فى مباحث الحواسّ الظاهرة بانّ النفس فى ملكوتها تدرك صوراً ملكوتية مشابهة لهذه الصور المحسوسة فادراكها للمحسوسات انّما هو بادراك صورٍ ملكوتية تشابهها لانّها تشاهدها بحسها الباطن يعنى بذاتها لانها جامعة لانواع المحسوسات اذ هى اصل الحواس و انت خبير بانها انّما تدرك المحسوسات بواسطة الحواس الظاهرة لان الاحساس منسوب اليها و ان كان من النفس كما انّ حركة اليد حركة ظاهرة من عالم الملك و ان كانت من النفس من عالم الملكوت.

و قوله «فتتصوّر بدنها الشخصى الذى كانت فيه فى الدنيا وَ مَاتَ عليها» يريد انّها اى النفس تتصوّر فى حال انفرادِها عن البدن بالموت البدن الذى كانت فيه فى الدنيا و مات عليها بخروجها منه و هذا التصوّر عنده علَى رأيه اذا فرضنا كونها حاضرة معه بأَنْ تدرك صورة ملكوتية تشابه ذلك البدن و امّا اذا فرضنا انها غائبةٌ عن البدن فكذلك عِنْدَهُ و عندنا فى حال الحضور كما مر انّها تدركه بواسطة الرّوح البخارى و فى حال الغيبة كذلك بمعنى انّها تقابل مثال البدن بمرءاة خيالها فتنطبع فيها صورته فتدرك ما فى خيالها من الصور و تلك الخياليّة صور ظلّيّة شبَحيّة فى الدنيا و الاخرة الّا انها فى الاخرة اذا شاءت اخرجَتْ ما تريد من تلك الصور بحقيقة ذى الصورة بان تخرج مادته من امكانه و تلبسه تلك الصورة الخياليّة اى بدَلَها.

و قوله «فتتصور ذاتها لقرب اتصالها بالبدن عينَ الانسان المقبور» يعنى به ان النفس تتصوّر انّها هى الانسان المقبور الذى مات تتصور ذاتها على صورته و ذلك لقرب اتّصالها بالبدن فيجد ذلك الانسان التصوّريُّ بدنه مقبوراً و يدرك الآلامَ الواصلةَ اليه بان تتصوّر انّها هى المقبور و انّ الآلامَ وصلَتْ اليه و حلَّتْ عليه و هذا الادراك و التصور على سبيل ما ذكره من تعقّل المعقولات الحسّية و وصول تلك الالام على الطريقة التى وردت بها الشريعة الحقّة فهذا عذاب القبر عنده و هذا الكلام اشبه الاشياء بالوساوس التوهميّة بل هى كذلك حتّى لو ان مستحق العذاب فى الواقع تصوّر حاله و نفسه بنحو ما يتصوّر به مستحق الثواب كان منعّما فى قبره و يكون قبره بتصوره و فرضه ذلك روضة من رياض الجنّة كما استشهد به من الحديث و فى قوله على ما وردت به الشريعة الحقّة اشارة خفيّة تظهر لمن له معرفة بمراداته و هى ان ما سمعتَ ممّا حقّقنا به عذاب القبر و ثوابه انه مأخوذ من الشريعة الحقة و لايصح ذلك الّا اذا اراد بالشريعة الحقّة شريعة الصوفية من الاباحيّة و الفلسفيّة التى يقولون فيها اصحابها ان النعيم بجميع انواعه و العذاب بجميع انواعه راجع الى النفوس و انها امور عقليّة كما يظهر من كلام المصنف و ان اسباب السعادة منحصرة فى حصول علم الحكمة النظرية لانها هى سعادة النفوس و الجهل به هو شقاوة النفوس و كل ما ذكره هو و اولئك خلاف الشريعة الحقّة بل الشريعة الحقّة مصرّحة بان تلك الاعمال هى صور الثواب و العِقاب فتتّصف النفوس بصور اعمالها فتلزمها تلك الصور كلزوم الظل للشاخص فحيث كانت الاعمال هى صور الثواب و العقاب و هى صفات العَاملين اللّازمة لهم بملزوماتها من الثواب و العقاب فتنعّمت بها فى جنان الدنيا عند المغرب او تألّمت بها فى نيران الدنيا عند المشرق لان ارواح اهل النار تحجّرت و مسخت كالحديد من امر الله فى قوله تعالى قل كونوا حجارة او حديداً لانها لمّا عصَتْ رَبّها خرّت من سماء قربه و قد كانت فى اوجاتِ الدرجات العاليات الى اسفل السّافِلينَ فجمدَتْ بعد ذوَبانها و امتزجت بنباتِيّاتِها المرّة المالحة فجرَتْ فى طبائع معادن النيران و بقاعها فتألّمَتْ بتفريق

اجزائها و باعادتها كارهة للاعادة لعدم حصول المُلَايم من بعضها لبعضٍ و لقرب حقائقها و جمودها من ابدانها اتّصلَتْ بها فادَّتْ صور تلك الآلام الّتى حصلت لها من اعمالها الموجبة لتفريق اجزائها و جَمْعِها و تفريقها و جمعها الى تلك الابدان فلحق الابدان من صور تفريق اجزاء الارواح تفريق اجزائها و جمعها من جهة التنافى و تفريقها من جهة الملايمة فتألّمت بتبعيّة تألّم نفوسها و تفرقت اجزاؤها بتبعيّة تفرق اجزاء نفوسها لان نفوسها لجمودها و كثافتها بالمعاصى و تحجّرها بالشقاق قبلت التفريق و التقسيم كالجماد فكانت كنفوس الحشرات كالخنفس و السام‌ابرص و غيرهما فان الخنفس و السام‌ابرص و الجراد و غيرها اذا قطع عضو منها بقى مدة طويلة يتحرك لان نفسه لجمودها و كثافتها تقبل التجزية و القِسمة و تقبل الفصل فلما قطع عضو من جسدها انقطع جزؤ من نفسه فى العضو و الى معنى ما ذكرنا اشار الصادق عليه السلام بل صرّح كما ذكر فى الحديث الذى تقدّم فى حال الكفار بعد موتهم قال ابوعبدالله الصادق عليه السلام ابدان ملعونة تحت الثرى فى بقاع النار و ارواح خبيثة تجرى بوادى برهوت فى بئر الكبريت فى مركّبات خبيثات ملعونات تؤدّى ذلك الفزع و الاهوال الى الابدان الملعونة الخبيثة تحت الثرى فى بقاع النار فهى بمنزلة النائم اذا رأى الاهوال فلاتزال تلك الابدان فزعة ذعرة و تلك الارواح معذّبة بانواع العذاب فى انواع المركبات المسخوطات الملعونات المضعّفات مسجونات فيها لاترى رَوْحاً و لا راحة الى مبعث قائمنا فيحشرها الله من تلك المركبات فتردّ فى الابدان و ذلك عند النشرات فتضرب اعناقهم ثم تصير الى النار ابد الابدين و دهر الداهرين ه، فهذا عذاب القبر و ثوابه لا ما توهمه المصنف مما هو كالوساوس الوهميّة و الى معنى ما ذكرنا لا الى ما ذكره المصنّف الاشارةُ بقوله صلى الله عليه و اله القبر روضة من رياض الجنّة او حفرة من حُفَر النيران ه.

قال : ثم اذا جاء وقت البعث و الحشر تركّب النفس على بدنٍ يصلح للجنّة و لذّاتها ان كانت من السعداء او يصلح للنار و آلامِها ان كانت من الاشقياء

المجرمين و اياك و ان تعتقد ما يراه الانسان بعد موته من اهوال القبر و احوال البعث امورٌ موهومة لا وجود لها في العين كما زعمه بعض الاسلاميين المتشبثين باذيال الفلاسفة فان من اعتقد ذلك فهو (كافر ظ) في الشريعة ضال في الحكمة بل امور القيٰمة و احوال الاخرة اقوى وجوداً و اشدّ تحصّلا من هذه الصور الموجودة في الهيولى التي هي الموضوعات بوسيلة الحركة و الزمان و الصور الاخروية اما معلّقة بذواتها او قائمة في موضوع النفس و هي الطف الهَيُولَيَات.

اقول: قوله «تركبت النفس على بدن يصلح للجنّة و لذاتها ان كان من السعداء او يصلح للنار و آلامها ان كان من الاشقياء المجرمين» صريح في عدم اعادة مواد ابدان الخلق و انّما المعاد نفوسهم و صورهم و قد قلنا سابقا ان المصنف عند اهل البيت عليهم السلام ممّن ينكر المعاد الجسماني و لانه يرى انّ الذي تحشر فيه النفس ليس مُعَاداً و انما هو نوراني يصلح و ان جميع الابدان الدنيوية فانية بائرة مضمحلّة لا عودَ لها لانها لحقت بالعدم لانه قال ان النفس تركّب على بدنٍ يصلح للجنّة ان كانت اى النفس من السعداء و امّا الابدان الدنيوية فلا ذكر لها عنده لانه لايرى ان شيئا من ابدان الدنيا صالح للبقاء لانه يتوهّم ان جميع الابدان الدنيوية اصلها من هذه العناصر الفانية المنعدمة و ذلك لانه ماقرأ قوله تعالى و لاسمعه و ان من شيء الّا عندنا خزائنه و ماننزّله الّا بقدرٍ معلوم و هذه الابدان اشياء و كلّ شيءٍ فهو عند اللهِ خزائنه و ينزّله الى الدنيا من تلك الخزائن و الانسان شيء نزل من تلك الخزائن الى هذا العالم ليأخُذَ منها متاعاً لهذا السَّفَر الطويل فاذا كان شيئا كان ممّا انزله الله الى هذه الدنيا و ليس منها ليكون فانياً فيما بعدَها بل اذا رجع كل شيء الى اَصْله انتقل الى ما منه خلق و انتقل ذلك الاصل الذي خلق هذا الجسد منه به اى بالجسد الى ما منه خلق فتتصاعد الاشياءُ الى اصولها و كذلك كلّ ما في عالم الدنيا من الذوات و امّا الاعراض فكذلك الّا ان عودَها الى المراتب نفسها فلاتحملها المعروضات معها لانّها لم تكن منها بل تلزم مباديها و مباديها هي المراتب و المراتب لازمة

لمقاماتها و لو ترقّت لم تترقّ الذّوات مثلا الدنيا لو ترقّت لم تخرج الذوات التى فيها عنها بل تترقى الدنيا بتلك الدنيا دنيا ابداً لاتكون اخرة فلم تترقّ الدنيا اذ لاترقى الّا بتجاوزها عن الدّنيا فاذا كان كل شيء يعود الى اصله لا بدّ ان يعود هذا البدن الانسانى الى الخزائن الّتى نزل منها و لو انه لم يعد كما ذكره المصنف و من قال بقوله بطل حكم القاعدة المتّفق عليها ان كل شيء يعود الى اصله المؤيدة بقوله كما بدأكم تعودون.

و قوله«و ايّاك و ان تعتقد ما يراه الانسان بعد موته من اهوال القبر و احوال البعث امور موهومة لا وجود لها فى العين كما زعمه بعض الاسلاميّين المتشبثين باذيال الفلاسفة فانّ من اعتقد ذلك فهو كافر فى الشريعة و ضالّ فى الحكمة» و هذا الكلام صحيح و ان كان يلزمه فى بعض ما ذهب اليه مثل قول هؤلاءِ.

و قوله«بل امور القيٰمة و احوال الاخرة اقوى وجوداً» و هذا يقارب قول اولئك فانهم يقولون انها امور موهومة و هو يقول امور متخيّلة و ما اقرب الخيال من الوهم.

و قوله«اقوى وجوداً و اشدّ تحصّلا من هذه الصور الموجودة فى الهيولى التى هى الموضوعات بوسيلة الحركة و الزمان» و اولئك يزعمون ان الموهومة اشدّ و اقوى وجوداً و تحصّلا من المتخيّلة و كلامهم لو كان الحقّ منحصراً فيهما اقرب من كلام المصنّف لان الوهم و الخيال كلاهما من فيض الطبيعة النورانية الّا ان الوهم من فيض نفسها و الخيال من فيض صِفَتِها و فيض النفس اقوى من فيض الصّفة و ان كان قول الكل خطأ بل الذوات اقوى من الصور و اهوال القبر و احوال البعث ذوات و دعواه و دعويٰهم ان ذلك صور خيالية او وهميّة باطلة و انما حكم بان الصور الخيالية اقوى من الصور الموجودة فى الهيولى بناء على مذهبه من ان الهيولى و المادة لاتعاد بل تفنى و انّما تعاد الصور و النفوس و قد بيّنّا فيما سبق فساد مذهبه بل الحق ان الهيولى و المادة هى التى تعاد لانّها هى المباشرة للخير و الشرّ و كون الهيولى انما هى موضوعات بواسطة الحركة و

الزمان لاينافى تحقق موضوعيتها اذ كل محدث لايتقوّم الّا بواسطة حركته و وقته و ليس المقابلة بين الخياليّة و بين الصور الحالّة فى المادة بل المقابلة بين الخيالية و بين الذوات المتركبة من المواد و الصور الشخصيّة فاذا نظرنا الى الخياليّة وجدناها اظلّة منتزعة من الصور الخارجيّة القائمة بالموادّ و لا شكّ انّ الصور الخارجيّة ذوات و اربابٌ للصور الخياليّةِ و الصور الخيالية اشباح و اظلّة قائمة من جهة موادّها التى هى الحصص النوعيّة بالصور الخارجيّة التى هى قائمة بالموادّ نعم الخياليّة من حيث الصور قائمة بالخيال و القيام من حيث الموادّ اقوى من القيام من حيث كما ان القيام للصورة التى فى المرءاة بالشاخص اقوى منه بالمرءاة و هذا ظاهر لمن عرف الاشياء و اسرار تكوناتها و كونها قائمة بمرءاة النفس التى هى الخيال و ان كانت النَّفْس الطف من الهيولى لايلزم منه كونها اقوى من الصور الخارجيّة القائمة بالموادّ مع ان المقابلة بينها و بين الموادّ انفسها و لا شك انها اقوى من مطلق الصور بكلّ نوع ماخلا العلل اعنى ما فى نفس علة الكون و هذا ظاهر .

قال : الاشراق الثالث فى احوالٍ تعرض فى الاخرة و فيه قواعد قاعدة فى ان الموت حقّ يجب ان يعلم ان عروض الموت امر طبيعى منشاؤه كما اشرنا اليه حركة النفس عن عالم الطبيعة الى نشأة باقية و اعراضها عن هذا البدن و خروجها عن غبار هذه الهيئات البدنية و اقبالها الى الدار الاخرة و ليس الامر كما زعمه الاطباء و علماء الطبيعة ان سبب عروضه تناهى القوى الطبيعيّة او نفاد الحرارة الغريزيّة او زيادة الرطوبة الفضلية او غير ذلك من تَأثيرات الكواكب بحسب خطوطها عند طالع المولود او ما اشبهها لما بيّن بطلانها فى موضعه بل سببه قوة تجوهر النفس و اشتدادها فى الوجود و رجوعها بحركتها الذاتيّة الى جاعلها الذى منه بدؤها و اليه منتهاها امّا مسرورة منعّمة و اما معذّبة منكوسة .

اقول : الواجب اعتقاد حقيّة الموت بمعنَى انّ وقوعه على كل مَن على الارض و السمٰوات كائِنٌ لا بد من وقوعه كما اَخْبَرَ به الحق سبحانه فى كلامه الحق فى قوله كل نفس ذائقة الموت و بمعنى ان وقوعه بهم حقّ لما فيه من

المصالح و المنافع العظيمة التى لا تُعَدُّ و لانّه به يصل كلّ عاملٍ الى ثمرة عمله و به يتحقّق صدق الوعد و الوعيد و به يظهر تمام الفضل و العدل.

و قول المصنّف «و يجب اَنْ يعلم انّ عروض الموت اَمْر طبيعى» هذا الوجوب لا يصح حمله على المعنى الشّرعى اذ لا يجب على اَحَدٍ معرفة كيفيّةِ الموت و انّما يحمل الوجوب على ثبوته فى العلم و الحكمة و مراد المصنف البحْث عن كنه الموت و حقيقته و اكثر العلماء جعلوه امراً اعتباريّا و انه ليس بشىء مخلوق و كأنهم ماسمعوا كلام الله ينطق عليهم فى بيوتهم الّذى خلق الموت و الحيوٰة اَوْ سمعوا وَ ماوَعَوْا اوْ وعَوا وَ ماحَفِظُوا و كأنهم ماسمعوا الاخبار المتواترة مَعْنىً بين الفريقين انه اذا دخل اهل الجنّة الجنّةَ و اهل النّارِ النارَ اُتى بالموت فى صورة كبشٍ املح فيذبح بين الجنّة و النار و ينادى منادٍ يا اهلَ الجنّةِ خلود و لا موتَ يا اهلَ النار خلودٌ و لا موت الحديث، فلو كان ليس بشىء لماقال تعالى الذى خلق الموتَ و الحيوٰة و لمااُتِى به و ذُبِحَ.

و قول المصنّف «ان عروض الموت امر طبيعى منشاؤه كما اشرنا اليه حركة النفس عن عالم الطبيعة الى نشأة باقية الى قوله الى الدار الاخرة» يريد بالاشارة ما ذكره قبل فى الاشارة الى حدوث العالم فى هذه الرسالة و فى المشاعر من اثبات الحركة الجوهرية للشىء لذاته و قد ذكرنا فى الموضعين ان الحركة الجوهريّة تثبت للشىء بواسطة المدد و الصورة و ان ذلك ليس شيئا من ذات الشىء بل من الله سبحانه بواسطة قوابل الاشياء للايجاد و الامداد لما اشرنا اليه مرارا انه تعالى لا يفعل بخصوص مقتضى قدرته و ارادته بل على حسب قابليات المَفْعولات للايجاد و الامداد و ما ربّك بظلّام للعباد و ليس لشىء من الاشياء كون بما يمدّه و لا قبول لما يفعله فيه و لا حركة و لا سكون الّا بفعل الله فاذا سبّب للشىء جميع ما يتوقّف عليه كونه بقى الشىء واقفاً عن الانفعال و الاسباب واقفة عن الفعل حتى يأذنَ لها فاذا اذن و اجرى بفعله تلك الدواعى من الاسباب و المسبّبات جرَتْ بفعله و حفظِه و مِن هنا وردت الاخبار عن الائمة الاطهار عليهم السلام: انه لا يكون شىء فى الارض و لا فى السماء الّا

بسبعة بمشيّةٍ و ارادة و قدرٍ و قَضاءٍ و اذنٍ و اجلٍ و كتابٍ فمن زعم انه يقدر على نقص واحدة فقد كفر ، و روى فقد اشرك و رُوِی نقض بالضاد المعجمة لكن اكثر العلماء تبعوا كثيرا من الفلاسفة فی نسبة الافْعال الی الاسباب و بنوا اعتقاداتهم على ذلك حتّى انست نفوسهم بذلك فكانوا يعزلون الله تعالى عن سلطانه حتى انه اشتهر بينهم اَنّ القول بما اشرنا اليه مذهب الاشاعرة و غلطوا علينا كما غلطت الاشاعرة على الحقّ فان الاشاعرة يقولون الله سبحانه هو الذى يحرق الحطب اذا وضعته فی النار و النار ليست محرقة اصلاً و انّما الله يحْرق عندها و يغرّق عند الماء و ليس للنار اثر فی الاحْراق و لا للماء فی التغريق اصلاً بوجه من الوجوه و هؤلاء يقولون خلق الله النار و جعلها محرقة فهی تحرق بالاستقلال فالاوّل عين الجبر و الثانی عين التفويض و الحق غير الاثنين و هو ان الله سبحانه خلق النار و جعلها محرقةً و اودع قوّة الاحراق فيها و حفِظها و حفِظ ما جعلها و اودع فيها فهی بقيوميّة جعله و ايداعِه قوة الاحراق القائمين بحفظِه تحرق فلا شیء الّا بالله سبحانه و المصنّف جارٍ فی كل اموره على متابعة مَن تقدّمه فاعتماده على احد اقوالهم مما يرجّحه بنفسه ليس له مستند غير هذا فلهذا قال ان الموت امر طبيعی و هو ان النفس تصل الی رتبةٍ من رُتَب كمالاتها من اليمين او الشمال و تنتقل بحركتها الجوهريّة الذاتيّةِ عن هذا البدن و تعرض عنه وَ تخرج من غبار الهيئات البدنية و تقبل الی الدار الاخرة و هی النّشأة الاخرى الباقية و هذا على ظاهره مذهبُ القدريّة فان قلت انما يتكلّم على نمط كلام القوم و الّا فهو يعتقد ان كل شیء بالله كما انّك كثيرا ما تتكلّم بعباراتهم قلتُ نعم هو اذا اخذ فی كون كلّ شیء انما هو بالله يقول بذلك على جهة الاجمال و لايذكر شيئا من ذلك فی التفصيل و ذلك لانس نفسه بكلام القوم و لا كذلك نحن لانا لكثرة ما نذكر من ان كلّ شیء لايكون الّا بالله فی اغلب الاماكن و المسائل اذا اتيتُ بلفظ يشابه قول المفوّضة اختصاراً مايتوهم احدٌ علىّ بذلك لكثرة ما اصرّح بذلك و انهی عن الجبر و التفويض و ادلّ على اماكن كثيرة يلزم منها الجبر و التفويض من قول من ينفيهما و قد بيّنّا مراراً فيما تقدّم انّ الشیء

الممكن لاتكون من ذاته الحركة الجوهريّة الذاتية على مرادهم من انه لذاته يترقّى و انّما يَقع من ذاته ميل الافتقار و هو غير ناقلٍ للمائل عن رتبته الدنيا الى العليا الّا بالمدد الجديد الّذى لم يكن معه و به اى بقبوله الذى هو عبارة عن الصورة يترقّى و مرادى انّ الله سبحانه يرقّيه بقبوله المدد و انفعاله به لانّ الاشياء كلّها واقفة على ساق العبودية لاتملك لنفسها ضرا و لا نفعا و لا موتاً و لا حيوٰة و لا نشوراً و مرادى بوقوفها انها لاتوجِد شيئا من نفسها فاذا اوجدها تعالى لاتقدر على بقائها و لا على عدم بقائها و لا على زيادة شيء منها و لا على نقصانه و اذا اذن لها بالعدم لاتقدر الّا باعدامه او بالبقاء لاتبقى الّا بابقائه فَبِه تتحرّك النفس عن عالم الطبيعة و به تتوجّه الى النّشأة الباقية و به تُعرِض عن هذا البدن و به تخرج عن غبار هذه الهيئات البدنيّة و به تقبل الى الدار الاخرة و مرادى بقولى به تتحرك الى اخر الكلام انه و كّل بها ملائكة ينقلونها بامره تعالى الى كل حركةٍ و سكون حسّىّ او عقلى كلّى او جزئى و تلك الملائكة فى ذواتهم و افعالهم بالنسبة الى امره الفعلى اى مشيته و الى امره المفعولى اى النور المحمدى صلى الله عليه و اله بمنزلة الشعاع من السراج و بمنزلة الصورة فى المرءاة من الشاخص فالملائكة المدبرة متقوِّمون فى ذواتهم بامره الفعلى تقوّم صدورٍ و بامره المفعولى تقوّم تحقّقٍ ركنىّ و ذلك كالنور من السّراج و كالصورةِ من الشاخص فالملائكة بامره يعملون و هو قول الصادق عليه السلام فى الدعاء **كل شيءٍ سواك قامَ بامرك**، فهم بامره على نحو القيوميّة المذكورة يحرّكون النفس و يصرفونها عن عالم الطبيعة و هى كارهة الى اخر ما ذكر و لو كان الامر كما ذكر المصنّف لماكرهت الموت.

و قوله«و ليس الامر كما زعمته الاطباء و علماء الطبيعة ان سبب عروضِه تناهى القوى الطبيعيّة او نفاد الحرارة الغريزيّة او زيادة الرطوبة الفضليّة» و اقول: اذا جرينا على العبارة المبنية على ظاهر الامر كان كلامهم اصح من كلامه لان النفس انما وضعت فى هذا المكان الضيّق و حبست فيه على خلاف محبّتها و لكنها لاتوضع الّا فى مكان تامّ تتأدّى به شؤنها فاذا تناهت القوى الطبيعية التى

هى المصلحة لمسكنها و المُعينة لها على مطالبها و لم تقدر على اصلاح المسكن خرب المسكن بلفح الرياح الاربع ريح الجنوب من الكبد و ريح الصبا من الرية و ريح الشمال من الطّحال و ريح الدبور من المرة الصفراء و لم يبق لها قرار لخراب الديار و كذلك اذا نفدت الحرارة الغريزية التى هى الحافظة للروح البخارى الحامل للنفس الفلكية الحاملة للنفس الناطقة فاذا ذهب ما تتعلّق به ذهبت كاشراق الشمس اذا ذهب الجدار الذى يتعلّق به ذهب الاشراق و كذا الرطوبة الفضلية و يؤيّد هذا ما رواه كميل ابن زياد من حديث الاعرابى عن امير المؤمنين عليه السلام و قد تقدم بتمامه و منه قال اى الاعرابى و ما النفس الحيوانية قال عليه السلام قوة فلكيّة و حرارة غريزية اصلها الافلاك بدؤ ايجادها عند الولادة الجسمانيّة فعلها الحيوٰة و الحركة و الظلم و الغشم و الغلبة و اكتساب الاموال و الشهوات الدنيوية مقرّها القلب سبب فراقها اختلاف المتولدات فاذا فارقت عادت الى ما منه بُدئت عَود ممازجةٍ لا عود مجاورة فتنعدم صورتها و يبطل فعلها و وجودها و يضمحلّ تركيبها فقال يا مولاى و ما النفس الناطقة قال قوّة لاهوتيّة بدؤ ايجادها عند الولادة الدنيوية مقرّها العلوم الحقيقيّة الدينيّة موادّها التأييدات العقلية فعلها المعارف الرّبانية فراقها عند تحلّل الآلات الجسمانية فاذا فارقت عادت الى ما منه بُدِئت عَود مجاورة لا عَود ممازجةٍ الحديث ، فذكر عليه السلام ان النفس الحسّية الحيوانية سبب فراقها اختلاف المتولدات فيختلف عليها المَدَد فيختلف عليها الاستمداد لعروض ما ينافيها فلا يستقيم متعلّقها فيبطل فيخرج و ذكر عليه السلام ان الناطقة القدسيّة سبب فراقها تحلّل الالات الجسمانيّة التى هى متعلّق مركبها فاذا خربت آلاتها الجسمانيّة لم يكن له تعلّق باصلاح محلّ متعلّقها اذ لاتتمكن من ذلك الّا بِالالاتِ بواسطة الحيوانية و كلامه عليه السلام مؤيّد لكلام الاطباء و الطّبيعيّين شاهد بصحة قولهم و ببطلان قول المصنّف .

و قوله «او غير ذلك من تأثيرات الكواكب بحسب خطوطها عند طالع المولود» لِانّها اذا اختلفت على طالعه الخارج من المشرق عند سقوط المولود

الى الدنيا من بطن امّه بما ينافيه اختلّ تركيب بُنْيَتِه اذِ استقامتها بنظر طالعه بطبعه و تأثيره فاذا عارضه مؤثر منافٍ له بطلت استقامة البُنْيَةِ لاختلاف المتولّدات و كلّ هذه اسباب جعل الله سبحانه لها تأثيراً و فى تفسير العياشى بسنده عن ابى‌عبدالله عليه السلام قال ان الله تبارك و تعالى خلق روح القدس و لم يخلق خلقا اقرب اليه منها و ليست باكرم خلقه عليه فاذا اراد امراً القاه اليها فالقاه الى النجوم فجرت به ه، و روى على بن عيسى الاربلى فى كشف الغمّة بسنده الى على بن الحسين عليهما السلام فى كلامه فى ذم الدنيا فى قوله الذى جمع فيه متفرق العلوم قال عليه السلام : و ما عسيتُ اَن اَصِفَ مِحن الدنيا و اَبلُغَ من كشف الغطاء عمّا وُكِلَ به دَور الفلكِ من علوم الغيوب الحديث ، مما يحدث من تأثيراتها من الكسوف و الخسوف و القاء اشعّتها من الحر و البرد و ما يتألّف من ذلك و ما يحدث بذلك من الاسباب او مع المطاعم و المشارب كالحمّى فقد قال صلى الله عليه و اله الحمّى رائد الموت و حرّها من فيح جهنّم و هى حَظّ كل مؤمن و مؤمنة من النار ه، و ما وردت به الاخبار من ذكر الاسباب الموجبة للموت كثيرة جدّاً من الامراض و السموم و القتل و التردى و الغرق و ما اشبه ذلك مما يشهد للاطباء و يشهد على المصنّف .

و قوله«لما بيّن بطلانها فى موضعه» لا شك ان الباطل ذلك البيان المشار اليه لانه مبنى على اختياراته و هى كما سمعت ماتجد منها شيئا واحداً صحيحاً و ذلك مثل قوله«بل سببه قوة تجوهر النفس و اشتدادها فى الوجود و رجوعها بحركتها الذاتية الى جاعلها الذى منه بدؤها و اليه منتهاها ، الخ» مادرى هل عنده ان نفس النبى صلّى الله عليه و اله ماقوِى تجوهرُهَا و لااشتدّت فى وجودها الى ان عرج الى السماء و نزل و عاش بعده المدة الطويلة الى ان بلغ عمره ثلاثاً و ستين سنة و بعد هذه المدّة اشتدّت و لكن كلّ بياناته من نوع هذه الكلمات التى لايجد العارف فيها كلمة صحيحةً فبمثلِ هذه اَبْطَل حجّة الاطباء و الطبيعيّين و كلام الائمة الطّاهرين صلى الله عليهم اجمعين .

قال : قاعدة فى الحشر حشر الخلائق على انحاءٍ مختلفةٍ حسب اعمالهم و

نياتهم فلقومٍ على سبيلِ الوَفْد يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفداً و لقومٍ على سبيل التعذيب و يوم يحشر اعداء الله الى النار فهم يوزعون لاختلاف انواع الملكات السيئة فيهم الموجبة لاختلاف صورهم الحيوانية فلقومٍ منهم قوله تعالى و نحشره يوم القيٰمة اعمى و لقومٍ اذِ الاغلال فى اعناقهم و السلاسل يسحبون فى الحميم ثم فى النار يسجرون و لقومٍ يوم يسحبون فى النار على وجوههم و لقومٍ و نحشر المجرمين يومئذ زرقا و لقومٍ لهم فيها زفير و شهيق و لقومٍ اخْسئوا فيها و لاتكلمونِ و لقومٍ فطمسنا اعينهم و بالجملة يحشر كل واحدٍ على صورة باطنِه و يساق الى غاية سعيه و عمله كما قال تعالى قل كل يعمل على شاكلته فربكم اعلم بمن هو اهدى سبيلاً و فى الحديث يحشر المرء مع من احبَّه حتّى انه لو احبّ احد كم حجراً لَحُشِر معه».

اقولُ: حشر الخلائق على انحاءٍ مختلفة و ذلك على حسب اعمالهم وَ نِيَّاتهم لان الاعمال هى صور الثواب و العقاب و هيئات تلك الاعمال و اَوْضَاعها هيئات الثواب و العقاب و اوضاعهم و لهذا لاينكر احد من الفريقين ما يثاب به او يعاقب به انّه هو عمله و لذا قال تعالى و ماتجزون الّا ما كنتم تعملون و قال تعالى ذق انك انت العزيز الكريم انّ هذا ما كنتم به تمترون و قد قال الله تعالى و لكلٍّ درجات مما عملوا، فمن قال تعالى فيهم و نحشره يوم القيٰمة اعمى يعنى اعمى عن طريق الجنّة لانه عمى فى الدنيا عن ولاية اميرالمؤمنين عليه السلام ففى الكافى عن الصادق عليه السلام فى قوله تعالى و من اعرض عن ذكرى قال ولاية اميرالمؤمنين عليه السلام اعمى البصر فى الاخرة اعمى القلب فى الدنيا عن ولاية اميرالمؤمنين عليه السلام و هو متحيّر فى القيٰمة يقول لم حشرتنى اعمى و قد كنتُ بصيراً قال كذلك اتتك اياتنا فنسيتها و كذلك اليوم تنسى قال الايات الائمة عليهم السلام و من قال تعالى فيهم اذ الاغلال فى اعناقهم و السلاسل الايات، عن الباقر عليه السلام فامّا النصّاب من اهل القبْلة فانهم يخدّ لهم خدّاً الى النار التى خلقها الله فى المشرق فيدخل عليهم منها اللهب و الشرر و الدخان و فَورة الحميم الى يوم القيٰمة ثم مصيرهم الى الحميم ثم فى النار

يسجرون، ثم قيل لهم اينما كنتم تشركون من دون الله اى اين امامكم الذى اتخذتموه دون الامام الذى جعله الله للناس اماماً و فى البصائر عنه عليه السلام قال كنتُ خلف ابى و هو على بغلته فنفرت بغلته فاذا هو شيخ فى عنقه سلسلة و رجل يتبعه فقال يا على بن الحسين اسقنى فقال الرجل لاتسقه لاسقاه الله و كان الشيخ معٰوية اقول و هذه السلسلة فيها ثلاثون من بنى اميّة و اربعون من بنى العبّاس و ذرعها سبعون ذراعا بذراع ابليس و من قال فيهم و نحشر المجرمين يومئذٍ زرقاً فهم ممّن اعرضوا عن الولاية يحشرون زرق العيون لشدّة العطش او كناية عن العمى او لانّ زرقة العين تبغضها العرب و من قال تعالى فيهم لهم فيها زفيرٌ و شَهيقٌ فهم من الاوّلين المعرضين عن ذكر الله و منهم قتلة الحسين عليه السلام و الزفير اخراج النفس بفتح الفاءِ و الشهيق ردّه الى الجوف و من قال فيهم اخسئوا فيها و لاتكلّمونِ، روى انهم اذا قالوا ربّنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون تُركوا مائة سنة ثم اتاهم الجواب اخسئوا فيها و لاتكلّمونِ و هؤلاء من المذكورين قبل و مَن قال فيهم فطمسنا اَعْيُنَهم فهم قوم لوط و من عمِلَ عمَلهم و بالجملة كل احدٍ يحشر عَلَى صورة ما استقرّ عليه عمله فى باطنِه وَ تخلّقَ من الأَعمال سواء تمحّضَ عمله عليه اوْ غلبَ و يُسَاق الى غاية سَعْيه و عملِه لان الله عز و جل اقام فى سائر عالمه مَن يقوم بما يحتاجون اليه مما تبعثهم دواعيهم و مُيُولهم عليه و جعل له خلفاء اَعْضَاداً قائِدين سائقين يسوقون باذن الله كلّ عاملٍ الى ما يُسِّرَ له من عمله الذى خلق له بتمييز العلم القيّومى و فى حديث ابى الطفيل عامر بن واثلة قال قلتُ يا امير المؤمنين اخبرنى عن حوض النبى صلى الله عليه و اله فى الدنيا ام فى الاخرة قال بل فى الدنيا قلتُ فمن الذائد عليه قال انا بيدى فليَرِدَنّه اوليائى و ليُصْرَفنَّ عنه اعدائى و فى رواية و لأُورِدَنَّهُ اوليائى و لأَصرفنّ عنه اعدائى الحديث، و ذلك كما قال تعالى قل كل يعمل على شاكلته فربّكم اعلم بمن هو اهدى سبيلاً، و كلّ من الخلائق يكون مع من يعمل مثل عمله و هو قوله تعالى احشروا الذين ظلموا و ازواجهم اى اشباههم فى اعمالهم الظاهرة و الباطنة و من انطوت سريرته على ميلٍ ذاتى او

تطبّعي الى شيءٍ فهو معه فى رتبته و يحشر معه و فى الحديث يحشر المرء مع مَنْ اَحبَّهُ حتّى لو احبّ احدُ كم حَجراً لَحُشِرَ معَهُ لانّ المحبّة يظهر من اعْلى اكوانِ المُحِبّ فتكون من كنه حقيقته فيكون ميله الَى نوعِهِ المشابه فيشاركه فيما يتّصف به من ثوابٍ و عقاب و من هنا قال تعالى احشروا الذين ظلموا و ازواجهم.

قال: فان تكرّر الافاعيل يوجب حدوث الملكات و الملكات النفسانيّة تؤدّى الى تغير الصورة و الاشكال فكل ملكةٍ تغلبُ على الانسان فى الدنيا يتصوّر فى الاخرة بصورة تُنَاسِبُهَا و هذا امر محقق عند اهل اليقين حتّى ان الله سبحانه انما خلق الابدان الحيوانية على طبق دواعيها و اغراضها النفسانيّة و خلق الاعضاء البدنيّة كالقلب و الدماغ و الكبد و الطحال و الانثيين و سائر الاعضاء و الجوارح على حسب مَآرِبِ النفس و هيئاتها الذاتية و كذا خلق لكل نوع من انواع الحيوانات آلاتٍ مناسبة لصفات نفوسها كالقرن للثور و المخلب للسبع و الظلف للفرَس و الجناح للطير و الناب للحيّة و الحمة للعقرب.

اقول: انّ تكرّر الافاعيل بحيث تقع بغير توجّه جديد و قصد خاصّ يوجب حدوث الملكات لان الذوات تتّصف باثار افعالها فتلك الصفة ان قرّت بكثرة تكرر تلك الافعال حتّى كانت كالطبيعة الثانية بل طبيعة ثانية سمّيت ملكةً اى قوّة و قدرة و ان لم تستقر لعدم دوام الفعل بل يقع غيره سمّى حالا و الملكات النّفسانية تؤدى الى تغير الصورة و الاشكال و لكن لاتنسى ما ذكرناه لك سابقا من انّ الملكات النفسانية التى تغيّر الصورة حتى يحشر الرجل يوم القيٰمة سَبُعاً اوْ خنزيراً ليست من ملكات الناطقة القدسيّة لان الناطقة لاتلبس شيئا من صور الحيوانات بل الناطقة كما قال امير المؤمنين عليه السلام مقرّها العلوم الحقيقيّة الدينيّة موادّها التأييدات العقليّة فعلها المعارف الربّانية و قال عليه السلام فى حديث كميل بن زياد لها خمس قوى فكر و ذكر و علم و حلم و نباهة و ليس لها انبعاث و هى اشبه الاشياء بالنفوس الملكيّة و لها خاصيّتان النزاهة و الحكمة و نقل عنه عليه السلام انه قال الصورة الانسانيّة هى اكبر حجة

الله على خلقه و هى الكتاب الذى كتبه بيده و هى الهيكل الذى بناه بحكمته و هى مجموع صور العالمين و هى المختصر من اللوح المحفوظ و هى الشاهد على كل غائب و هى الحجة على كل جاحد و هى الصراط المستقيم الى كل خير و هى الصراط الممدود بين الجنّة و النار ه‍، و انّما هذه الملَكات الّتى تؤدّى الى تغير الصورة من النفس التى هى الامّارَة بالسوء التى هى ضدّ العقل و من النفس الحيوانيّة الحسّيّة الفلكية التى قال فيها امير المؤمنين عليه السلام فى حديث الاعرابى المتقدّم فعلها الحيوٰة و الحركة و الظّلم و الغشم و الغلبة و اكتساب الاموال و الشهوات الدنيويّة و التى قال فيها فى حديث كميل ابن زياد لها قوى خمس سمع و بصر و شم و ذوق و لمس و لها خاصيتان الرضا و الغضب فان هاتين النّفسين هما الباعثتانِ للافعال التى تنشأ عنها الملكات المغيّرة للصورة الانسانية الى صور الشياطين و الحيوانات فالملكات المغيّرة بكسر الياء تنسب اليهما لا الى النفس الناطقة لانّها لاتصدر عنها الّا الملكات المقرّرة للصُّورة الانسانية الّتى هى صورة الاجابة و صورة الاجابة هى صورة الفِطْرة التى فطر اللهُ الناسَ عليها لانها من هيْئة فعله فالملكات المغيّرة من الحيوانية و الامّارة و الصورة المغيّرة بفتح الياء هى صورة النفس الناطقة و ليس معنى تغيرها انّها بنفسها تنقلب الى صور الحيواناتِ او الشياطين و انما هى كانت متعلقةً بالبدن ما دام تحت سلطنة الناطقة فاذا استولت عليه الامارة و الحيوانية ذهبت الصورة الناطقية و لحِقَتْ بالكرسى و صوّر البدن بما غلب عليه من الصورة الحيوانية او الصورة الامارة لانّ النّاطقية نور و النور لاينقلب الى الظلمة و انما يلحق بالمنير فتنبسط الظلمة فى محلّ النّور اذا ذهب و الصورة الانسانية قد ورد فى الاخبار انها نور و سماها الرضا عليه السلام بذلك و انها ترجع الى العرش و الراجع منها الى الكرسى عائدٌ الى العرش لانّه من تأييداته فالمتغيّرة انّما هى الحيوانيّة و الاَمّارة.

و قوله «فكل ملكةٍ تغلب على الانسان فى الدنيا يتصوّر فى الاخرة بصورةٍ تناسبها و هذا امر محقق عند اهل اليقين» هذا صحيح الّا انه ليس على نمط

الحكمة بحيث يقال انّ هذا سرّ الخليقة و امّا تحقيق ذلك و بيان مأخذه هو ان يقال انّما غلبت لان الحصّة الحيوانية التى فى الانسان لم يكن لها فصل مخصوص لانها فى نفسها صالحة لان تلبس كلّ صورة فيصلح لها فصل الصاهل و الناهق و النابح و الناعق و ما اشبه ذلك و النفس الناطقة مادّتها اشراق العقل و فصلها الناطق فالانسان فيه الحصّة الاشراقية مع فصلها الناطق و فيه حصّة من الحيوانيّة و حصّة من الامارة غير مفصولة بفصلٍ معيّن بل ما دامت النفس الأمّارة لم تطمئن فتدخل تحت فصل العقل لاتزالانِ تلبسانِ صور الحيوانات و الشياطين فقبلَ ان يتكرر الفعل من هاتين او من احديٰهما حتى كان اثره ملكة هما داخلتان تحت فصل الحصة الانسانية بالتبعية اى ليس لاحديٰهما فصل قارّ فيها لازم لها بل الفصل القار للانسانية هو الناطق و الشخص من حيث وحدته لايقبل الفصول المتعدّدة الا على جهة التعاقب فاذا لبست واحدة منهما فصْلاً من فصول جنسها ارتفع فصل الناطق حال حصول فصل لاحديٰهما حيوانى او شيطانى فاذا لم يستقر بان يكون اثره ملكة و ارتفع نزل فصل الناطق و هكذا كلما لبس صورة من صور الحيوانية او الشيطانية ارتفعت الصورة الانسانية فاذا ارتفعت كل الصورة نزلت الانسانية لايزنى الزانى و هو مؤمن فاذا زنَى خرجَتْ منه روح الايمان و بقيت فيه روح الاسلام فاذا تاب عادت اليه روح الايمان فاذا تكرر الفعل من احدى الصورتين حتى كان اثره ملكةً خرجَتْ منه الانسانيّةُ بحيوانيتها اى بمادتها من التأييدات العقلية و بفصلها الناطق اى بصورتها الناطقية و ظهرت الصورة الحيوانية عليه اذا كان الفعْل المتكرر من الحيوانية الحسيّة الفلكية او الصورة الشيطانية عليه اذا كان الفعل المتكرّر من الامّارة بالسوء فالملكة الحيوانية او الشيطانيّة انّما تغلب اذا خرجت عليها الانسانية بمادّتها و صورتها فيكون المحشور حيواناً او شيطاناً ليس هو انساناً انقلب حيوانا لان المادة الانسانية و الصورة الانسانية خرجَا من الشخص فهو حيوان كما قال تعالى ان هم الّا كالانعام بل هم اضلّ او شيطان كما قال تعالى شياطين الانس و الجن لا كما توهّمه المصنف من انقلاب الانسانية حيوانية

فقولنا انّ قوله فكل ملكةٍ تغلب على الانسان فى الدنيا يتصور فى الاخرة بصورة تناسبها صحيح فى الظاهر لانّ تبدّل الصور ليس على الظاهر منافيا لما نقول لان هذا الشخص خرجت منه الانسانية و صار الآن حيوانا لان الانسان كما مر فيه الحيوانية و الانسانية و لكن الحيوانية لم تكن مفصولة اكتفاءً بفصل الانسان فلما تقرّر فيهٰا فصلها خرجت الانسانية لانها ما دامت موجودة لم يكن للحيوانية فصل خاص فالصُّوَر تتعاقب على الشخص و لاتجتمع فيه فاذا اطمأنت الامّارة كانت اخت العقل لاستيلاء العقل عليها حتى نسيت اعتبارها من نفسها فيَضمحل اعتبار الحيوانية لنفسها.

و **قوله** «حتى ان الله سبحانه انما خلق الابدان الحيوانية على طبق دواعيها و اغراضها النفسانية» صحيح لكن فى الحيوان لا فى الانسان اى انما خلق الابدان الحيوانية فى الحيوان لا فى الانسان لان الصورة الناطقيّة لاتكون دواعيها الّا بما يحب الله و يرضى كما اشرنا اليه من كلام على صلوات الله عليه و اله و كذا باقى كلامه يعنى انه صحيح بمعنى انّ الله سبحانه خلق آلات كل شيء بحسب دواعيه لا بحسب دواعى غيره فالصورة الحيوانية مخلوقة بحسب دواعى الحيوان لا الانسان فكلّ ما ذكر و مثّل مِنْ مناسبة الآلات لصفات نفوسها كالقرن للثور و المخلب للسَّبُع الى اخره مؤيّد لما ذكرناه.

قال: و من نظر الى اصناف الناس من كل صنعةٍ و عمل الكاتب و الشاعر و المنجّم و الطّبيب و المزارع و غيرهم تجد هيئات ابدانهم مناسبة لدَواعى نفوسهم فانّ الهيئات ترد من النفوس الى الابدانِ اوّلا كما ترتقى من الابدان الى النفوس ثانيا فيتصوّر فى الاخرة بصورتها و اليه الاشارة بقوله تعالى و المبتّكين اذان الانعام و المغيّرين خلق اللهِ قال بعض اصحاب القلوب كل مَن شاهَد بنور البصيرة باطنه فى الدنيا رءاه مشحونا بانواع المؤذيات من الشهوة و الغضب و المكر و الحسد و التكبّر و العجب و الرّيا و غيرها الّا ان اكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها فاذا انكشف الغطاءُ بالموتِ عاينها و قد تمثّلت بصورها و اشكالها المحسوسة الموافقة لمعاينها فيرى بعينه ان النفسَ قد تشكّلت بصور

السباع و البهائم و قد احدقت به العقارب و الحيّات تلدغها و تلسعها و النار قد احاطت به و احرقته و انما هی ملكاته و صفاته الحاضرة الّا ان تساعده الرحمة و تنجيها من العذاب لاجل الايمان و العمل الصّالح.

اقول: قوله«و من نظر، الخ» يعنى انّ من نظر بعين البصيرة و كانت له بصيرة و نور من عند الله بسبب قابليته الظاهرة كالخلقة الصالحة و كالباطنة كالعمل و القلب المجتمع الى كلّ عاملٍ لعملٍ و صانعٍ لصنعةٍ كالكاتب و الشاعر و المنجّم و الطبيب و الزارع و غيرهم يجد هيئات ابدانهم و تراكيب طبائعهم مناسبة لدواعی نفوسهم و هذا صحيح لا شبهة فيه فان الشاعر مثلا طبيعته و هيئات مشاعره موزونة اَلَاترى انه اذا اتى ببيتِ شعرٍ و فيه زحاف غير مقبول لم تقبله طبيعته و عرف صحته و فساده لانّه يزنه بطبعه فلاينطبق عليه شیء من الشعر المعوجّ و الا فليس بشاعرٍ لانّ طبع الشاعر موزون بوزن البحور التی جری عليها طبعه او تطبعه و ما لم يكن كذلك لم يتأتَّ له الشعر حتی لو كان بحرٌ لم يكن طبعه موزوناً به و لا تطبّعه لم يصدر منه فان العرب مع فصاحتهم و بلاغتهم ديوانهم الشعر و به يفتخرون و لم يقل منهم احد شعراً من بحر كان و كان مثل قول الشاعر:

مَن لاتری الشمس عينُهْ و لاتری البدرَ مقلته
و لا الصباحُ المشرق أيش ينفعه قنديل
فانتَ ذا فی اعتقادك تشرب علی هذا الظّما
ماءَ البحار السبعة و لاتبلّ غليل

و الحاصل ان هذا شیء ظاهر ليس فيه علی ظاهره اشكال و ان كان لو نظرنا فی حقيقة هذه المناسبة ظهر خلافه (ای فيه اشكال) و هو انه هل باعثها (الملكة) فی البدن تصوّر النفس بتلك الملكة و تصوّر البدن علی ذلك تابع ام الباعث (للملكة) فی النفس تصوّر البدن بتلك الهيئة لانَّ صورته (ای صورة البدن) علی تلك الهيئة مقتضية لفعل النفس ما يناسب تلك الصورة كما قال العلماء فی قصّة

السامرى حيث صنع الذهب بصورة العجل فلمّا وضع فى فمه التراب الذى قبضَهُ من اثر حيزوم فرس الحيوٰة خار و لو انّه صنعه انسانا و وضع فى فمه التراب تكلّم و لو صنعه كلبا نبحَ او فرساً صَهَلَ و ليس ذلك الا لانّ الروح تابعة فى تشخّصِها لتشخُّصِ الجسَدِ و قد يستفاد مما تقدم من كلامنا رجحان الوجه الثانى و فى قوله عليه السلام السعيد من سعد فى بطن امّه و الشقى من شقى فى بطن امّه اشارة او تصريح بذلك و كذا فيما روى عنه عليه السلام ما معناه ان النطفة اذا وقعت فى الرحم امر تعالى ملكين خلّاقين فاقتحما بطن المرأةِ من فمها فيقولان يا ربنا نخلقه ذكرا ام انثى فيأمرهم بما اراد ثم يقولان يا ربّنا نخلقه سعيداً ام شقيا فيأمرهم بما اراد و من عرف هذا و عرف ان البدن تكوّن قبل الروح كما هو مذهب المحقّقين و انها كالماء و الهواء تتقدّر و تتصوّر بهيئة الاناء ظهر له صحة الوجه الثانى و قولنا ان البدن تكوّن قبل الروح على ما هو اختيار المحقّقين لاينافى ما دلّ على كونها قبل الابدان باربعةالاف سنة لان تقدّم الارواح على الابدان تقدّم دهرى و تقدّم الابدان على الارواح تقدّم زمانى و مثاله فى الشاهد ما مثّلنا به قبل ذلك بحبّة الحنطة التى هى آية الروح فانها قبل العُود الاخضر و السنبلة و ليس المنَمّى للعود الاخضر هو الحبّة ليعترض المعترض و انما المنمّى له هو النفس النباتية و ان الحبة عدمت صورتها فى العود الاخضر و بطل تركيبها و كمنت طبيعتها فى غيب العود الاخضر حتى تلقح السنبلة فتظهر الحبّة من غيب العود الاخضر على حسب قوّة العود و السنبلة و ضعفهما فى القوة و الضعف فافهم و اقبل ما كشفتُ لك من الاسرار المكتومة عن الاغيار.

و قوله «فان الهيئات ترد من النفوس الى الابدان اوّلاً كما ترتقى من الابدان الى النفوس ثانيا» فيه ان الهيئات الواردة من النفوس عبارة عن مظاهرها و هى صفة النفوس الظاهرة من اثارها من حيث هى ظاهرة و هى موادّ الابدان فانها و ان كانت اعراضاً بالنفوس الّا انها جواهر بالبدن كما هو شأن المعلولات بالنسبة الى عِلَلِها الحقيقيّة فهيئتُها الواردة منها الى البدن هيئة فعليّة لا ذاتيّة لان افعالها منوطة بالاجسام و مثال ذلك حبّة الحنطة المَزْروعة فان هيئتها الواردة

على العود الاخضر[١] هيئة فعلية و العاملة فيه (فى العود) هى الحامِلةُ لِفِعْلها و هى النفس النّباتِيّة (التى هى مادة العود) فانّها هى الحاملة لتلك الهيئة الفعليّة كما انّ النفس النّباتيّة فى العُود الاخضر و السّنبلة هى الحاملة لهيئة الحبّة الفعلية و الهيئات الفعلية انّما تنشأ من قوابل المفعولات لان الافعال تجرى فى المفاعيل عَلَى حسب قابليّتها فاذًا تقدّرَتْ صورة فعل النّباتيّة على هيئة قابلية البدن و تَحقّقَتْ (القابلية و هيئتها او صورة فعل النباتية جميعها محتمل) كانت مطرحاً و متعلّقا لافعال النفس بمعنى ان النفس تجرى فى افعالها على حسب مقتضى هيئةِ ذلك البدن فان كانت تلك الهيئة مطابقة للفطرة الانسانية كانت لايجرى على مقتضيٰها من الافعال الّا ما يكون مطابقا لامر الله و محبّتِهِ فتكون الملكات الناشية عن تلك الافعال مقرّرة و مؤكدة لتلك الهيئة البدنية و ان كانت مخالفةً للفطرة الانسانيّة كانت الافعال المطابقة لامر الله و محبّته لاتجرى على مقتضيٰها و انّما تجرى على مقتضاها (صورة البدن) و يتعلّق بها من الافعال ما يخَالف امر الله و محبّته و النفس الناطقة القدسيّة لايصدر عنها فعل يخالف امر الله و محبّته لان مادّتها التأييدات العقْلية و العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان بل تكون مرفوعة التصرّف بحيلولة افعال النفس الحيوانية الحسيّة الفلكية لانها هى التى يكون فعلها الحيوٰة و الحركة و الظلم و الغشم و الغلبة و اكتساب الاموال و الشهوات الدنيويّة كما قال امير المؤمنين عليه السلام و بحيلولة افعال النفس الامّارة بالسوء و افعالها موافقة لمقتضى الهيئة المخالفة لامر الله و محبّته فيلبس البدن بملكات افعالهما صورة ما غلب من ملكات افعالهما فهاتان النفسان هما المتصورتان بصور الشياطين و الحيوانات و امّا الناطقة اذا كُفّت عن التصرف

---

[١] يريد اعلى الله مقامه ان الحبة بمنزلة النفس و العود الاخضر بمنزلة البدن و السنبلة بمنزلة النفس ثانياً فى العود فالحبة لها مادة و هيئة فعلية فى نفسها ذاتية و هيئتها الذاتية ليس ترد على العود الاترى ان هيئة العود غير هيئة الحبة فذات هيئة الحبة لاترد على العود و انما الوارد فعلها و يتقدر بحسب قابلية العود و ذلك الفعل يجرى فى قوابل السنبلة فيتقدر بقدرها فالعاملة فى العود هى النفس النباتية الحاملة لفعل الحبة و ذلك ان النفس النباتية التى فى الحبة متهيئة بهيئة الحبة الذاتية و النفس النباتية التى فى العود متهيئة بهيئة الحبة الفعلية فالعاملة فى العود النفس النباتية التى فى العود فانها تحمل ما جرى اليها من فعل الحبة . كريم .

فانها تلحق بالكرسی و لاتلبس شیئا من صور الشیاطین و الحیوانات و لیس شیء من هَیئات ذات الناطقة یرد علی البدن و لا شیء من هیئاته یرتقی الی ذات الناطقة و ان کان فی الهیئات الموافقة لامر الله و محبّته و انما الوارد النازل اثر افعالها کاشراق الشمس علی الجدار علی نحو ما قرّرنا و شاهد هذا بعد العقل من النفس قول امیرالمؤمنین علیه السلام فیما روی عنه ان بعض الیهود اجتازَ به علیه السلام و هو یتکلّم مع جماعة فقال یا ابن ابی‌طالب لو انّك تعلّمتَ الفلسفة لکان یَکون منك شأن من الشأن فقال علیه السلام و ما تعنی بالفلسفة الیس من اعتدل طباعه صفا مِزاجه و من صفا مزاجه قوی اثر النفس فیه و من قوی اثر النفس فیه سما الی ما یرتقیه و من سما الی ما یرتقیه فقد تخلّق بالاخلاق النفسانیة و من تخلق بالاخلاق النفسانیة فقد صار موجوداً بما هو انسان دون ان یکون موجوداً بما هو حیوان فقد دخل فی الباب الملکی الصوری و لیس له عن هذه الغایة مغیّر فقال الیهودی الله اکبر یا ابن ابی‌طالب فقد نطقتَ بالفلسفة جمیعها فی هذه الکلمات رضی الله عنك ه، فافهم کلامه علیه السلام فی قوله قوی اثر النفس فیه فان اثر الشیء یراد منه ما احدثه بفعله و فی قوله فقد تخلّق بالاخلاق النفسانیّة فانه کما تخلّق الجدار بالاخلاق الشمسیّة ای استنار باثرها الذی هو اشراقها و قوله (قول المصنف)«فیتصوّر فی الاخرة بصورتها» یعنی بصورة ذاتها و الحقّ انه یتصوّر بصورة اثرها ای اثر فعلها کما فی الجدار و الفعل یعطی هیئته علی حسب قابلیته و الّا لکان العبد مظلوماً و اذا کانت الصورة یخالف مقتضاها امر الله و محبّته کانت الملکة المؤثرة ناشیة من افعال النفس الحیوانیة اوِ الامّارة و لیس للناطقة فی شیء من ذلك مدخل لا بفعل و لا بمحبّةٍ و کل ذلك بخلاف ما یقوله المصنف و یریده.

و قوله«و الیه» ای الی ما یدّعیه من ان الملکات المغیّرة للصور من الصورة الانسانیة الی الصور الشیطانیة و الحیوانیة تکوّنت من افعال الناطقة القدسیّة«الاشارةُ بقوله تعالی و المبتّکینَ آذان الانعام و المغیّرین خلق اللهِ» و المبتّکون الشاقّون اذان الانعام علامةً علی کونها لاتؤکل لحومها و لاترکب

ظهورها و هى التى اشار سبحانه اليها بقوله ماجعل الله من بحيرةٍ وَ لا سَائبةٍ و لا وَصيلةٍ و لَا حَامٍ روى ان البحيرة الناقة اذا انتجت خمسة ابطُنٍ فان كان الخامس ذكراً نحروه و اكله الرجال و النساء و ان كان الخامس انثى بَحَرُوا اذُنها اى شقّوه و كانت حراماً على النساء لحمُهٰا و لبنُها فاذا ماتت حَلَّتْ للنساء و السائبة البعير يسيّب بنذرٍ و يكون على الرجل ان سلّمه الله عز و جل من مرضه او بلّغه منزلَهُ ان يفعل ذلك و الوصيلة من الغنم كانوا اذا ولدت الشاة سبعة ابطن فان كان السابع ذكراً ذبح و اكل منه الرجال و النساء و ان كان انثى تركت فى الغنم و ان كان ذكراً و انثى قالوا وصلت اخاها فلم تذبح و كان لحمها حراما على النساء الا ان يموت منها شيء فيحلّ اكلها للرجال و النساء و الحام الفحل اذا ركب ولَدُ ولدِه قالوا قد حمى ظهره و يروى الحام من الابل اذا انتج عشرة ابطن قالوا قد حمى ظهره فلايركب و لايمنع من كلاءٍ و لا ماءٍ. فالفاعلون مثل ما ذكرهم المبتّكون آذانَ الانعام اى الشاقّون فقد وسموا الانعام لاجل علامات تناسب اغراضهم فيما لم يؤمروا به و المغيّرون خلق الله ظاهراً بمعنى المبتّكين لانهم بشَقِّهم آذانها بغير امرٍ من الله و انما افتروا الكذب عليه تعالى فقد غيّروا خلقَ اللهِ فى الكون و فى الحكم و فى التأويل انّهم استولوا على ضعفاء و وسموهم و استخدموهم فى شهوات انفسهم فهم رعاياهم و انعامهم و شقّوا آذان قلوبهم بما صرفوها الى شؤنهم فى معاصى الله و غيّروا خلق الله فانّ الله سبحانه انما خلق الناس لاوليائه عليهم السلام و خلق لهم قلوباً يتّبعون بها اوليائه فى طاعته و لكن الذين كفَرُوا يفترون على الله الكذب حيث سمّوا انفسهم باسمائهم التى هى اسماؤه فهم الذين يلحدون فى اسمائه لانهم سمّوا انفسهم باسماءِ اوليائه عليهم السلام و وسموا رعيّة الاولياء و انعامهم بِميسم طاعتِهم و الله سبحانه خلقهم على فطرة طاعته فغيّروا خلق اللهِ الى فطرة طاعتهم و صورة فطرة طاعة الله و طاعة اوليائه عليهم السلام هى الصورة الانسانيّة و صورة فطرةِ طاعةِ المفترين على الله الكذِبَ هى الصور الشيطانية و الحيوانيّة و هى من النفسِ الامّارة و النفس الحيوانية لا من الناطقة القدسيّة.

و قول«اصحاب القلوب» و يعنى بهم بعض الصوفيّة و اشباههم من الحكماء« كلّ من شاهدَ بنور البصيرة باطنَهُ فى الدنيا رءاه مشحونا بالمؤذيات» يريدون به انّه يجد باطنه مشحوناً من الامور القبيحة من الشهوة التى هى منشأ الملكات النفسانية الحيوانية و الغضب الذى هو منشأ الملكة النفسانية السبعيّة و المكر و الحسد و التكبر و العجب و الرياء التى هى منشأ الملكات النفسانية الشيطانيّة و هى التى تتصوّر بها النفس الحيوانية و الشيطانيّة و صور هذه الصور تنتقش فى ارض البرزخ بل و صور اسبابها فاذا وضع فى قبره اوّل مَن يأتيه رُومان فَتّان القبور فيولج الروح فيه الى صدره ثم يأمره فيكتب جميع اعماله فى قطعة من كفنه ثم يطوّقه بها فى عنقه فتكون اثقل عليه من جبل احُد و هو قوله و كل انسان الزمناه طائره فى عنقه الاية ، ثم يأتيه منكر و نكير فيحاسبانه باعماله ثم يفتحان له من عند رأسه باباً الى واد مَدّ بصره كلّه مشحون من صور تلك الافعال و الملكات التى انتقشت فى تلك الارض ارض البرزخ و هو كلاب و خنازير و سباع و قردة و حيات و عقارب و خيل و بغال و حمير و سائر انواع الحيوانات و سائر انواع الشياطين و سائر انواع الجان كل منها على صور مختلفة و كلّ منها مقبل عليه و قاصِدٌ له بالاذِيّة و لا ملجأ له عنها لانها لازمة له كلزوم الظل للشاخص و تلك هى هول المطلع و هذه الامور يشاهدها من كشف الغطاء عن بصيرته لا خصوص تلك الطائفة و عبارة المصنف لاتفيد بظاهرها ارادة الخصوص و لكن المعروف من طريقته ان ما سوى اولئك محجوبون و ان رأوا شيئا رأوا غير ما هو الواقع فلذا قلت لا خصوص تلك الطائفة و لذا قال او قالوا«الا ان اكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها فاذا انكشف الغطاء بالموت عاينها و قد تمثلت بصورها و اشكالها المحسوسة الموافقة لمعاينها فيرى بعينه ان النفس قد تشكلت بصور البهائم و السباع» و قد اشرنا لك مرارا ان النفس المتشكلة هى الحيوانية الحسية الفلكية و الشيطانية اعنى الامارة و انه يرى ان«العقارب و الحيات قد احاطت به تلدغها» اى تلدغ النفس«و تلسعها و النار قد احدقت به و احاط به» سرادقها قال المصنف«و انما هى ملكاته و صفاته

الحاضرة الا ان تساعده الرحمة» اى الانسان«و تنجى نفسه من العقارب لاجل الايمان و العمل الصالح» و قد سمعت ما قلنا فى رد قوله ان كل ما فى الاخرة من نوع الاعتقادات و النيات.

الجزء الثالث من كتاب

شرح العرشية

من مصنفات العالم الربانى و الحكيم الصمدانى
مولانا الشيخ الاجل الاوحد المرحوم الشيخ
احمد بن زين الدين الاحسائى
اعلى الله مقامه

بِسمِ اللهِ الرّحمنِ الرّحيمِ

الحمد لله رب العالمين و الصلوٰة و السلام على محمد و اله الطّاهرين .

و بعد قال العبد المسكين احمد ابن زين الدّين الأحسائى هذا الجزؤ الثالث من شرح العرشية لصدر الدّين الشيرازى الشهير بملا صدرا .

قال : قاعدة فى النّفختين قال الله تعالى و نفخ فى الصور فصعق من فى السمٰوات الآية ، و اعلم ان النفخة نفختان نفخة تطفئ النار و نفخة تشعلها و الصور بسكون الواو و قرء بفتحها ايضاً جمع الصّورة و لما سئل النبى صلى الله عليه و اله عن الصور ما هو فقال هو قرن من نور التقمه اسرافيل فوصف بالسّعة و الضّيق و اختلف فى ان اعلاه اوسع و اسفله اضيق او بالعكس و لكلّ منهما وجه فاذا تهيأت الصور كانت فتيلة استعدادها كالفحم للاشتعال بالنار الّتى كمنت فيها فتبرز بالنّفخ و الصور البرزخيّة مشتعلة بالارواح الّتى فيها فينفخ اسرافيل نفخة واحدة فتمرّ بها فتطفئها و تمرّ النفخة الّتى يليها و هى الثانية على تلك الصور المستعدة لأرواحها كالسّراج للاشتعال بل الاستينار فاذا هم قيام ينظرون و اشرقت الأرض بنور ربّها فتقوم تلك الصور احياءً ناطقة فمن ناطق الحمد لله الذى احيانا بعد ما اماتنا و اليه النشور و من ناطق يقول من بعثنا من مرقدنا هذا و كل ينطق بحسب عمله و حاله .

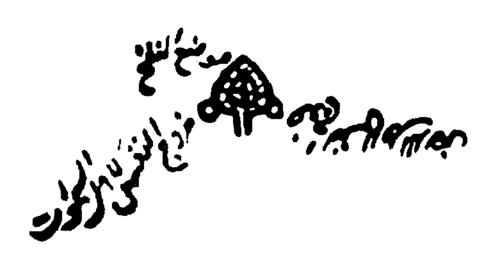
اقول : قوله «و اعلم انّ النفخة نفختان نفخة تطفى النار و نفخة تشعلها» فى الجملة و على الظاهر صحيح و اما على التحقيق فهو كلام من لايتصور ذلك فان النفختين مختلفان فى الانبعاث و ذلك لان نفخة الصعق نفخة جذب بان يجذب النفس بفتح الفاء الى الجوف و اسرافيل عليه السلام ينفخ فى نفخة الصّعق و هى النفخة الاولى نفخة جذب فتنجذب الأرواح الى الصور و تدخل كل روح فى ثقبتها و تتفكّك اركانها و تبطل تركيبها كما قال امير المؤمنين عليه السلام فى

حديث الأعرابى فى وصف النفس الحيوانية و نفخة الفزع و البعث نفخة دفع بان يدفع النفس من الجوف الى الفضاء فاذا نفخ اسرافيل عليه السلام نفخة الدفع و هى النفخة الثانية فتمر الحقيقة الاولى التى هى حقيقة العبد من ربه و هى النور و الفؤاد و الوجود الذى هو المادة على العقل فى خزانته و هو نايم تحت ظل الشجرة البيضاء فيتعلق بها ثم على النفس و هى نائمة تحت ظل الشجرة الخضراءِ فتتعلق بها ثم على الطبيعة و هى نائمة تحت قبة الياقوت فتتعلق بها ثمّ على الهباء الجَوهرى و هو نائم فى هواء الجعل فيتعلق بها ثمّ على الصّورة فى الاظلة الشبحيّة فتتعلق بها فتنزل بما تعلّق بها الى طينة الشخص المستديرة فى قبره و هى مادة جسده الذى كان فى الدنيا المصوّرة بمقتضى صور اعماله فتلبسها ثمّ ينشق التّراب من قبره فاذا هم قيام ينْظرون.

و اقول و يحتمل ان يكون مراد من قالَ فى تمثيله ان النفخة نفختانِ نفخة تُطفِئ النّار و نفخة تشعلها هو ما ذكرنا و ان كان بعيداً لان قوْله تطفِئ النار و قوله فينفخ اسرافيل نفخة واحدة فتمرّ عليها فَتُطفِئُها يشعر بفناءِ الارواح و ليس كذلك و انما الاجساد و الارواح باقية نعم هى متفكِّكة الاعضاء و الاجزاء بين النفختين مدة اربعمائة سنة و فيها تبطل حركتها و تركيبها فاذا نفخ الثانية تركبت و حييت.

و قوله «و الصور بسكون الواو و قُرئ بفتحها ايضاً جمع الصورة» فالمراد بالصور بسكون الواو قلب الانسان الكبير و هو المنفوخ به لان النفخة تقع اوّلاً فيه و لذا قيل نفخ فى الصور و تخرج منه على الارواح و بفتح الواو جمع الصّورة و هو المنفوخ فيه اَوْ لَهُ و لمّا سُئِل النبى صلى الله عليه و اله عن الصور ما هو فقال هو قرن من نور التقمه اسرافيل(ع) و لمّا قام الدليل كما مرّ عن الرضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هُناك لايكون الّا بما هيٰهنا ه، و كذا عن ابائه عليهم السلام و ثبتَ ان الصور بسكون الواو قلب الانسان الكبير

دلّ على اَنَّ هيئته كهيئة قلب الانسان الصغير لانّه فى كلّ شىءٍ مثله فيكون هيئة الصور كالجسم الصنوبرى الذى فى صدر الانسان هكذا



قال فوصف بالسعة و الضيق نعم كما مثّلنا.

و قوله «و اختلف فى ان اعلاه اوسع و اسفله اضيق او بالعكس و لكل منهما وجه» و اقول اما ذكر مجرّد الاعلى و الاسفل فله وجه بالاعتبار و بعد ارادة الاعلى مثلا بالمختوم كما ترى فهو اوسع باطنا و اضيق ظاهراً لانّه اخر القلب و خزانته و امّا الشعبتان فهما الأُذُنَانِ اى اُذُنا القلب اليمنى الى جهة اهل السمٰوات و اهل الحجب و اليسرى الى جهة اهل الارض و يبتدئ خروج الصوت فى نفخة الجذب من الايسر الذى يلى الارضَ لانّه فى النّفخة الاولى قبل الدنيا فى نفخة البدءِ كان من العليا قبل السفلى لان نفخة الجذب فى العَود فتكون بعكس الترتيب فى ذلك فافهم و كذلك فى النفخة الثانية نفخة البعث الابتداء بالعليا قبل السّفلى لانها و ان كانت من العَود الّا انّها بالنسبة الى نفخة الصعق كالبَدْءِ.

و قوله «فاذا تهيّأت الصُّوَرُ كانت فتيلة استعدادِها كالفحم للاشتعال بالنار الّتى كمنت فيها» يريد به انّ الصور التى هى المعادة مستعدّة للحيوٰة كاستعداد السنبلة للحبّة الكامنة فيها و كاستعداد الفحم للاشتعال بما كمن فيه من النّار عند النفخ عليها فان النار المشتعلة فى الفحم اذا مرّ بها النفخ طفأها و اذا كان فى الفحم نار غير مشتعلة فمرّ بها النفخ اشتعل و من التمثيل يستفاد انّه يرى ان الرّوح كامنة فى الصورة و يدلّ عليه قوله و الصور البرزخيّة مشتعلة بالارواح الّتى فيها فيلزمه ان جعل الصورة فى قبره ان تكون امّا انها قائمة بمادّة اوْ لا فان

كانت قائمة بمادة فامّا ان تكون هی مادتها فی الدنیا کما نقوله و یلزمه خلاف قوله او غیرها و یلزمه خلاف ما دلّ علیه الکتاب و السنّة و ان کانت قائمة بغیر مادّة خلاف المعقول لانّ الصورة عرض لایقوم بدون معروضٍ و ان کانت لیست فی قبره فامّا ان تکون قائمة بروحها کما هو ظاهر قوله التی کمنت فیها و قوله و الصور البرزخیة مشتَعِلة بالارواح التی فیها و یلزمه خلوّ الارض منهم اصلاً و هو خلاف الکتاب و السنة او بغیر روحها و هو خلاف المعقول فلایصح شیء من قوله اذ لایخرج عن هذه الاحتمالات فان قلتَ فاذا ابطلتَ جمیع الشقوق فما قولك الذی تصحّحه فی کیفیّة الاحیاء قلت ما رواه علی بن ابرٰهیم فی تفسیره عن علی بن الحسین علیهما السلام قال سئل سائل عن النفختین کم بینهما قال ما شاء الله فقیل له فاخبرنی یا ابن رسول الله(ص) کیف ینفخ فیه فقال امّا النفخة الاولی فان الله یأمر اسرافیل فیهبط الی الارض و معه الصور و للصور رأس واحد و طرفان بین طرف کل رأسٍ منهما ما بین السماء و الارض قال فاذا رأت الملائکة اسرافیل و قد هبط الی الارض و معه الصور قالوا قد اذن الله فی موت اهل الارض و فی موت اهل السماء قال فیهبط اسرافیل بحظیرة بیت‌المقدس و هو مستقبل الکعبة فاذا رأوه اهل الارض قالوا قد اذن الله فی موت اهل الارض قال فینفخ فیه نفخة فیخرج الصوت من الطرف الذی یلی الارض فلایبقی فی الارض ذو رُوحٍ الّا صعق و مات و یخرج الصوت من الطرف الذی یلی السماء فلایبقی ذو رُوحٍ فی السمٰوات الّا صعق و مات الّا اسرافیل فیمکث فی ذلك ما شاء الله قال فیقول الله لاسرافیٰل یا اسرافیٰل مُت فیموت اسرافیل فیمکثون فی ذلك ما شاء الله ثم یأمر السمٰوات فتمور و یأمر الجبال فتسیر و هو قوله یوم تمور السماء موراً و تسیر الجبال سیراً یعنی تبسط و تبدّل الارض غیر الارض یعنی بارض لم تکتسب علیها الذنوب بارزة لیس علیها جبال و لا نبات کما دحاها اوّل مرّة و یعید عرشه علی الماء کما کان اول مرّة مستقلّاً بعظمته و قدرته قال فعند ذلك ینادی الجبّار بصوتٍ من قبله جَهْوری یسمع اقطار السمٰوات و الارضین لمن الملك الیوم فلایجیبه مجیبٌ فعند ذلك

يقول الجبّار عز و جل مجيباً لنفسه لله الواحد القهّار و انا قهرتُ الخلائق كلهم و اَمتّهم انی انا الله لا اله الا انا وحدی لا شریك لی و لا وزیر و انا خلقتُ الخلق بیدی و انا امتّهم بمشیّتی و انا احییهم بقدرتی قال فینفخ الجبار نفخة اخری فی الصور فیخرج الصوت من احد الطرفین الذی یلی السمٰوات فلایبقی فی السمٰوات احد الّا حییَ و قام کما کان و تعود حملة العرش و یحضر الجنّة و النار و یحشر الخلائق للحساب قال الراوی فرأیت علی بن الحسین علیهما السلام یبکی عند ذلك بکاء شدیداً و عن الصادق علیه السلام اذا اراد الله ان یبعث الخلق امطر السماء علی الارض اربعین صباحاً فاجتمعت الاوصال و نبتت اللحوم و قال(ع) اتی جبرئل علیه السلام رسول الله صلی اللهُ علیه و اله فاخذ بیده فاخرجه الی البقیع فانتهی به الی قبر فصوّت بصاحبه فقال قم باذن الله فخرج منه رجل ابیض الرأس و اللحیة یمسح التراب عن رأسه و هو یقول الحمد لله و الله اکبر فقال جبرئل عُد باذنِ اللهِ ثم انتهی به الی قبر آخر فقال قم باذن الله فخرج منه رجل مسودّ الوجه و هو یقول یا حسرتاه یا ثبوراه ثم قال له جبرءیل عد الی ما کنتَ فیه باذن الله عز و جل فقال یا محمد هکذا یحشرون یوم القیٰمة فالمؤمنون یقولون هذا القول و هؤلاء یقولون ما تری هـ.

اقول هکذا کیفیّة الاحیاء و کیفیة الاماتة قبل ذلك و بیان ما اقول انه اذا اراد الله اِماتة الخلق امر اسرافیل فنفخ فی الصور نفخة الصعق نفخة جذبٍ و انما قال علی بن الحسین علیهما السلام فیخرج الصوت من الطرف الذی یلی الارض لان النفس المجذوب لایحسّ بصوته الّا ما کان خارج القرن فیموت اهل الارض اوّلاً لانهم اخر مَن اُحیی فی البدءِ و ذلك فی مدة مثل ما اُحْیُوا و مثله باعتبار حیاتهم فی الدنیا و البرزخ ثم یخرج الصوت بالنفخ کالاوّل من الشعبة الیمنی فیموت اهل السماء الدنیا فی مثل ما مضی و ضعفه و هکذا جمیع اهل السمٰوات علی الترتیب ثم ملائکة الحجب و بتلك النفخة نفخة الجذب یرجع کل شیء الی اصله فتبطل المرکّبات فتمور السماء موراً ای تضطرب یعنی یذهب منها ما اخذ لها من غیرها من اعراض الدنیا و البرزخ و یرجع الیها ما

اخذ منها لسائر الحيوانات من النفوس و الاجزاء فحينئذ تشتدّ بساطتها فتكون وردة كالدِّهان و تسير الجبال سيراً و تبسط الارض و تبدّل الارض غير الارض كما قلنا فى قوله تعالى بدّلناهم جلوداً غيرها و ذلك لانّ الارض خلقت صافية شفّافة فتكثّفت بذنوب بنى آدم فاذا صفّيت و لحقت الذنوب و اعراضها باهلها عادت على صفائها كما خلقت اول مرّة و ليس كما توهمه المصنّف انّ الارض المعادة غير هذه الارض و انما تعاد صورتها و هو غلط و خطأ و لهذا قال على بن الحسين عليهما السلام يعنى بارض لم يكتسب عليها الذنوب بارزة ليس عليها جبال و لا نبات كما دحاها اول مرّة فان قوله عليه السلام كما دحاها اوّل مرّة صريح فى ان المعاد هو هذه الارض لانها هى المدحوّة اوّل مرّة و اما قوله عليه السلام لم يكتسب عليها الذنوب فيريد بها هذه الكثافة كما قلنا فى بدّلناهم جلوداً غيرها و قوله عليه السلام و يعيد عرشه على الماء كما كان اوّل مرّة يريد انه تعالى اذا ابطل الاشياء و فكّكها لم يبطل دينه و ذكره و يكون القائم به حينئذٍ الماء الذى جعل منه كل شىء حىّ اعنى وجهه الذى لايفنى كل من عليها فانٍ و يبقى وجه ربّك ذو الجلال و الاكرام و هو محمد و اهل بيته الطاهرون صلى الله عليه و اله فانهم هم الذين عنده لايستكبرون عن عبادته و لايستحسرون يسبحون الليل و النهار لايفترون هكذا قال جعفر بن محمد عليهما السلام و روى عنهم عليهم السلام انهم هم القائلون بامر الله لمن الملك اليوم و انّهم هم المجيبون بقوله للهِ الواحد القهار و اعلم انّه اذا نفخ فى الصور نفخة الصعق انجذبت كل روحٍ الى ثقبتها كما اشرنا اليه و فى الثقبة ست مخازن و منها اخذت اركان الروح.

فاوّل مخزن تلقى فيه صورتها المثالية و شبحها.

و فى الثانى حصتها الهبائيّة و هى كالحصة المأخوذة من الخشب لعمل السرير قبل تقديره:

و فى الثالث طبيعتها.

و فى الرابع صورتها الجوهرية.

و فى الخامس رقيقتها الروحية.

و فى السادس معناها العقلى.

فاذا نفخ نفخة الاحياء و النشور تركبت كما تفكّكت فاذا اراد الله سبحانه النشور امطر ماء من صاد و هو بحر من ماء تحت العرش رائحته كرائحة المنى و هو ابرد من الثلج و احلى من الشهد و هو الذى توضأ منه رسول الله صلى الله عليه و اله ليلة المعراج فقال له جبرئل ادنُ من صاد فتوضّأ للصلوٰة امطر على الارض اربعين صباحاً فيكون وجه الارض بحرا واحداً فتضربه الريح فيتموّج فتجتمع اجزاء كل شخصٍ فى قبره على هيئة صورته التى يحشر عليها فتنبت اللحوم كلّ فى قبره كما تنبت الكمأة فى الارض فاذا نفخ اسْرافيل بامر الله نفخة الاحياء تطايرت الارواح و قصدت كل روحٍ جسدَها فى قبره فتدخل فى الجسد الذى تألّف بعد تصفيته من الاعراض الغريبة فتتّحِدُ به اتّحادَ اشتياقٍ و وفاقٍ فلاتنفكّ عنه ابداً للاتحاد المذكور بعد ازالة الموانع الغريبة و برهانه مذكور فى العلم الطبيعى المكتوم و قوله «فتقوم تلك الصور» مبنى على مذهبه من انّ المعاد انّما هو الصور و امّا الموادّ فانها تفنى و نحن نقول فتقوم تلك الاجساد التى كانت فى الدنيا لابسةً صور اعمالها احياءً لِعَوْد ارواحِها اليها التى خرجت منها فى دار الدنيا لان هذه الاجساد عاملة مع ارواحها فهى المعادة للثواب و العقاب.

قال: قاعدة فى القيامتين الصغرى و الكبرى اما الاولى فمعلومة لقوله صلى الله عليه و اله من مات فقد قامت قيامته و امّا الكبرى فلها ميعاد عند الله لايطّلع عليها الّا هو و الراسخون فى العلم و كل ما فى القيٰمة الكبرى له نظير فى السفلى و مفتاح العلم بيوم القيٰمة و معاد الخلائق هو معرفة النفس و قواها و منازلها و معارجها و الموت كالولادة و القيامتان الصغرى و الكبرى كالولادتين الصغرى و هى الخروج من بطن الام و مضيق الرحم الى فضاء الدنْيا و الكبرى هى الخروج من بطن الدنيا و مضيق البدن الى فضاء الاخرة ما خلقكم و لا بعثكم الا كنفس واحدة.

اقول: القيامة قيامتان صغرى و كبرى اما الكبرى فهى المعلومة التى تعاد فيها الأَشياء الموجودة فى الدّنيا بعد تفرّق اجزائها و اما الصغرى فالمسمّاة بالقيٰمة باعتبار التّأويل او المجاز مَنْ امات نفسه كما امره الله فقد قامت قيامته و مارت سماوات حواسه الباطنة و سيّرت جبال انّيّاته و شهواته و قامَ قائم عقله حتّى ملأ ارضَ جسده قسطاً و عدلاً كما مُلِئت جورا و ظلماً و من مات فى هذه الدّنيا و خرجت روحه من جسده فقد قامت قيامته كما قال صلى الله عليه و اله و عرف ما هو عليه من خير او شرّ و هو قوله تعالى و جآءَتْ سكرة الموت بالحقّ اى بما ختم له به من اعماله و هذا المعنى يتّجه حمله فى طائفتين من الناسِ الأُولى مَن محَض الايمان محضاً فانّ ملك الموت يقول له امّا ما كنتَ تحذرُهُ فقد آمَنكَ اللهُ منه و امّا ما كنتَ ترجوه فقد ادركته ابشر بالسلف الصالح مرافقة رسول الله و على و فاطمة صلوات الله عليهم . و الثانية من محض الكفر و النفاق محضاً فيقول له ملك الموت يا عبد الله اخذتَ فكاك رهانك اخذتَ اَمان براءتك تمسّكتَ بالعصمة الكبرى فى الحيوٰة الدنيا فيقول لا فيقول ابشر يا عدوّ الله بسخط الله تعالى و عذابه و النار اما ما كنتَ تحذر فقد نزل بك . و امّا الطائفة الثالثة فهم الذين لم يمحضوا الايمان من المؤمنين و لا الكفر و النفاق من الكافرين و المنافقين و هؤلاء لم يأتهم الموت بما هم عليه لانّهم لم يتبيّن الهدى من الضلالة فهؤلاء يُلهَى عنهم فهم موقوفون لامر اللهِ فيكون قوله صلّى الله عليه و اله محمولا على اهل البرزخ و هم الطائفتان الاوليان و للقيٰمة الصغرى اطلاق من حيث المعنى و يراد بها قيام القائم(ع) من ال محمد صلى الله عليه و اله او رجعتهم عليهم السلام الّتى اوّلُها خروج الحسين عليه السلام او مطلق ظهور دولتهم التى اوّلها ظهور قائمهم عليه و عليهم السلام و آخِرُها خروج رسول اللهِ صلّى الله عليه و اله و مما يدلّ على ذلك حشر كثير من الاموات و من الايات كثير مثل قوله فارتقب يوم تأتى السمآء بدخان مبين يغشى الناس هذا عذاب اليم انه عند قيام القائم عليه السلام عجّل الله فرجه و سهل مخرجه و اية القيٰمة الكبرى بعد هذه الايات قوله يوم نبطش البطشة الكبرى انا منتقمون و القرءان

فيه كثير و ممّا يدلّ ما روى عن الصادق عليه السلام قال ما معناه ان الّذى يحاسب الناس فى الرجعة هو الحسين بن على عليهما السلام فقيل له و يوم القيٰمة قال انما فى يوم القيٰمة بَعْثٌ الى الجنّة و بعث الى النار و الحاصل ان اطلاق القيٰمة على الرجعة هو المعروف من مذهب اهل البيت عليهم السلام و هو اولى من اطلاقها على من امات نفسه اوْ مات بخروج روحه من جسده.

و قوله «و اما القِيٰمةُ الكبرى فلها ميعاد عند الله لايطّلع عليها الّا هو و الرّاسخون فى العلم» فاما انه تعالى مطّلع على وقت قيامها فمما لا شكّ فيه و امّا الراسخون فى العلم فالامور المحتومة يعلمونها و التوقيت بالتّعيين لتلك المعلومة المحتومة موقوف على التّعيين و تعيين القيامة الكبرى فيها خلاف فقيل بعدمه لقوله تعالى و ما يدريك لعلّ الساعة تكون قريبا و قد نصّ كثير من المفسّرين بانّ ما فى القرءان من و ما ادريٰك فقد اخبر به و ما فيه و ما يدريك فانّه لم يُخْبر به و لقوله تعالى يسئلونك عن الساعة ايّان مرسٰيها فيم انت مِن ذكريٰها انما انت منذرُ من يخشٰها و قوله تعالى قل انما علمها عند ربّى لا يجلّيها لوقتها الّا هو ثقلت فى السمٰوات و الارض لاتأتيكم الّا بغتة و امثال ذلك و قيل باطِّلاعهم عليهم السلام لعموم الاخبار الدّالّة على ان الله تعالى اعلمهم بما كان و ما يكون و الّذى يترجّح عندى الاوّل بمعنى انّ الادلّة على الإخبار بها ليست صريحة فى التوقيت على جهة التعيين و لو وجد فيها ما يدلّ على ذلك لم يكن على جهة الحتم و كون الاعلام بالتوقيت على جهة الحتم فيما لم يقع بعيدٌ نادر الوقوع بل كان حالُ المُعَلَّمين به يقتضى عدمَ الحتمِ فيْما لم يقع كما دلّت عليه الاخبار مثل قول على عليه السلام لميثم التمّار لو لا اية فى كتاب الله و هو قوله يمحو الله ما يشاء و يثبت لاخبرتكم بما كان و ما يكون الى يوم القيٰمة و هو السّرّ فى اخبار العلماء الراسخين الذين اخبرهم سبحانه انهم ملاقوه غداً اخبر عنهم انهم يظنون انهم ملاقوا ربّهِم مع انهم يتيقّنون و لكنهم تأدّبوا لعلمهم بربّهم انه تعالى لو شاء لحجبهم عنه فقال الذين يظنون فاتى بلفظ الظنّ جمعاً بين صدق وعده و مقتضى تسلّطه فانه يمحو ما يشاء و يثبت و عنده امّ الكتاب.

و قوله «و كلّ ما فى الكبرى له نظِير فى السفلى (الصغرى ن)» ظاهر لان ما فى الصّغرى كالبذر لما فى الكبرى اذ ليس فى الصغرى الّا ما نزل من الخزائن و كلّ شىء يعود الى اصله و ممّا يدل على ذلك قول الباقر عليه السلام لمّا سأله عالم النصارى فقال من اين ادّعيتم ان اهل الجنّة يطعمون و يشربون و لايحدثون و لايبولون و ما الدليل فيما تدعونه من شاهدٍ لايجهل قال جعفر عليه السلام فقال ابى عليه السلام دليلُ ما ندّعى من شاهدٍ لايجهل الجنين فى بطن امّه يطعم و لايحدث ه، فقد اشار بكلامه الى انّ ما هنالك فنظيره و مثاله و دليله هنا حتّى انهم قالوا انّ دليل ان نهر الخير فى الجنّة ينبت على حافتَيْهِ اَشجار يحملن بنِساء متعلقاتٍ بشعور رؤسهنَّ اَنّ نظير ذلك موجود فى جزيرة الوَقواق كما هو متحقّق عند اهل التواريخ و من شاهد ذلك من التّجار و قال عليه السلام الدنيا مزرعة الاخرة، و قول الرضا عليه السلام المتقدّم.

و قوله «و مفتاح العلم بيوم القيٰمة و معاد الخلائق هو معرفة النفس و قواها و منازلها» يريد به ان معرفة يوم القيٰمة و كيفيّة المعاد هو معرفة النفس الخ، صحيح على غير مراده لان معرفة النفس لاتكون عِلْما صحيحا الّا اذا كانت مأخوذة عن الهادين عليهم السلام و لو كانَتْ عَلَى نحوِ معرفته للنفس للزم منها انكار المعاد الجسمانى كما هو المتيقّن من كلامه لانه يقول بعدم اعادة مواد اجسام الخلائق و انما تعاد صورها و نفوسها و هذا عنده من معرفة النفس فاىّ دلالة تدلّ بها معرفة النفس على هذا و هو يشير الى ما قرّر من الاصول السبعة و القواعد التى ذكرها و قد تقدّم الكلام على بطلان كلّها.

و قوله «و الموت كالولادة، الخ» هذا من معرفة النفس عنده التى يستدلّ بها على معرفة يوم القيٰمة و المعاد و اعلم ان الموت فى الدنيا و ان كان دليلا على نمط ما يستدلّ به الهداة عليهم السلام الّا انه لايهتدى اليه كل ناظر بعين غيرهم عليهم السلام لان الموت فى الدنيا فى قوس الصعود و هو قوس القيامة و المعاد و القاعدة عندهم ان يستدل بما فى قوس النزول على مقابله مما فى قوس الصعود نعم على نمط استدلال موالينا عليهم السلام الولادة (كما روى عن

امير المؤمنين عليه السلام) ولادتان ولادة الجسمانية و ولادة الدنيوية :

فالاولى تظهر فيها النفس الحيوانية من غيب النباتيّة .

و الثانية تظهر فيها الناطقة من غيب الحيوانيّة .

فالولادة الاولى فيها تخرج النفس من الجسم و هى اية الموت من هذه الدنيا التى تخرج فيها النفس من الجسم و الولادة الثانية فيها تخرج النفس الناطقة من النفس الحيوانية و هى اية خروج النفس الناطقة من النفس البرزخية و سكرة النفس الحيوانية حال الولادة الجسمانية كسكرة الموت حال خروج النفس من البدن بالموت فى الدنيا و سكرة النفس الناطقة حال الولادة الدنيوية و خروجها من النفس الحيوانية كسكرة النفس الناطقة من النفس البرزخيّة بين النفختين و صحو النفس الحيوانية و انتباهتها بعد الولادة الجسمانية كصحو النفس الناطقة و انتباهتها بعد الموت فى هذه الدنيا و خروجها من البدن و من الدنيا و صحو النفس الناطقة و انتباهتها بعد الولادة الدنيوية كصحوها و انتباهتها بعد الخروج من البرزخيّة بعد النفختين فهنا وِلادتان للدنيا و ولادتانِ للاخرة فما فى الدنيا مثال ما فى الاخرة و دليله فالخروج من الولادة الجسمانية بتخلّص النفس الحيوانية من مضيق الاجسام و ممازجتها آية الخروج من الدنيا بتخلص النفس الناطقة من مضيق الدنيا و سجنها و مضيق الابدان الكثيفة و تعلّقها و الخروج من الولادة الدنيوية بتخلّص الناطقة من مضيق الحيوانيّة و تعلّقها بكثافات شهواتها و دواعيها آية الخروج من البرزخيّة بتخلّصها من جميع الاعراض الغريبة .

و قوله «ما خلقكم و لا بعثكم الّا كنفس واحدة» يشير الى الاستدلال بالاية الشريفة على قاعدة مقرّرة لايختلف فيها العارفون و هى ان الصانع عز و جل واحد و الصنع واحد و المصنوع واحد بنمطٍ واحد و انما تتعددت المصنوعات و اختلفت و تعاقبت بحيث تقدّم بعضها على بَعْضٍ و تفاضلت باختلافِ قوابلها و متمّماتها كالكم و الكيف و الوقت و المكان و الجهة و الرتبة و كالوضع و الاذن و الاجل و الكتاب و كالنسب و التّضايف و غير ذلك من اشتراط كلّ واحدٍ منها

بكل واحدٍ منها و هذا ظاهر مشاهد عند اهل العلم ليس فيه بينهم اختلاف.

قال: فمن اراد ان يعرف معنى القيٰمة الكبرى و رجوع الكل اليه تعالى و عروج الملائكة و الروح اليه فى يوم كان مقداره خمسين الف سنةٍ و ظهور الحقّ بالوحدة التّامّة و فناء الجميع حتى الافلاك و الاملاك كما قال فصعق من فى السمٰوات و من فى الارض الّا من شآء الله و هم الّذين سبقَتْ لهم القيٰمة الكبرى فليتأمّل الاصول التى بسطناها فى الكتب و الرسائل سيّما ما فى رسالة الحدوث و مَن امكن له ان يعرف كيفيّة حدوث العالم بجميع اجزائه بعد ما لم يكن بعديّةً زمانيّةً من غير ان ينقدح به شيء من الاصول العقليّة و لا ان ينثلم به تنزيه الله و صفاته الحقيقيّة عن وصمة التغيّر و التّكثر فقد امكن له اَن يعرف خراب العالم و ما فيه و زواله و اضمحلاله بالكليّة و رجوعها اليه من انكر هذا فلانّه لم يصل الى هذا المقام و لم يذق هذا المشرب بذوق العيان او بوسيلة البرهان او لانه مغرور بعقله الناقص او لضعف ايمانه بما جاء به الانبياء عليهم السلام.

اقول: يريد ان الله سبحانه كان وحده ثم انه افاض من ذاته الاشياء فيكون قبل القيٰمة وحده بمعنى انّه قد تقرّر انّ كلّ شيء يرجع الى اصله و هو تعالى اصل الاشياءِ فترجع اليه فكما كانت وحدته فى الازل قد طوت كل كثرةٍ كذلك بعد نفخ الصور النفخة الاولى بل بعد الموت فى كثير من الاشياء تفنى كثرتها فى وحدته تعالى و ذلك عند عروج الملائكة و الروح اليه فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة و مرادهُ ان الملائكة تعرج اليه و الروح فتفنى تشخّصاتها فى وحدته و كأنه يريد بقوله فى يوم كانَ مقداره خمسين الف سنة فلعلّه يعنى بذلك بين النفختين و ما قبلها لان ما بيْن النفختين عندهم اربعون سنة و عندنا اربعمائة سنة بقرينة قوله و ظهور الحق بالوحدة التامّة و فناء الخلق حتى الافلاك و الاملاك ثم استشهد بالاية فقال «كما قال فصعق من فى السمٰوات و من فى الارض الّا من شآء الله» فذكر يوم الفناء و الاتحاد بربّ العباد سبحانه بانّه اليوم الّذى كان مقدارهُ خمسين الف سنة فخالف ظاهرَ القرءان و باطنه و تأويلهُ لانّ الله سبحانه يخاطب الارض بعد فناء الخلق بما معناه يَا اَرْضُ اَيْنَ سا كنُوكِ اين

المتكبِّرون اَيْنَ من اكل رزقى و عبد غيرى لمن الملك اليوم فلايجيبه احد فيردّ على نفسه فيقول لله الواحد القهار فَاَيْن الوحدة التّامّة و السّماء الذى يمور غير الجبال التى تسير و غير الارض التى خاطَبها بعد فناء كل ذى روح اذ ليس المراد بالفناء و الهلاك العدم الحقيقى او اتّحاد المفعولات بفاعلها كما يريده المصنّف من قوله «و رجوعها اليه» و انّما المراد بالفناء و الهلاك تفكّك تراكيبها و بطلان افعالها و حركاتها و المراد برجوعها اليه رجوع احكامها و ما يناط بها وَ تناط به الى حكم قَدَرِه و قضائِه بامرِه.

و قوله «و هم الذين سبقت لهم القيٰمة الكبرى» يعنى به انّ الذين استثناهم الله من الذين صعقوا ممّن فى الارض و الارض الارواح القادسة و هو يريد بالغير الصاعق من كان متّحداً بالحق تعالى فانه باق ببقاءِ الله لا ببقائه لانه تعالى ح لايفيض شيئا و يلزمه ما ذكرناه مراراً مكرّرا من وجود شىء قائم بغير مددٍ من الله فهو غنىّ عن مدده تعالى و انه تعالى مختلف الحالات لانه فى هذه الحالة ما كان فيّاضاً و قبلها كانَ فيّاضاً و نريد نحن بالمُسْتَثْنَيْنَ ظاهراً جبريل و ميكائيل و اسرافيل و عزرائيل فانهم لايصعقون بالنفخة و انما يأمر الله عزرائيل فيقبض روح ميكائيل و اسرافيل و فى جبرءيل روايتانِ:

احديٰهما ان عزرائيل يقبض روحه.

و ثانيتهما انّ الله تعالى يقبض روحه و يقول تعالى لعزرائيل مُت فيموت.

فكان استثناؤهم انما هو فى الظاهر و امّا المستثنون الَّذينَ لَمْ يَصْعَقُوا ابداً و انّما نفخة الصعق فى الحقيقةِ من آيٰاتهم و هم محمد و اله الطيبون صلّى الله عليه و اله الطيبين لانهم وجه الله الباقى فعن السجاد عليه السلام فى قوله كل من عليها فانٍ و يبقى وجه ربّك نحن وجه الله الذى يؤتى و فى المناقب عن الصادق عليه السلام و يبقى وجه ربّك قال نحن وجه الله و قد ذكرنا فى شرح الزيارة الجامع ما يدلّ على انّهم وجه الله الذى لايفنى و منه قول على عليه السلام انّ ميتنا اذا مات لم يمُتْ و انّ مقتولَنا اذا قُتِل لم يُقْتَلْ ه، و اضربُ لك مثلاً تعرف منه دليلاً قطعيّاً و هو انى اقول لك نفخة الصور حادثة مخلوقة للهِ بل الصور و النافخ

فيه كذلك فايّما اقرب الى الله تعالى و اقوى و اشدّ تحقّقاً و وجوداً محمد و اله صلى الله عليه و اله او نفخة الصّور فان عرفتَ هذا ظهر لك على جهة القطع ان النفخة لاتجرى على ذواتهم لانهم عليهم السلام اشدّ و اقوى وجوداً من النفخة و من النّافخ و من كلّ شيء لانهم الوسائط بين الله تعالى و بين سائر خلقه الذى من جملته النفخة و النافخ و الموت و ملك الموت و اسمع الى قولِ على عليه السلام فى خطبته فى يوم اتّفق فيه الجمعة و الغدير على ما رواه الشيخ فى مصباح المتهجّد فى خطبة يوم الغدير الى ان قال على عليه السلام و اشهد انّ محمّدا عبده و رسوله استخلصه فى القدم على سائر الامم على علم منه انفرد عن التشاكل و التّماثل من ابناء الجنس و انتجبه آمِراً و ناهياً عنه اقامَهُ فى سائِر عالمِه فى الاداءِ مقامه اذ كان لاتدركه الابصار و هو يدرك الابصار و لاتحويه خواطر الافكار و لاتمثِّلُه غوامض الظنون فى الاسرار لا اله الّا هو الملك الجبّار قرن الاعتراف بنبوّته بالاعترافِ بلاهوتيّته و اختصّه من تكرمته بما لم يلحقه احدٌ من بريّتِه فهو اهل ذلك بخاصّته و خلّتِه اذ لايختصّ من يَشوبُه التغيير و لايُخالِلُ مَن يلحقه التظنينُ و امَر بالصلوٰة عليه مزيداً فى تكرمته و تطريقاً (و طريقاً خ ل) للداعى الى اجابته فصلّى الله عليه و كرّم و شرّفَ و عظّم مزيداً لايلحقه التنفيد و لاينقطع على التأبيد و ان الله تعالى اختصّ لنفسه من بعد نبيه صلى الله عليه و اله من بريّته خاصّة عَلّاهم بتعليته و سما بهم الى رتبته و جعلهم الدعاء بالحقِّ اليه و الادلّاء بالارشاد عليه لقرنٍ قرنٍ و زمَنٍ زمَنٍ انشأهم فى القِدَم قبل كلِّ شىءٍ مذروءٍ و مبروءٍ انواراً انطقها بتحميده و الهمها شكره و تمجيده و جعلها الحجج على كل معترفٍ له بمَلكَةِ الربوبيّة و سلطان العبوديّة و استنطق بها الخرسات بانواع اللغات بخوعاً له بانه فاطر الارضين و السمٰوات و اشهدهم خلق خلقهِ و ولّاهم ما شاء من امره و جعلهم تراجمة مشيّته و اَلْسُنَ ارادته عبيداً لايسبقونه بالقول و هم بامره يعملون يعلم ما بين ايديهم و ما خلفهم و لايشفعون الّا لمن ارتضى و هم من خشيته مشفقون الخطبة، و المراد بالقدم فى حقّه و فى حقّ آله صلّى الله عليه و اله القدم الراجح الامكانى اى القدم

الفعلى السرمدى لا القدم الواجب الحق عز و جلّ فتدبّر هذه الخطبة الشريفة و تفهّم كلامه عليه السلام ليَظْهر لك انّه و اله صلّى الله عليه و اله لايدركهم ما انحطّ عن مقامهم كالموت و القتل و الصعق و ان جرَتْ على ظواهرهم التى بها ظهروا فى الخلق فافهم ما لوّحْتُ لك و صرّحتُ.

و قوله «فليتأمل الاصول التى بسطناها فى الكتبِ و الرسائل» يعنى بها مثل ما قدّم من الاصول السبعة و غيرها و قد سمعتَ ما يرد عليها و ما لم تسمع و انّما اياتُ ذلك ما ضربه الله من الامثال فى الافاق و فى الانفس و ذلك مثل قوله تعالى و انزلنا من السّمآء ماء مباركا فانبتنا به جناتٍ و حبّ الحصيد و النخل باسقات لها طلع نضيد رزقاً للعباد و احْيَيْنا به بلدةً ميْتاً كذلك الخروج و قوله تعالى فاحيينا به الارض بعد موتها كذلك النشور و معلوم انّ الّذى ينبت بالمطر انما هو بذر النبات الذى كان فى العام الماضى بعد اَنْ يَبِسَ وقع بذره فى التراب فلمّا وقع عليه المطر خرج ذلك النبات من ذلك البذر الّذى هو المادة و الصورة ذهبت و صوّره القادر تعالى على تلك الصّورة و ليس المُعَاد هو الصورة بل المُعاد هو[1] و قد صرّح تعالى بذلك حيث قال منكروا البعث ائذا كنّا تراباً ذلك رجع بعيد يعنون ان الارض قد اكلت جميع لحومنا و عظامنا فكيف نرجع فبيّن عز و جل انّ ما اكلت الارض محفوظ عندنا فقال قد علمنا ما تنقص الارض منهم و عندنا كتابٌ حفيظ و هو صريح فى ان المُعَاد هو المادة و القرءان مشحون من ذلك افلايتدبرون القرءان ام على قلوب اقفالها الم يعلموا انّ منكر وقوع الاعادة للمادة الموجودة فى الدنيا منكر للبعث تارك لنصّ المعيد سبحانه

[1] فان قلتَ انه لم يرد بالصورة الّا الصورة النوعية كما صرح به فى الاصول فى العرشية و فى كتابه المبدء و المعاد و ظاهر كلامك انّك تريد الصورة الظاهرة الشخصيّة فلم يكن رَدُّك عليه فى محلّه قلتُ انّ المعنى لايختلف فان قوله ان المعاد هو الصورة النوعية مثل ما لو قال ان المعاد من الانسان هو اللحم سوآء كان متولدا من الفاكهة ام من غيرها بمعنى ان لحم زيد لو تولد من الرمان المخصوص يعاد له لحم و ان كان متولّدا من العلف لان المراد انه يحصل له لحم يتقوم به و نحن نقول يعاد ذلك اللحم المخصوص فى الدنيا المتولد من ذلك الرمّان لا كلّ لحمٍ و لا كل رمّان فانه يصدق عليه اذا لم يكن من ذلك الرمان المخصوص انه لم يعد هو و انما اعيد غيره و هذا ظاهر منه (اعلى الله مقامه).

و إخباره في كتابه و لسنّة نبيه صلى الله عليه و اله و تابع لاصحاب الاراء السخيفة التجاءً الى انّها قد فَنِيَتْ و كانت تراباً و حجّة الله جعفر بن محمد عليهما السلام قد نصّ على انّ طينته تبقى في قبره مستديرة حتى يعادَ منها كما بدأهُ و انّها كبُرادَةِ الذهب في التراب اذا غسلت و صُفِّيت عاد الذهب الاوّل بعينه و الله عز و جل يقول في كتابه المهجور و انّ الله يبعث من في القبور فليت شعرى هل يريدون بمن في القبور الصُّوَر و ايّ صورةٍ بقيت في القبور و لكنهم بنوا علومهم و اعتقاداتهم على عدم الالتفات الى الكتاب و السنة و انما علومهم مبنية على ما قال امير المؤمنين عليه السلام فيهم و في امثالهم ذهب مَن ذهب الى غيرنا الى عيونٍ كدرة يفرغ بعضها في بعضٍ ه، و الله سبحانه ماترك شيئا الّا دل عليه في كتابه و كيفيّة حدوث العالم هي بعينها كيفيّة حدوث الناس،

اتحسب انّك جرم صغير

و فيك انطوى العالم الاكبرُ

و هو تعالى قال يا ايها الناس ان كنتم في ريبٍ من البعث فانا خلقناكم من ترابٍ ثم من نطفة ثم من علقةٍ ثم من مضغةٍ مخلّقةٍ و غير مخلّقةٍ لِنبيّن لكم و قال تعالى كما بدأكم تعودون و ذلك لان الطينة الاصليّة الّتي هي المادة كانت ترابا فامتزجتْ بالماء النازل من بحر صاد كما ذكرنا و انّ رائحته رائحة المنى فتتكوّن منهما النطفة ثم العلقة الى اخر اطواره حتّى تضع الارض حملها ممّا فيها من الاموات و لهذا فسّر كثير من المفسرين انّ قوله تعالى و تضع كلّ ذاتِ حملٍ حملها يراد من ذات حملٍ الارض او بقاع الارض فانّ الاَرْضَ عند النفخة تلقى ما فيها من الاموات المقبورة فيها و هو قوله تعالى و اذا الارض مدّت و اَلْقَتْ ما فيها و تخلّت.

و قوله «بعد ما لم يكن بعديّة زمانيّة» و هذا غير صحيح لان اجزاء العالم لم تكن كلها زمانيّة اذِ العقول و النفوس ليست زمانية لانها لو كانت زمانية لمااستحضرَتْ ما مضى من الزمان كما انّ الاجسام لاتستحْضر شيئا من الزمان

الماضى و المصنف صرّح فى الكتاب الكبير انّ الزمان ماسبقه الّا الله تعالى و صرّح فى المشاعر و غيره ان روح القدس لم تدخل تحت كن لانها هى كن فنقول له اذا لم تدخل تحت كن فهى قديمة و مع هذا لاينكر ان اوّل ما خلق الله العقل و العقل ان ارادَ به روح القدس فهو مخلوق و ان اراد به الروح الكلّيّة فهى مخلوقة هذا و قد ذكر فى شرح اصول الكافى انّ العقل بل سائر المجردات خلقها من نور ذاته بغير توسط شىء بل يفهم من كلامه ايضا بغير اختيار لانه قال و لكن ايجاده تعالى للثابتات بنفس ذاته بلا وسط و للمتغيّرات بواسطة العرش الذى هو واسطة فيض الرحمن و البرزخ بين عالمى الامر و الخلق.

ثم قال بعد كلام طويل فنقول: جميع ما يصدر منه فى الاشياء الخارجة لا بد ان يكون منشأها و مبدؤها حاصلاً اوّلاً فى العرش قبل صدورها و وجودها لان الله تعالى فاعل لها بالارادة و الاختيار و كل فاعلٍ لشىء بالاختيار لا بدّ و ان يتصوّره اوّلاً و لاجل تصوّره اياه يشاؤه و يريده انتهى، و هو طويل هذا بعضه ففهم من قوله فى الاشياء الخارجة التى احدثها بواسطة انه تعالى فاعل لها بالارادة و الاختيار ان الاشياء الغير الخارجة التى احدثها بذاته من غير توسّط شىء انه فاعل لها بغير ارادة و لا اختيار لانها مخلوقة من نور ذاته قال فى الشرح المذكور بعد ما ذكرنا عنه من نوره اى خلق العقل خلقاً من نور ذاته الذى هو عين ذاته الى ان قال فان الروحانيين كلهم مخلوقة من نور ذاته.

و قال فى المشاعر :ان الارواح القادسة ليست من العالم و لا ممّا سوى الله تعالى ،و هذا كله يدلّ على ان المجردات عنده كلها ليست من العالم و لا ممّا سوى الله تعالى فاذا قال ان العالم كله فى الزمان و انّ الزمان لم يسبقه شىء الّا الله تعالى لم يضرّه كون هذه الاشياء خارجة عن الزمان لانها ليست غير الله عنده تعالى الله عن قوله علوا كبيرا فيكون اعتراضنا على كلامه ليس عنده فى محلّه لانها ليست من العالم.

و قوله «من غير ان ينقدح به شىء من الاصول العقلية» يعنى بها ما تقدّم و نحن قد بيّنّا بطلانها كلها و اثبتنا القدح فيها لكنه عنده لايقدح فيها قدحنا عيباً

لبناء مذهبه على وحدة الوجود و على انّ الجوهر يترقّى بنفسه و على ان الكثرة نقوش و الذات واحدة و امثال ذلك منْ قواعده فاذا قلتَ هو تعالى كلّ الاشياء في وحدته لاينثلم به تنزيه الله و توحيده لانك لو لم تقل في وحدته منع المصنف منه و لكن اذا قلتَ في وحدته لم ينثلم تنزيه الله و تنزيه صفاته و ان كانت مغايرة له و لبعضها بعضاً في المفهوم عن وصمة التغير و التكثر لانك اذا عرفتَ ان الله تعالى مبدأ الاشياء منه ظهرت فاذا افناها عاد كل شيء الى اصله فتعود اليه تعالى اذا افنى العالم فتنطوى كثرتها في وحدته فيظهر الحق بالوحدة التامّة يقول المصنف اذا عرف العالم بهذا في البدء في القوس النزولى امكن له ان يعرف خراب العالم بعكس نظامه و عوده بعكس بدئه و عرف زوال العالم في العود و اضمحلاله بالكلية و رجوع الاشياء كلها اليه تعالى لانها قبل بروزها كانت كامنة في ذاته كما قال الملّا محسن في الكلمات المكنونة: بان العالم كان كامناً فيه لكنه مستعد لقبول الكون اذا ورد عليه الامر بكن قال و لمّا امر تعلّقت ارادة الموجد بذلك و اتصل في رأى العين امره ظهر الكون الكامن فيه بالقوة الى الفعل انتهى، هذا في البدء فاذا افنى العالم في العود رجع الى ما منه تولّد و لذا قال المصنف و رجوعها اليه لا حول و لا قوة الّا بالله.

و قوله «و من انكر هذا فلانه لم يصل الى هذا المقام» يعنى به مقام اتّحاد الاشياء به اذا افناها «و لم يذق هذا المشرب» يعنى به مشرب الصوفيّة «بذوق العيان» يعنى انه تولّد من نور الحق تعالى الذى هو ذاته لانه يقول ان حقيقة زيد المحسوس صورة علمية عقلية متّحدة بذات عاقلها تعالى و زيد المحسوس شبح لتلك الصورة المتحدة بالعاقل عز و جل ربّى لان الانسان عند المصنف مخلوق على مثال الخالق اخذ هذا الكلام من الحديث المحرّف و هو ان الله خلق ادم على صورته و اصل الحديث ان النبى صلى الله عليه و اله سمع رجلا يقول لاخر قبّحك الله و قبّح من يشبه صورتك فقال صلى الله عليه و اله لا تقل هكذا فان الله خلق ادم على صورته فحذف المجسّمون اوّل الحديث ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله و المصنف حكم بانه تعالى خلق الانسان على صورته تعالى.

قال فی شرح الكافی فی شرح حدیث العقل: و الانسان لكونه مخلوقا علی مثال الله تعالی ذاتاً و صفة و فعلا فروحه الذی هو من امر ربه مثال ذاته و دماغه الذی هو معدن ادراكاته و هو ملكوته الاعلی الذی فوق قلبه هو مثال الروحانیات التی عن (علی خل) یمین العرش و قلبه الذی هو مستقر نفسه مثال عرش الرحمن و صدره مثال الكرسی الخ، انتهی، فتدبّر هذا التشبیه الذی هو بیان التوحید عنده و لاینافی التّنزیه ان نسبة دماغ زید الی روح زید كنسبة الروحَانیین الی ذات الحقّ تعالی فشبّه ذات الله تعالی بروح زید و العقول و الارواح المجردة من ذات الله تعالی بمنزلة الدّماغ من زید و هذا عنده لاینافی الاصول الّتی قرّرها و هو كذلك و عنده ان هذا لاینافی تنزیه الله و صفاته الذّاتیة عن وصمة التغیّر و التكثر و لاینثلم به التوحید و انّ ذلك ثبت عنده بذوق العیان ای شاهدَها متحقّقة فی الكون و انّ من انكر ذلك فلانه امّا لعدم ذوقه لتلك المشاهدة او لم یثبت له ذلك بالمقدّماتِ القطعیة او انه قد اغترّ بما فهم بعقله الناقص الذی لم یتكمل بحكمة ابن سیناء وَ الفارابی و لا بعلم ممیت الدین و البسطامی و عبدالكریم الجیلانی و ابن عطا العَازمی و لا برابعة العدویّة و امثالهم اوْ انّه شاكّ فیما جاءَتْ به الانبیاء علیهم السلام لانه انّما اعتمد عَلَی ما اتَی به محمّد بن عبداللهِ و اهل بیته صلّی الله علیه و اله فانّه مخالف لعلم اولئك و حكمتهم فاعتبروا یا اولی الاَبْصار.

قال: و من تنوّر بیت قلبه بنور الیقین شاهد تبدّل اجزاء العالم و اعیانها و طبایعها و صورها و نفوسها فی كل حین الی ان تزول تعیّناتها و تضمحلّ تشخّصاتها و من شاهد حشر جمیع القوی الانسانیة مع تباینها فی الوجود و اختلاف مواضعها فی البدن الی ذات واحدة بسیطة رُوحَانیّة حتّی تزول و تضمحل بالكلّیّة و تفنی فیها راجعة الیها ثم تنبعث من تلك الذات تارة اخری فی القیٰمة بصُوَرٍ تحتمل الدوام و البقاء هان علیه التّصدیق برجوع الكلّ الی الواحدِ القهّار ثم صدورها و انشاؤها منه تارة اخری من النّشأة الباقیة و اعلم انّ النفخة و ان كانت واحدة ضرباً من الوحدة من جانب الحق لاحاطته بجمیع ما سواه لكنّها

بالاضافة الى الخلائق متكثّرة حسب كثرتها العدديّة و النوعيّة و غيرهما كما ان الازمنة و الاوقات بالقياس اليه ساعة واحدة ضرباً آخر من الوحدة و الساعة ايضا مأخوذة من السعى لان جميع الاشياء الكونية الطبيعيّة ساعية اليها من جهة نحوها من باب الحيوانية ثمّ الانسانيّة و تحقيق هذا المرام يطلب من اهل هذا الكشف بكثرة المراجعة اليهم و طول الصحبة معهم.

اقول: يريد انّ من تنوّر بيت قلبه بنور اليقين المستفاد من طريقة مَن اشرنا اليهم بذكر بعضهم و هم الصوفيّة لانه عيّنهم بقوله «و تحقيق هذا المرام يطلب من اهل هذا الكشف بكثرة المراجعة اليهم و طول الصحبة معهم» و نحن نعتقد انّ من كثّر المراجعة اليهم و طوّل الصحبة معهم مائلاً اليهم انّه يشرب من زقّومهم و غسلينهم **و امّا** من تنوّر بيت قلبه بنور اليقين المستفاد من طريقة اهل الحق صلى الله عليهم فانه يشاهد تبدّل اجزاء العالم و اعيانها و طبايعها و صورها و نفوسها فى كل حين الى ان تزول تعيّناتها الوضعية و تلبس اوضاعاً غيرها اِنْ تغيّرت فى الاعمال و الّا فتدور على اوضاعها الاولى حتى تستقرّ على فطرتها الاولى التى خلقه الله عليها و هى كناية عن اجابته داعى الله فى قوله بلى بقلبه و لسانه و اركانه **و من** شاهد حشر جميع القوى الانسانيّة مع تباينها فى الوجود، يعنى مع تقدّم بعضها على بعض منها ملكوتية **و منها** طبيعية و منها عنصرية و اختلاف مواضعها التى تتعلّق بها كالحواس الباطنة الخمس فانها تتعلّق بالدماغ فى بطونه الثلاثة كما تقدم و كالحواس الظاهرة الخمس اعنى حاسة اللّمس و الذوق و الشم و السمع وَ البصر كما ذكرناه سابقاً من قوله و قولنا لانّه يريد انّها كلها برزت من النفس و انبعثت عنْها كما تقدّم فاذا رجعَتْ اليها اضمحلّت كلّيتها و انمحت صورتها و عادت النفس على حال بساطتها و وحدتها فاذا نفخ فى الصور نفخةَ الفزع انبعثت من النفس تارة اخرى كما انبعثت منها اوّل مرة بصور محكمة كاملة لرجوعها الى النفس الكاملة فشابهتها فى البقاء يقول المصنف مَن شاهد تلك القوى النفسانيّة فى رجوعها الى النفس و اتّحادها بها هان عليه التصديق بما قلنا من ان المراد بفناء الاشياء رجوعها الى الخالق

المُشَيِّءِ و اتّحادها به کما کانت قبل النشأة الاولی ثم یحشرها یوم القیٰمة للجزاء فتخرج بصورٍ کاملة محکمة تَقتضی من ذاتها البقاء لرجوعها الی الباقی تعالی و اتّحادِها به لان مسئلة النفس و قواها دلیل علی هذا المدّعی و نحن قد بیّنا فیما سبق بطلان هذه الدَّعاوَی فی النفس و قواها و فی الخالق تعالی و خلقه بانّ هذا انما یصحّ فی المقامین اذا کانت الاشیاء المنبعثة عن الشیء اجزاءً مقتطعة من ذات کالقطرات المأخوذة من النهر الماء فاذا عادت الی الماء اضمحل ترکیبها و صورها و اتّحدت بالماء حتی لاتبقی لها انیّة اصلا فاذا اخذت منه مرّة ثانیة کان حکمها حکمه و القول بهذا کفرٌ و جحود و امّا اذا لم یقل بانّها اجزاءٌ من الشّیء من ذاته فلا بدّ بأَنْ یُقَال انّها احدثت بفعله لا من شیء فهی انّما هی آثار فعلِه و اثار الفعل لاتکون من الفعْل و لاتعود الیه و لاتتّحد به و انّما تجاور الفعل بمعنی انها تقوم به قیام صدورٍ او یقال انّها اشراق منه و الاشراق لیس من ذات المشرق و لایعود الیه بل یعود الی رتبته التی ابتدأه المشرق منها او فیها فان نور الشمس و ان کان یصیر حیث صارت الّا انه اذا غربت لایتّحد بها و انما هو فی رتبته و مقامِه و ما منّا الّا له مقام معلوم لایتجاوز موضعه الذی وضعتْهُ فیه و اقامته فیه و اَحدثتهُ فیه و هذه ایات الله نتلوها علیك بالحق و امّا مثل قوله و الی الله المصیر و الی الله ترجع الامور و الیه یرجع الامر کله و نظائرها فالمراد منها ان کل شیء راجع الی حکمه و قدره و قضائه و تدبیره لایخالف شیء منها محبّته و هی الأن فی الدنیا کذلك بلا فرق باعتبار الحقیقة کما قال سید الساجدین علیه السلام فی دعاء الصباح من الصحیفة اصبحنا و اصبحت الاشیاء کلها بجملتها لك سماؤها و ارضها و ما بَثَثْتَ فی کل واحد منهما ساکنه و متحرّکه و مقیمه و شاخصه و ما علا فی الهواء و ما کَنَّ تحت الثری اصبحنا فی قبضتك یحوینا ملکك و سلطانك و تضمّنا مشیتك و نتصرف عن امرك و نتقلّب فی تدبیرك لیس لنا من الامر الّا ما قضیتَ و لا من الخیر الّا ما اعطیتَ الدعاء، فتدبّر کلماته علیه السلام و فیها بیان تلك الایات و ما شابَهها علی اکمل بیان و لکنّ المصنّف لمّا کان یعتقد ان الاشیاء المجردة احدثها

بذاته من نور ذاته الذى هو ذاته بغير واسطة و ثبت انّ كلّ شيءٍ يرجع الى اصله قال ما سمعتَ و لو كان يعتقد ان الاشياء احدثها لا من شيءٍ و انما هى اثر فعله و ان فعله ليس له اوّليّة حادثة فاذا رجع كل شيءٍ الى اصله رجعت الاشياء الّتى فعْلِه و اَمْرِه و لكنها لاتصل الى فعله و اَمْره ابداً فَلاتَفْنَى فيه لِانّها لَمْ تبرز من ذاته لتعود الى ذاته و انما بَرزت من رتبتها منه اى من رُتَبِ اثرِه فيعود كل واحدٍ منها الى رتبة كونه و لكنه لمّا كان فى بقائه محتاجاً الى المدد و لايمدّ بما وصل اليه ممّا هو مددٌ له بل ان كان ممّا تحلل منه فانه اذا جدّد للامداد جُدِّد من فوق رتبتِه الاولى فاذا اتّصل بالممدود كسر الممدود و صيغ من رتبة المجدّد فانها اعلى من رتبته الاولى و ان كان من مددٍ جديد بمعنى انه و ان كان ممّا للممدود لكنه لم يصل اليه لان رتبته اعلى من مبدء الممدود لانه حين البدء لم يصل الى رتبة هذا المدد فاذا اتصل به المدد الجديد كسِر و صيغ من رتبة هذا المدد الجديد و بمثل هذا و ذاك يترقى الممدود فى مراتب البدء السابق الى ما لايتناهى من الدرجات فلاينقطع عن سيره فى رتب البدء و لا فى ما تقتضيه من رتب العود هذا باعتبار عدم النهاية فى الاولية و الاخريّة و امّا باعتبار ما بينهما فلان الانسان من طَوْرِ النطفة هو يترقى قاصداً الى جهة مبدئه الذى لو اتّصل به فنى فيه او اتّحد به فكان علقة ثم مضغة ثم عظاما ثم يكسى لحما ثم انشئ خلقا اخر فكان فى الدنيا يسير سيراً حثيثا الى جهة مبدئه لكنه لايصل ثم مات فى تَرقّيه ليخلّص من الاعراض المانعة له من السير فاذا تخلّص منه صيغ صيغة محكمةً لاتقبل الفناء باذن اللهِ تعالى و حشر يوم القيٰمة للجزاء و ليُوَفّى ما كسبَ و يدخل الجنّة او النار و هو سائر الى جهة مبدئه فاين الفناء او الاتحاد المدّعى و انما كسر فى قبره و تفرقت اجزاؤه لاجل التصفية لا انّ قبره مبدؤه لينتهىَ اليه و لا انّ الدنيا اصله ليفنى فيها و انما اتى من مكانٍ عالٍ و ان من شىء الا عندنا خزائنه و ما ننزّله الّا بقدر معلوم فقوله فى انها تفنى فى مبدئها برجوعها الى الواحد القهار جهل بما كانت الاشياء عليه فى الدنيا فان تنظيره يدلّ على انها بعد الموت فى هذه الدنيا ترجع الى خالقها و تتّحد به ثم يبدؤها يوم القيٰمة منه و يحشرها فيصير محصّل كلامه انه

بدأها منه و اظهرها فی الدنيا ثم يعيدها الی نفسه او تعود بطبايعها اليه و تتّحد به ثم يبدؤها منه مرّة ثانية ثم يحشرها و ينبغی علی كلامه انها تعود اليه بعد الحشر فتتّحد به لانها عنده تكون جميع الاشياء صُوراً نورانيّة و الصور النورانية الغير الماديّة تتحد عنده بعاقلها فترجع الاشياء كما هی قبل الخلق الاوّل و نحن لانقول بانه تعالی فقد الاشياء من اَماكنها بحال من الاحوال بل هی حاضرة عنده تعالی كل شیء فی مكانه و وقته قبل ان يكون شیء منها عند نفسه و عند جميع الخلائق و بعد ذلك فيكون قول المصنف عندنا قولاً بفناء الجنة و النار و ما فيهما و انقطاعهما من غير شك و ان لم يرد ذلك و لكنه لازم علی كلامه.

و قوله «واعلم ان النفخة وان كانت واحدة ضرباً من الوحدة، الخ» صحيح علی ظاهره وانما قلنا علی ظاهره لانه ربّما اراد انها من جهته متّحدة به و من جهة الخلائق غير متّحدة به و هذا باطل بل التصحيح لظاهره انا نريد انه عز و جل بسط النفخة كما بسط فعله فقبلت منه الاشياء بحسب قوابلها فتقدم بعضٌ وَ بعض تأخر فكذا الصيحة و النفخة و كما ان عنده وحدتها بالنسبة الی فعلِه من حيث ذات الفعل فهی عنده بكثرتها من حيث تعلقها بالمفعولات كما قلنا فی فعله لان وحدة النفخة و كثرتها كليهما فی ملكه و خلقه و كذا الازمان و الاوقات فی حالتيهما عنده فی ملكه و خلقه.

و قوله «و الساعة ايضا مأخوذة من السعی لان جميع الاشياء الكونية الطبيعيّة ساعية اليها من جهة نحوها من باب الحيوانية ثم الانسانية» فيه ان قوله الكونية الطبيعية يريد به اخراج المجردات من هذا السعی و ليس كذلك بل النّفوس و العقول و الارواح كلها ساعية اليها قال تعالی مافرّطنا فی الكتاب من شیء ثم الی ربهم يحشرون و قال تعالی و اذا النفوس زوّجت ای حشرت مع من شاكلها فی اعمالها تسير الی يوم القيٰمة بارجل اعمالها و ايدی بطشها و السن اقوالها و بجميع ادَوات جميع مشاعرها من باب الحيوانية و من باب الانسانية و ما فوق ذلك و امّا النباتات و الجمادات و المعادن فكذلك و لكنها فی ايّام اكتساباتها و ذكرها و غفلتها و اكثرها يحاسب فی هذه الدار و يحضر يوم القيٰمة

البقاع التى وقعت فيها الطاعات لتشهد لعاملها و التى عملت فيها و المعاصى ليشهد على عاملها و كذلك الشهور و السنون و الايام و الليالى و الساعات كما نطقت به الاخبار عن الائمة الاطهار عليهم السلام و الاشياء تسير الى الاخرة بارجل اعمالها و اقوالها و احوالها و ما كان منها .

و لقد شاهدت كيفيّة ذلك فى المنام و هو انى كنتُ فى ايام اقبالى رأيت فى المنام كأن جميع الخلائق يسيرون فى ارض واسعة لاترى اطرافها من جهة الشرق الى الغرب و كلهم صامتون مايسمع منهم الّا صوت ارجلهم فى المشى و لايلتفت منهم احد الى جهة و لا توجّه لاحدٍ لشىء الّا لمحض سيره ذلك و رأيت كأنى معهم واقف و عندى كتاب كبير مارأيتُ فى الدنيا كتابا مثله و عن يسارى رجل لااعرفه واقف معى و انا فاتح لذلك الكتاب و هو يعرّفنى فى معانيه فى الصفحة اليمنى منه و انا اجد فى نفسى اعتمادى على ذلك الرجل و ثقتى ببيانه و احسّ انى انا و الرجل و نحن واقفان و جميع الخلائق يسيرون سيراً حثيثا انى انا و الرجل و كل الخلائق يسيرون بما ينقلنى ذلك الرجل اليه من معانى ذلك الكتاب فانتبهتُ و كان نومى وقت القيلولة فرأيت ان الشمس مازالت فسبغت الوضوء و نمتُ و اوّل دخولى فى النوم كنت على تلك الحال مع الرجل و هو يعرّفنى فى ذلك الكتاب و نحن واقفان و الخلائق تسير و نحن نسير بما ننتقل اليه من معانى ذلك الكتاب لا بارجُلِنا و ارى الخلائق تسعى بارجلهم و انا اعلم ان المحرّك لارجلهم فى السعى هو تنقّلُنا فى معانى ذلك الكتاب فكانت عندى معانى ذلك الكتاب و تنقّلنا فيها لنا و لسائر الخلائق كالسفينة تسير براكبيها و هم فيها قاعدون فلمّا انتبهتُ و رجعتُ الى وجدانى و الى ما قسم لى ربّى عز و جل من فهم كتابه و سنّة نبيه و اخبار اوليائه صلى الله على محمد و اله وجدتُ ان الخلق كلهم يسيرون الى الاخرة باعمالهم و اقوالهم و احوالهم و اعتقاداتهم ثم اقول روى عن جعفر بن محمد عليهما السلام انه قال ما كل ما يعلم يقال و لا كل

ما يقال حان وقته و لا كل ما حان وقته حضر اهله ه[1].

قال : قاعدة فى ارض المحشر هذه الارض التى فى الدنيا الّا انّها تبدّل غير الارض كما تمدّ مَدّ الاديم و تبسط فلاترى فيها عوجا و لا امتاً تجمع فيها الخلائق من اول الدنيا الى اخرها لانها فى ذلك اليوم مبسوطة على قدر يسع الخلائق و معنى بسطها لاينكشف الا لذوى البصائر النورانية الذى اطلقت ذواتهم من اسر الطبيعة و قيد الزمان و المكان فيعرف ان مجموع الازمنة و ما يوازيها كلمحةٍ واحدةٍ و ما فيها و مجموع الامكنة و ما يطابقها كنقطة واحدة فكانت الاراضى كلها ارْضا واحدة و للارض صورة ارضيّة اخرى بيضاء نقيّة فيها الخلائق كلها و النبيون و الشهداء و الكتب و الموازين و فيها الفصل و

---

[1] اعلم ان تأويل هذه المكاشفة العظيمة العجيبة ان الكتاب تأويله كتاب النفس و الرجل الذى عن اليسار هو النفس و هو العارض على العقل صاحب اليمين المعانى النفسية و مقام صاحب اليمين مقام العقل و تنقله فى تلك المعانى هو ترقياته و سيره الى الله سبحانه باقدام نفسانية و مقام من يسير الخلايق بارجلهم بسبب تنقله فى المعانى مقام العلية لان العلة هو الذى تصوراته العلمية علة الموجودات الخارجية فكما انه يسير الانوار بسبب سير الشمس فى فلكها كذلك يسير المعلولات بسير العلة فى مقامها و الانوار محمولة للمنير و المنير هو بمنزلة السفينة لانواره يسير به حيث يشاء و اما الناس فلم يكن لهم مقام النفس بالنسبة اليهما فكانوا يسيرون بارجل امتثالاتهم و هما ينتقلان فى المعانى بذاتهما و كون المعانى له كالسفينة لظهور العقل فى النفس و هو كالسكانى و ربان السفينة بالجملة هذا مقام العلية و مقام النقبا و ان لم يكن مقام العلية الا انه اية العلة و ظهور علية العلة فان كل اثر مخلوق بنفسه عند المؤثر القريب و اعلى الاثر مقام الفعلية للمؤثر و مقام وصف المؤثرية فيمكن ان يصل رجل من عرض الاثار الى مقام اسم المؤثر و العلة فتدبر فان هذا التأويل هو الذى يعلم و لايقال و لم يكن حان وقته فى زمانه و لا حضر اهله و الله يحفظنى فيك و يحفظك فى و السلام كريم

و اتفق لى آية ذلك و ذلك انى رأيت فى بعض الليالى كأنى ببرية واسعة و فيها خلق كثير و فى وسط هذه البرية منجنيق عظيم على ما هو المصطلح عليه فى هذه الاوان التى يصعدون عليها لتعمير السقوف المرتفعة و لها درجات كثيرة من اربع جوانبها كدرجات السلم و على كل درجة من جوانبها خلق جلوس و لها حملة يحملون اركانها و يمشون بها و الهمت ان جميع الخلق طالبون لان يصعدوا عليها حتى يصلوا الى اعلاها و يقعدوا عليها و انا و صاحب لى كان يقرأ معى طلبنا الصعود على هذه المنجنيق فركضنا و صعدنا الدرجات فجلس صاحبى فى بعض الدرجات و لم يرتق معى و ارتقيت الى ان وصلت ذروة المنجنيق فرأيت انه ليس فى ذلك المقام احد معى و رأيت هناك خشبة هى لهذا المنجنيق كالسكان للسفينة و الهمت هناك ان من بلغ هذا المقام ينبغى ان يأخذ هذا السكان و يلاحظ الطريق و يوجه السكان الى الطريق فكنت الاحظ الطريق و اوجه السكان الى الطريق فيدور المنجنيق على حسب ادارتى و يمشى حملة المنجنيق الى ذلك الجانب بها و باهلها القاعدين على درجاتها الى ان ادير السكان الى جهة اخرى فيمشى الحملة بها و باهلها الى ذلك الجانب و الحمد لله و اسأل الله ان يجعلها رؤيا صادقة كما ارانى بعض اياتها كريم

القضاء بالحقّ کما فی قوله تعالی و اشرقت الارض بنور ربها و وضع الکتاب و جیّئ بالنبیین و الشهدآء و قضی بینهم بالحق و هم لایظلمون.

اقول: قد بیّنّا لک مراراً ان الله سبحانه قد ضرب الامثال و جعل بحکمته الصورة الانسانیّة اعلی الامثال و اعمّها و اشملها فی الاستدلال علی کلّ شیء و کلّ من طلب دلیلاً صحیحا علی ما یُرید معرفته فلیس یجد مثل نفسه شیئا الّا مجموع العالم و لهذا کان فیما نسب الی علی علیه السلام:

و انت الکتاب المبین الذی
باحرُفه یظهر المضمرُ
اتحسب انّک جرم صغیر
و فیک انطوَی العالَمُ الاکبرُ

و اذا ثبت انّ جسدک الذی معک فی الدنیا هو المعاد بمادته و صورة اعماله ثبت انّ هذه الارض المعادة هی هذه الارض الموجودة فی الدنیا بمادتها و الصورة المناسبة للحشر و جمع الخلائق و المصنف و ان کان کلامه یوهم الموافقة لما قلنا لکنه صرّح فی غیر هذا الموضع فیما ان الموادّ کلها تفنی و تعدم و انّما تعاد بصورته لا بمادته لانّ حقیقة العَوْد عنده انّما هو للنَّفْس و اللازم للمعاد حقیقة هو الصورة و ممّا یدل علی هذا من کلامه قوله ان المعاد فی یوم المعاد هذا الشخص الانسانی المحسوس الملموس المرکّب من الاضداد الممتزج من الاعضاء و الاجزاء الکائنة من الموادّ مع انه تتبدّل علیه فی کلّ وقتٍ اعضاؤه و اجزاؤه و جواهره و جواهره و اعضاؤه حتی قلبه و دماغه سیما روحه البخاری الذی هو اقرب جسمٍ طبیعی الی ذاته و اوّل منزلٍ من منازل نفسه فی هذا العالم و هو کرسی ذاته و عرش استوائه و معسکر قواه و جنوده و هو مع ذلک دائم الاستحالة و التبدّل و الحدوث و الانقطاع فان العبرة فی بقاء البدن بما هو بدن شخصی انما هی بوحدة النفس فما دامت نفس زید هذه النفس کان بدنه هذا البدن لانّ نفس الشخص تمام حقیقته و هویّته و هذا کما یقال ان هذا الطفل

ممّن يشيب اَوْ هٰذا الرّجل الشائب كانَ طفلاً و عند الشيب قد زال عنه جميع ما كان له عند الطّفوليّة من الاجزاء و الاعضاء **الى ان قال** و لايقدح فى ذلك ان هذا البدن الدنيوى مضمحلّ فاسد مركب من الاضداد و الاخلاط الكثيفة العفنيّة و ان البدن الاخروى لاهل الجنّة نورانى باق شريف حىّ لذاته غير قابل للفناء و الموت و المرض و الهرم **انتهى**.

و قال ايضا فى جواب الاعتراض السادس للمنكرين للحشر الجسمانى : و ان هذه الارض ليست محشورة على هذه الصفة و انّما المحشورة صورة هذه الارض اذا مدّت و القت ما فيها و تخلّت **انتهى**، فقوله ليست محشورة على هذه الصفة لو اريد من الصفة المنفية الكثافة خاصة لماقال و انما المحشورة صورة هذه الارض فافهم الاشارة.

و قال ايضا فى الاصل الاول : ان يقوم كل شخص بصورته لا بمادّته و هى عين ماهيته و تمام حقيقته و مبدأ فصله الاخير فهو هو بصورته لا بمادته حتّى لو تجرد صورته عن مادّته لكان هو بعينه باقيا عند ذلك التجرد و انما الحاجة الى المادة لقصور بعض افراد الصور عن التفرد بذاته دون التّعلق الوجودى بما يحمل لوازم شخصه الى اخر الاصل الاول فيلزم من كلامه ان زيدا اذا اعيدت نفسه و صورته بمادةٍ غير مادّته كان المعاد هو زيدا بحقيقته التى يترتب عليها الثواب او العقاب و هو مراده هنا فى حشر الارض فلاتتوهّم انه يريد مرادنا من انّ المعاد هى الموادّ[1] و لكن فى صورة اعماله فقد تتغيّر صورته و لاتتغيّر مادّته

---

[1] اعلم ان مراد الشيخ من مادة الجسم المعاد امر خفى لايعرف رطنه الا ولد بطنه اى ولد باطن علمه فاقول المادة مادتان مادة اصلية للشيء هو بها و بصورتها هو و مادة عرضية لها صورة عرضية و المادة العرضية ما لايتغير الشيء بذهابها و مجيئها و كذا الصورة العرضية ما لايتغير الشيء بتغيرها و معرفة المادة و الصورة الاصليتين عسيرة جداً**اعلم** ان من الاشياء ما هو بدؤ كونه فى عالم الزمان و عوده ايضا الى بدئه فى عالم الزمان فذلك مادته زمانية اى من موجودات مستقلة قبل التركيب فتركبت فعرض عليها صورة وحدانية شخصية تأليفية كما اذا ركبت تراباً و ماء فجعلتهما طينا على هيئة لبنة فاللبنة موجودة لها مادة من الماء و التراب و صورة لبنية و جميع اللبنة هذا حسب و اذا فنيت تفتتت و عادت الى الماء و التراب عود ممازجة و لاتقل و ان من شيء الا عندنا خزائنه فاين خزائن اللبنة الى المشية فانى اقول ان اللبنة اسم للاجزاء المؤلفة كالجماعة لاشخاص و ليست بشيء وحدانى نعم للتراب و الماء خزائن مطلقة الى المشية و هذا الاقتران انما نشأ فى الدنيا و هذا الاسم لهذين المقترنين ↵

فى حالٍ من الاحوال بل المعاد الذى يريده ما هو به زيد من الهيئة الانسانية الخاصة و لهذا قال بل اصبعه هذا صدق انه الاصبع الذى كان له فى الطفوليّة مع انه قد عدم فى ذاته مادة و صورة و لم يبق بما هو جسم معيّن فى ذاته من نوع معيّن و انما بقى بما هو اصبع لهذا الانسان لبقاء نفسه فهذا ذاك بعينه من وجه و هذا ليس بذاك بعينه من وجهٍ انتهى ، و نقول انما هو جسم معين بمادّته و صورته فاذا لم يبق بما هو جسم معيّن فى ذاته لم يبق للاعادة الّا الهيئة الوجوديّة الانسانيّة و هى لاتكون زيداً الّا بما هو هو من مادّته و صورته و المصنف بنى امره فى اعتقاده على دَعْوِيَيْنِ الاولى ان المجردات ثابتة لايمكن اَنْ يَطرأ عليها التغير و التبدّل و الفناء و هو خطأ فانه ان جعلها ممكنةً فحكمها حكم الماديّات فى احتياجها الى المدد و ان جعلها قديمة او من لوازم القديم فهو ايضا باطل اذ القديم لايتغير عن حاله و هذه على قوله كانت عاريةً عن الصور ثم تلبّست بها فى هذا العالم فاختلفت احوالها و مختلف الحالات حالات حادث و ايضا القديم لايكون له ظهور غير بطونه و بطونٌ غير ظهوره و ان فرضها من لوازم القديم

---

[1] المتجاورين هذا و العند يختلف باختلاف الاشخاص و الملك كله عند الله و خزانة اللبنة هذه الدنيا و ليس له ذكر فوق الدنيا بل و فوق الماء و التراب و لا طفرة فان الاجزاء متصلة مرتبطة الى المبدء و اقترانها امر عرضى من اعراض هذه الدنيا كجلوس زيد فى جنب عمرو هذا و كل عرض ايضا مرتبط بالمبدء الا ان من الاشياء الممتازة فى الدنيا ما هى فى الخزائن العليا متمازجة معَ غيرها و لا عين له فتعين اللبنة فى هذه الدنيا و فوقها مذكور بالصلوح فخزائنها العليا امكانية لا كونية فتفهم فبدء اللبنة الكونى و عوده الكونى هنا و وجودها عرضى و كذلك النبات فانه من صوافى الاغذية و الحيوان فانه من طبايع الافلاك الجوهرية و عود كل الى مبدئه و لا اخروية لها فعود هذه الاشياء عود ممازجة الى بدئها فى الدنيا فى الارض و السماء و ما فى الانسان من جماد او نبات او حيوان فهو عرضى له ليست بمادته و ليس صورتها بصورته و الانسان الجمادى لايتجاوز الجماد و النباتى النبات و الحيوانى الحيوان و ان كان هذه الاشياء ايضا تطرح امثلة فى محالها و لها دهرية اطلاقية الا ان مراتب الدهر تختلف و من البين ان كل شىء فى كتاب حفيظ محفوظ فى محل كتابته و ليس المراد من العود عود الشىء الى اطلاقه فانه فناء بل المراد عود الشخص بشخصيته فهذه الاشياء فى اطلاقها فناؤها و فى محالها تمازج اصولها بعد تفتتها فالانسان الذى قواه الذكر و الفكر و العلم و الحلم و النباهة و خواصه النزاهة و الحكمة هو موجود له مادة انسانية و صورة انسانية هما ذاتيتان له و هما قد نزلتا من عالم الذر الى البرزخ فاختلطتا باعراضها ثم الى الدنيا فاختلطتا باعراضها فتلك المادة لمصاحبة الاعراض الجمادية و النباتية و الحيوانية تصورت هكذا و اجابت دعوة الداعى هكذا فاذا زالت الاعراض عن المادة تصورت بصورتها الاولية التى فطرها الله عليها و اجابت عليها فى عالم الذر و ما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل و نذكر انشاء الله صفة لحوق الاعراض فى حاشية اخرى . كريم.

كما صرح به فى كتابه الاسفار و انها لايمكن تصور انفكاكها فهو غلط من وجوه منها ان القديم لايكون له لوازم و الّا كان حادثا للزوم الاقتران الموجب للحدوث و منها ان اللوازم ليست هى المتنزلة فى الاجسام بل المتنزلة فى الاجسام اشباح تلك اللوازم و اظلّتها كما صرّح به فى هذه الرسالة و غيرها و صرّح ايضا على ان الثابت لايلزم ان تكون آثاره و اظلّته ثابتة و منها ان اللوازم صرّح بانها لايمكن تصوّر انفكاكها فكيف جعلها هى النازلة فى صورة زيد الثانية انه بنى امره هنا على اعتقاد ان المواد الجسمانية تفنى و تضمحلّ و تعدم و انما المُعاد صورتها و هذا غلط لانّها دخلَتْ فى ملك الله فلاتخرج عنه و قد صرّح بذلك تعالى فى كتابه فقال قد علمنا ما تنقص الارض منهم و عندنا كتاب حفيظ و قال تعالى و ان الله يبعث من فى القبور لان من فى القبور لايكون الّا الموادّ الجسمية لا النفس و لا الهيئات الوجوديّة و قد ذكرنا ما توهّموا منه فيما تقدّم من انّه لو اغتذى زيد بعمروٍ حتّى كان عمروٌ جزءاً لِزيدٍ فَانّه لو كان الواقع اعادة الاجسام الدّنيويّة لَتعَذّرَ اِعادَتُهمَا مَعاً لاسْتِلزام اعادة مادّة احَدِهما نقصان الاخر و قد بيَّنّا علّة ذٰلِكَ فيما سَبَقَ مِنْ اَنّ مادة عمرو لاتكون غذاءً لزيد و زيد انّما يغتذى بغير مادةِ عمروٍ الاصليّة و امّا مادّته و طينته التى خلق منْها فانها لو حرقت بنيران الدّنيا لماسَطَتْ عليها و لااثّرت فيها لانّها ليست من هذه العناصر و انما نزلت من عالم الغيب و حيث جهلوا هذا المعنى قالوا بانّها تَفْنَى و انّها تكون جزءاً من اخر فالارض المحشورَة هذه الارض بعد ازالة الاعراض الدنيويّة لانّ اصلها نزل من عالم الغيب و لكن اكثر الناس لايعلمون.

و قوله «تمد مَدّ الاديم و تبسط» يشير به الى الجواب عن الاشكال السادس لمنكرى حشر الاجسام فى قولهم ان جرم الارض مقدار ممسوح بالفراسخ و الاميال و عدد النفوس غير متناهٍ فلايفى جرمها بحصول الابدان الغير المتناهية فاجاب هناك و نبّه هنا بهٰذا الكلام ملاحظاً فيه تتمّة الجواب من ان الارض تمدّ مدّ الاديم اى تبسط على قدر يسع الخلائق من اوّل الدنيا الى اخرها و من فهم المراد عرف ان الارض ليس بسطها و مدّها مدّ الاديم اى الجلد لتسع

الخلائق اذ لو لم تمدّ لماوسعت الخلائق المحشورين بل تسع الخلائق و انّما بسطت ليحضر الكل للكل فلايستتر احد عن احدٍ بوهدة و لا تلعة بل بسطت لتبدو الضّمائر و تبلى السرائر هذا ظاهر المدّ و البسط و اما حقيقته فانها اذا ازيل عنها الموانع و الاعراض من كثافة المعاصى اتّصفت بصفات المجردات كما هو مقرر فى علم الطبيعى من انّ الارض المقدسة ما دام فيها القوم الجبّارون فهى ضيّقة لما فيها من الجبال و الصخور فاذا خرجوا منها و زالت منها الجبال و الصّخور وسعت كلّ ما يقع فيها و ان كان غير متناهٍ لانّ الداخل الاوّل يشغل منها مكاناً و يكون هو و مكانه مكاناً للداخل الثانى و هكذا فتتّسِعُ بنسبة من يكون فيها و يصدق على ما قلنا قوله لانها فى ذلك اليوم مبسوطة على قدرٍ يسعها و ان كان لايتصوّر ما اشرنا اليه و كذا قوله و معنى بسطها لاينكشف الّا لذوى البصائر النورانية الذى اطلقت ذواتهم من اسر الطبيعة يعنى تمحّضت فى تجرُّدِها وَ خَلعَتْ اَحْوَال الزمان و ما يتعلّق به و جهات المكان و ما يحلّ فيه فيعرف بصفاء حِسِّه اَنَّ مجموع الازمنة و ما يوازيها كلمحةٍ واحدة بالبصر و ما فيها و مجموع الامكنةِ و ما يطابقها من المتحيّزات كنقطة واحدة قد طاشت فى دائرة فكانت الاراضى السّبع ارض الحيوٰة و ارض العادة و ارض الطبع و ارض الشّهوة و ارْض الطغيان و اَرْض الالحاد و ارض الشَّقاوة كلّها اَرْضاً واحدةً اى فى الظهور و البروز ليحشر فى كل ارضٍ اهلها فاذاعرفت اَنّ كلَّ ارضٍ يحشر فيهااهلهاوان كلّ سابق هوومكانه مكان للاحِقِه وان اجسام الاخرة لم تبق على حالتها فى الدنيا بل أُزيلَتْ عنهااعراض الدنيافكانت بانفسها حيّةً باذن الله تعالى فكانت بجعله تعالى رُوحانيّة.

و قوله «و للارض صورة اخرى بيضاء نقيّة» توصف بالفضّة لبياضها و صفائها و طبيعتها لانها من طبيعة الارض الاولى ارض الحيوٰة لان الدار الاخرة هى الحيوان و توصف بالخُبْزةِ النّقِيّة لان اهل الجمع يأكلون منها الى ان يفرغوا من الحساب فيها الخلائق كلها من كل ذى روح حيوانية طبيعية اى من نوع الافلاك او نباتيّة من نوع لطائف العناصر او روحٍ ظرفيّة كارواح الامكنة و

الازْمنةِ اَوْ عَرضيّة كـارواح الاعـراض مـن الالـوان و الحركـات و السـكـونات و المقادير و الهيئات و الاحوال و الاقوال و ما اشبه ذلك و فيهـا النبيـون كلهـم مـن ذوى الارواح الكَرُوبيّة و فيها الشهداء كلهـم مـن ذوى الارواح النورانيـة و فيهـا الصالحون كلهم من ذوى الارواح الجوهريّة و انما قلتُ كارواح الاعـراض لانّ كل نوع من انواع الاشياء كالاعراض و الطبايع كالحرارة و الرطوبة و البـرودة و اليبوسة و كالحروف و الكلمات و الكلام و ما اشبه ذلك مما ذكرنـاه او ادخلنـاه فى هذه المشابهة امم امثالكم فى كل امّة ذكر و انثى و سعيد و شـقى و مـؤمن و كافر و تناكح و توالدٌ و كل ما يوجد فى الامم الحيوانية الّا انّها بنسبة حالهـا مـثلاً لو ظهر لك كلام زيد او طوله او بياضه او حرارته و مـا اشـبه ذلـك و قعَـد بجنـبِ زيد لم تكد تفرّق بينهما الّا ان زيداً اذا تكلم حكى عن نفسه و كلامه او طُولـه اذا تكلّم حكى عَنْ زيدٍ و كلامى هذا تنبيهٌ لك على سرّ عظيم بالتلويح لان التفصـيل يطول به الكلام و فيها ايضـا الكتـب اى تطائرهـا و هـى كتـب الاعمـال و المـراد بكتابك جمع اعمالك بعد تفرّقها و ذلك لان الانسـان اوّل مـا يـدخل فـى قبـره و يشرج عليه اللبن يأتيه رُومان فتّان القبور و يضع روحـه فـى جسـده الـى حقويـه فيقول له اكتب اعمالك فيقول للملك مااحفظهـا فيقـول انـا أُمليْهـا عليـك فيقـول ليس عندى دواة فيقول من ريقك فيقول ليس عندى قلم فيقـول اصـبعك فيقـول ليس عندى قرطاس فيقول قطعة من كفنِك فيكتب و رُومـان يملـى عليـه فعلـتَ كذا يوم كذا و فى المكان الفلانى و يذكر له كل شىء عمله او قاله فى مكانـه و وقته حتى يذكره ثم يطوى تلك القطعة المكتـوب فيهـا و يطوّقـه بهـا فـى عنقـه فيكون اثقل عليه من جبل أُحدٍ و هو قوله تعالى و كـلّ انسـان الزمنـاه طـائره فـى عنقه و نخرج له يوم القيٰمة كتابا يلقاه منشـورا اقـرأ كتابـك كفـى بنفسـك اليـوم عليك حسيباً فاذا كان يوم القيٰمة و كان مؤمنا اتاه كتابه الذى كتبه على نفسه مـن اعماله باملاء الملك رُومان فتّان القبور من اَمامِه فيأخذه بيمينه و ان كـان كـافراً اتاه من خلفه و ضرب ظهره و خرج من صدره فيأخذه بشماله ثم يقوم كتاب الله الناطق عليه السلام فينطق على الخلائق بعبـارة واحـدة تطـابق كـلّ كتـاب امـلأه

رومان بما فيه من خير او شرّ لايخالف منها حرفا واحداً و هو قوله تعالى و ترى كل امّةٍ جاثية كل امّةٍ تدعى الى كتابها اليوم تجزون ما كنتم تعملون هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انّا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون و هو تأويل قوله تعالى و قل اعملوا فسيرى الله عملكم و رسوله و المؤمنون فيشاهدون عليهم السلام اعمال الخلائق فهم الاشهاد يقول تعالى يوم يقوم الاشهاد قال تعالى و كذلك جعلناكم امّة وسطا لتكونوا شهدآء على الناس و يكون الرسول شهيداً عليكم.

هذا بيانه بكلام الله و سنة نبيه صلى الله عليه و اله و اما ترجمته بلغتكم فكيفيّة الكتابة انّك اذا رأيتَ زيداً يصلّى صلوٰة الظهر يوم الخميس فى المسجد الفلانى فى اليوم الخامس عشر من شهر رجب مثلا سنة الرابعة و الثلاثين بعد المائتين و الالف من الهجرة كل ما ذكرتَ ذلك ذكرته فى ذلك الوقت فى ذلك المكان بتلك الحالة فما دمتَ حيّا لاتذكره و لو بعد خمسين سنة الّا هكذا لانه لمّا صلّى كتبتِ الحفظة مثاله فى غيب ذلك المكان و فى غيب ذلك الوقت متلبّسا بذلك العمل ابداً الى يوم القيٰمة و اذا رأيتَ عمراً يسرق شيئا من السوق من الدكان الفلانى يوم كذا كل ما ذكرته ذكرته كذلك لان الحفظة كتبتْ مثاله فى غيب ذلك المكان و فى غيب ذلك الوقت متلبّسا بتلك السرقة فما دمت حيا لاتذكره الّا هكذا فاذا اتاك زيد رأيته متّصفاً بذلك العمل لابساً ذلك المثال العامل المتلبّس بذلك العمل و اذا اتاك عمروٌ رأيته متّصفا بذلك العمل لابساً لذلك المثال العامل المتلبّس بذلك العمل فان اتاك عمرو بعد ان تاب و انت عالم بتوبته لم تره متّصفا بذلك و لا لابساً لذلك المثال العامل المتلبس بذلك العمل و رأيت المثال غير قائم بعمرو و انما هو قائم بمبدئِه من لوح الباطل اعنى سجّين كتاب الفجار و هو وجه الثرى الذى لايعلم ما تحته الا الله عز و جل فاذا كان عمرو مؤمنا و اخلص توبته بقى ذلك المثال السارق الى نفخة الصور ثم يمحا ذلك المثال السارق من الالواح الصغار الواح المحو و الاثبات كنفوس الملائكة الحفظة و الناس و من ذلك المكان و الزمان و من غيبَيْهما و الّا بقى متّصِفاً به فى الدنيا فاذا كان يوم القيٰمة لبسه و ظهر به مكشوفاً بين كل الخلائق

يا من اظهر الجميل و ستر القبيح جَلِّلنى بسترك و اعف عن توبيخى بكرم وجهك يا كريم هذه كيفية كتابة الحفظة و ما رأيته انما تذكره لانك تقابل بمرءاة خيالك مثاله فى مكانه و وقته فتراه متلبّساً بذلك العمل فتنتقش صورة ذلك بما تلبّس به من العمل او القول مع الهيئة فى مرءاة خيالك و فيها الموازين و هى جمع بالنسبة الى كل شخص كما قال فمن ثقلت موازينه و قال و من خفّت موازينه و ذلك لان العمل الواحد له موازين متعددة منها ميزان القدر بانه مثلا عشرة مثاقيل او خمسة او مائة يوزن فى ذى الكفتين و منها ميزان اللون كما يميّز به بين الحمرة الياقوتية و العقيقية و منها ميزان القيمة كأن تكون قيمته وَاحداً او عشرة او الفاً و منها ميزان البقاء بان يبقى يوما او سنة و منها ميزان التأثير مثل ان يكون تأثيره قويا او ضعيفا سريعا او بطيئا يثبت او يزول و منها ميزان الحصول مثل ان يكون وقت الجزاء عليه الدنيا او البرزخ او الاخرة و منها ميزان الرتبة فى الدرجات بان يبلّغ ادنى الجنان او اعلاها اوْ اوسطها و منها ميزان العدد بان يكون اجره الفاً او عشرةالاف او اكثر اوْ اقل و ما اشبه ذلك و كل واحدٍ من الموازين يوكّل الولى عليه السلام باذن الله على تمييزه نوعاً من الملائكة لايصلح لغيره يميّز ما وُكِّل به بهداية الولى و تعليمه عليه السلام و فيْها اى فى الارض او فيْها على الصراط الفصل بين الخلق و القضاء عليهم بالحقّ فينطبق الحقّ المستقيم على المستقيم فى طريقته على طبق استقامَتِه و على المعوجّ فى طريقته بطبق اعْوِجاجه و لايظلم ربّك احداً قال تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام اى باهتدائه الى الاسلام باختياره و من يرد ان يضلّه يجعل صدره ضيِّقا حرِجاً كأنّما يصّعّد فى السماء اى يجعله كذلك باعْراضه عن الاسلام باختياره قال تعالى كذلك يجعل الله الرجس على الذين لايؤمنون اى بتركهم الايمان باختيارهم و ميلهم الى الضلالة باختيارهم فوهب لاهل طاعته القوّة على طاعته بحقيقة ما هم اهله و وهب لاهل المعصية القوّة على معصيته لسبق علمه فيهم و منعِهم اِطٰاقةَ القبولِ منْه و معنى سبق علمه فيهم انه تعالى اشرف على ما فعلوا حين فعلوا فى مكان فعلهم و وقته قبل ان يكونوا فى انفسهم و قبل ان يقع منهم

فعْل عند انفسهم و عند جميع الخلق لانه تعالى ليس معه استقبال و لا انتظار لشيء اذ لم يفقد شيئا لذاته و ازله شيئا ممّا سواه من ملكه كلّ شيء من الاشياء فى مكان حدوده و وقت وجوده حاضر عنده قبل ان يكون ذلك الشيء عند نفسه و عند جميع الخلق و هذا صراط ربّك مستقيماً و ذلك الفَصْل و القضاء المشار اليه بقوله تعالى ان ربّى على صراطٍ مستقيم هو المعبّر عنه بقوله تعالى و اشرقت الارض بنور ربّها اى بما اظهر فيها مربّيها و القائم بالقسطِ فيها باذنِ اللهِ عزّ و جلّ من العَدْل القويم و الصراط المستقيم و وضع الكتاب النّاطق بالحقّ على الخلق و جيئ بالنبيّين و الشهداء عطف عام على خاص فالشهداء هم النبيون و الملائكة و اتباع النبيين و السّنون و الشهور و الايام و الليالى و بقاء الارض و قضى بين الخلق بالقَضاء الحقّ الذى هو اثارُ ولايةِ ولى الله عليه السلام و هم لايظلمون اذ لم يحكم الّا باعمالهم التى عملوها باختيارهم و هم يعلمون.

قال: قاعدة فى ان الصراط حقّ ورد فى الحديث و قد رواه المفضل ابن عمر عن ابى عبدالله عليه السلام انه قال الصراط هو الطريق الى معرفة الله عز و جل و هما صراطان صراط فى الدنيا و صراط فى الاخرة اما الصراط الذى فى الدنيا فهو الامام المفترض الطاعة من عرفه فى الدنيا و اقتدى بهداه مرّ على الصراط الذى هو جسر على جهنم فى الاخرة و من لم يعرفه فى الدّنيا زلّت قدمه عن الصّراط فى الاخرة فتردّى فى نار جهنّم و روى الحلبى عن ابى عبدالله عليه السلام قال الصراط المستقيم امير المؤمنين عليه السلام و ايضا عنه عليه السلام فى قول الله عز و جل اهدنا الصراط المستقيم قال هو امير المؤمنين عليه السلام و معرفته و فى رواية اخرى عن واحدٍ منهم عليهم السلام الصراط المستقيم صراطان صراط فى الدنيا و صراط فى الاخرة فاما الطريق المستقيم فى الدنيا فهو ما قصر عن الغلو و ارتفع عن التقصير و استقامَ فلم يعدل الى شيء من الباطل و الطريق الاخر طريق المؤمنين الى الجنّة و هو مستقيم لايعدلون عن الجنة الى النار و لا الى غير النار سوى الجنّة و عنهم عليهم السلام نحن ابواب الله و نحن الصراط المستقيم.

اقول: الصراط لغةً الطريق و قول الصادق عليه السلام الصراط هو الطريق الى معرفة الله عز و جل لبيان الطريق الكامل المؤدّى الى اللهِ و لهذا فسّرَهُ بمعرفة اللهِ الّتى تكمل بتوحيدِ اللهِ و توحيده تعالى فى اربع مراتب:

الاولى توحيد ذاتِه عن التَّعدُّدِ و التركيب و اخْتلاف الاحوال قال تعالى و قال الله لاتتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد.

الثانية توحيد صفاته قال تعالى ليس كمثله شىء.

الثّالثة توحيد افعاله لان الفاعل الحقيقى هو الذى يحدث مادةَ مفعوله لا من شىءٍ و ليس لله سبحانه شريك فى ذلك اذ لايحدث شيئاً من الموادّ غيره قال تعالى هذا خلق الله فارونى ماذا خلق الذين من دونه.

الرابعة توحيد عبادته قال تعالى فمن كان يرجو لقآءَ ربّه فليعمل عملاً صالحاً و لايشرك بعبادة ربّه احداً.

و هما صراطانِ صراط فى الدنيا و صراط فى الاخرة امّا الصراط فى الدنيا فيطلق على معانى:

احدها القيام باوامر الله تعالى و اجتناب نواهيه على حدّ ما امر به على السنة اوليائه عليهم السلام و ذلك فروعهم و اتّباعهم و التسليم لهم و الرد اليهم و التفويض اليهم فى كل شىء مما علمتَ و ممّا لم تعلم و هذه ظاهرُ وَلايتهم عليهم السلام.

و ثانيها محبّتهم و التولّى بهم و الموالاة لوليهم و التبرئ من اعدائهم و مخالفتهم و المجانبة لهم و لاتباعهم و هذه اركان ولايتهم عليهم السلام.

و ثالثها الاعتقاد لما اعتقدوا له و الايمان بما امنوا به و الكفر بما كفروا به و هذه ابواب ولايتهم.

و رابعها الامام المفترض الطاعة صلوات الله عليه من عرفه فى الدنيا باسمه و صفته و اقتدى بهداه مرّ على الصراط الذى هو جسر جهنم يمرّون عليه الخلائق صعودهم اليه الف سنة و حُذَال الف سنة و نزولهم الف سنة و يأتى بعض اوصافه و من لم يعرف الامام عليه السلام فى نحو ما ذكر زلّت قدمه عن

الصراط فى الاخرة فتردّى فى نار جهنّم لانه جسر للجنّة على جهنّم تمر الخلائق على قدر اعمالهم لانه صورة اعمالهم لما كلّفوا به من القيام بامر الله و الانتهاء من معاصى الله و الاعتقاد لما أُريد منهم فمنهم من يمرّ عليه كالبرق الخاطف و منهم من يمرّ عليه كالجواد السابق و منهم من هو كالماشى و منهم من يحبو حَبْواً و منهم مَن تأخذ النار بعضه و منهم من يمرّ عليه حتى يصل الى مكانه من جهنّم فيسقط فيه و ذلك كما قال تعالى و لكل درجات مما عملوا ، و قوله و روى الحلبى عن ابى عبدالله عليه السلام قال الصراط المستقيم امير المؤمنين عليه السلام يريد به ذكر معنى من الصراط فى الباطن و المراد من كونه عليه السلام الصراط المستقيم انه عليه السلام هو و رسول الله صلى الله عليه و اله علّة الاشياء الماديّة و الصورة بل و الفاعلية و الغائيّة امّا انهما صلى الله عليهما و الهما العلة الفاعلية فلان الله سبحانه خلقهما و القى فى هويّتهما مثاله فاظهر عنهما افعاله فهو تعالى فاعل بهما كما قال امير المؤمنين عليه السلام فى ذكر العالم العلوى من المدبرات امرا فان تلك الملائكة قال عليه السلام فى بيان معرفتهم و القى فى هويّتها مثاله فاظهر عنها افعاله ه، و ذلك كما القت النار فى هويّة الحديدة المحميّة بها مثالها اى اثر فعلها فظهر بها اثر الاحراق كما يظهر بالنار و ذلك المثال هو امره الفعْلى المسمى بالمشية و الارادة و الابداع فهم لايسبقونه بالقول و هم بامره يعملون و ان شئتَ قلتَ فهو تعالى بهم يفعل ما يشاء لانّ فعله متقوّم بهما تقوّم ظهور و هما تقوّما بفعله تقوّم تحقّق فاٰية فعله تعالى بهما اى تقوّم فعله بهما و تقومهما بفعله كالقائم و الضارب بالنسبة الى زيد و لله المثل الاعلى فان القائم و الضارب اسما فاعل القيام و فاعل الضرب و ليسا اسماً لذات زيدٍ و لايحملانِ على ذات زيدٍ الّا مجازاً و المجاز هو الصراط فهما باللهِ العلة الفاعلية لانهما محلّا فعله الحاملانِ له و امّا انهما العلّة المادّية و العلّة الصوريّة فلان الله سبحانه خلق من شعاع نور محمد صلّى الله عليه و اله انوار جميع الانبياء عليهم السلام و حقائقهم و ذلك جميع موادّهم عليهم السلام و خلق من اشعّة انوار الانبياء عليهم السلام جميع المؤمنين اى موادّهم و خلق من

اشعة انوار المؤمنين مواد الملائكة و هكذا الى رتبة الجماد فشعاع نوره صلى الله عليه و اله هو العلة المادّية لجميع الخلق و هو النور الذى عناه الصادق عليه السلام فى قوله ان الله خلق المؤمنين من نوره و امّا العلة الصوريّة فلان الله سبحانه خلق من هيئة اعمال علىّ عليه السلام و قابليته صور جميع الانبياء عليهم السلام و خلق من هيئة صور الانبياء عليهم السلام صور المؤمنين و هكذا الى الجمادات الطيبة العذبة كما خلق من هيئة صورة المقابل و هيئة حركته الصورة فى المرءاة و حركتها و كما خلق من هيئة حركة يد الكاتب هيئة الكتابة بحركة يده و امّا صور الكفار و المنافقين و اتباعهم من الحيوانات و النباتات و الجمادات فقد خلق الله عز و جل من عكوسات هيئات اعمال على عليه السلام و عكوسات قابلياته صور الكافرين و المنافقين و خلق من هيئات صورهم صور اتباعهم الى الجمادات المرّة و السَّبخة و المالحة و قد قال صلى الله عليه و اله انا و على اَبَوا هذه الامّة و اذا فسّرنا هذه الأُبوّة على تفسير التأويل قلنا الاب هو المادة كما ذكرناه فى سائر كتبنا مبرهناً عليه عقلا و نقلا خصوصا فى الفوائد و شرحها و الامّ هى الصورة لا كما ذكره الحكماء بل كما ذكره ائمة الهدى عليهم السلام كما فى قول الصادق عليه السلام ان الله خلق المؤمنين من نوره و صبغهم فى رحمته فالمؤمن اخو المؤمن لابيه و امه ابوه النور و امّه الرحمة، ه.

و قوله من نوره، هو المادة لان المادة هى تدخل عليها لفظة من كما تقول عملت السرير من خشب و صُغْتُ الخاتم من فضة فما دخلت عليه من فهو المادة فدلّ على ان المادة هى الاب فشبّه الشعاع المشتق من اشراق نوره صلى الله عليه و اله بالاب و الهيئة المشتقة من هيئة اعمال على عليه السلام و قابلياته التى هى الرحمة المكتوبة الخاصة بالمؤمنين بالامّ لان موادّ جميع الخلق من شعاع نور محمد صلى الله عليه و اله و صور جميع الخلق من شعاع هيئة اعمال علىّ عليه السلام اوْ عَكْسِها.

و امّا العلّة الغائيّة فهم عليهم السلام العلّة الغائيّة لانّ اللهَ خلَق الخلق لاجلهم كما قال على عليه السلام نحن صنائعُ اللهِ و الخلق بعد صنائع لنا ه، اىْ

صنعهم اللهُ لَنا و فى الانجيل خلقتك لاجلى و خلقتُ الاَشْياء لاجلك ه، فاِذَا عرفتَ انّ اميرالمؤمنين عليه السلام علة لجميع الخلق فى ايجاد اكوانهم و اَعْيانِهِمْ فهو طريقُ الله تعالى الَى خلقه و ترجُمَان امداداته و مؤدّيها اليهم و معطى كل ذى حقٍ حقّه باذْنِ اللهِ تعالى و هو عليه السلام الحامل لاعباء ولايَة الله التى جعلها لنبيّه محمد صلى الله عليه و اله على جميع خلقه و ذلك فى جميع ذرّاتِ ما يُنَاط بالخلائق كلهم من احوال اركان التكوينات الاربع التى دار عليْها الوجود الامكانى الخلق و الرزق و الممات و الحيوٰة و هو طريق الله الى خلقه فى حدوده التكليفيّة و التكونيّة و عن الصادق عليه السلام فى قول الله عز و جل اهدنا الصراط المستقيم قال هو اميرالمؤمنين عليه السلام و معرفته و المراد بمعرفته التى تكون هى الصراط المستقيم الذى يكون احدّ من السيف و ادقّ من الشعرة هى معرفته بالنورانية كما رواه سلمٰن و ابوذرّ عنه عليه السلام فى تعليمه لهما المشتمل على الاسرار يجمعها قول الصادق عليه السلام اجعلوا لنا ربّاً نؤُبُ اليه و قولوا فينا ما شئتم و لن تبلغوا فقال له السائل نقول ما شئنا قال عليه السلام و ما عسى اَنْ تقولوا واللهِ ماخرج اليكم من علمنا الّا الف غير معطوفة ه، و انما قيّد بالمستقيم تنبيهاً على انّ غيره ايضاً سُبُلٌ و لكنها غير مستقيمةٍ بل تهجُم بسالكها على كلّ ما يكرهه الله و امّا هذا عليه السلام فانّ الله تبارك و تعالى خلقه فى احسن تقويمٍ و صوره على صورة مشيّته و محبّته بحيث لَوْ تُرِكَ وَ ميل نفسه بفطرته و شهوة بنيتِه لم يفعل الّا ما يريد الله تعالى لانه هو و اهل بيته الطاهرين عليهم السلام علّاهم اللهُ تعالى بتَعْلِيَةِ محمدٍ حبيبه و رسوله صلى الله عليه و اله و سَما بِهِم الى رتبته و هو صلّى الله عليه و اله قد خلقه الله على فطرةٍ لايحتمل الامكان فطرة لبَشرٍ اعدل من الفطرة التى فطره عليها فلذا قال و انّك لعلى خلقٍ عظيمٍ و لاجل انّ الله عز و جل سما به الى رتبة المستقيم الذى ليس فى الامكان استقامةً تزيد على استقامته او تساويها سمّاه بعليٍ و وصفه بالصراط المستقيم و قوله و فى رواية اخرى عن واحد منهم عليهم السلام فى تفسير الاميرزا القمى (ره) قال حدثنا محمد بن القاسم الاسترابادى المفسّر قال حدثنى يوسف

بن محمد بن زياد و على بن محمد بن سيّار عن ابويهما عن الحسن ابن علـى بـن محمد بن على بن موسى بن جعفر بن محمد بن على بـن الحسـين بـن علـى بـن ابيطالب عليهم السلام فى قوله اهدنا الصراط المستقيم قال اَدِمْ لنا توفيقَك الذى به اطعناك فيما مضى من ايامنا حتى نطيعَك كذلك فى مستقبَلِ اعمارنا و الصراط المسـتقيم هـو صـراطانِ صـراط فـى الـدنيا و صـراط فـى الاخـرة فامّـا الطريـق المستقيم فى الدنيا فهو ما قصر عن الغلوّ و ارتفع عن التقصير و استقام فلـم يعـدل الى شىء من الباطل و الطريق الاخر طريق المؤمنين الى الجنّة الذى هو مستقيم لايعدلون عن الجنة الى النار و لا الى غير النار سوى الجنّة هـ.

و المروى عنه هو الحسن العسكرى عليـه و علـى ابائـه و ابنـه السـلام فـى تفسيره و فسّر اهدنا بالمعنى لا باللغة فقـال اَدِمْ لنـا توفيقـك و فيـه تنبيـه علـى ان العمل الباقى هو مـا دام عليـه المكلـف او انّ الهدايـة انمـا تكـون ملكـة و طبيعـة بالدّوام اوْ انّ الاعتبار فى الاعمال بما يكون خاتمة لها كما يشير اليه قوله تعالى و جآءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنتَ منه تحيد . و الصراط صراطان صـراط فى الدنيا و صراط فى الاخرة فامّا الطريـق المسـتقيم اعنـى الصـراط فانـه لغـة و شرعا و عرفا هو الطريق و هو فى الدنيا ما قصر عن الغلوّ و الافـراط و ارتفـع عـن التقصير و التفريط و استقام لتوسطه بين الطرفين فلم يعدل بالسالك فيه الى شىء من الباطل لان الباطل لايكون شىء منـه مسـتقيما بـل امـا افـراط و ارتفـاع و امـا تفريطٌ و انْحِطاط و معنى استقامته انطباقه على ما يحب الله بامتثـال اوامـره كمـا امر و اجتناب نواهيه كما نهى و الطريق الاخر يعنى الصـراط الـذى فـى الاخـرة طريـق المـؤمنين الـى الجنّـة الـذى هـو مسـتقيم يعنـى بغيـر ارتفـاعٍ و لا تقصـير لايعدلون يعنى السالكين له عن الجنّة الى النار و لا الى غيـر النـار سـوى الجنـة و قوله عليه السلام و لا الى غير النار سوى الجنة لايريد به ان هناك شيئا ليس بنارٍ و لا جنّة ليحترز بهذا عنه بل المراد بيان مـا هـو الواقـع اذ لـيس شـىء فـى الاخـرة لاحد من المكلفـين الا الجنّـة او النـار كمـا قـال صـلى الله عليـه و الـه لـيس وراء دنياكم هذه بمستعتبٍ و لا دار الّا جنّة اَوْ نار هـ.

و عنهم عليهم السلام نحن ابواب الله و نحن الصراط المستقيم امّا انّهم عليهم السلام ابواب الله فانه تعالى حيث كان لايدركه الابصار و لاتحويه خواطر الافكار اختار محمداً و اله صلى الله عليه و اله من جميع خلقه و انهى اليهم علم ما خلق بعد اَنْ اشهدهم خلق جميع ما خلق و اقدرهم على ما اراد منهم ثم جعلهم اولياء على سائر خلقه اقامهم بيوتاً و خزائن لاسرار العبودية و اقامهم ابواباً له تعالى فى تلك الخزائن فى اداء ما جعَل لخلقه كما جعلت النار فى السراج الشعلة المرئيّة التى هى دخان من الزيت الذى كلّسَتْه و نعّمته فاستضاءَ بفعلِها فيه باباً لجميع اشعة السراج فى احداثها و امدادِها بما به هى و بما به بقاؤها و للاَبْواب باعتبارٍ اربعُ مراتبَ بل خمس مراتب:

الاولى مرتبة الامثال العليا و هى المقامات باعتبارِ نسبة الافعال اليه تعالى بمعنى انّ الله تعالى فاعل لافعاله بهم و باعتبارِ اَنّهم فاعلون باذن الله و امره لايكونون ظاهراً ابواباً .

الثانية مرتبة المشيّة الحالّةِ فيهم فهم ابواب ظهور آثارِها بهذا الاعتبار .

الثالثة مرتبة الامر المفعولى اعنى النور المحمدى صلى الله عليه و اله و هذه مرتبة المعانى فهم باعتبار انّ الوجودات الحادثة تشرق من شعاعهم ابواب لاشراقها .

و فى المراتب الثلاثة الغالب فيها اطلاق غير الابواب، ففى الاولى الاطلاق الغالب عليها الامثال العليا و المقامات و العلامات ،و فى الثانية الاطلاق الغالب عليها المشية و الارادة و الاختراع و الابداع و الامر الفعلى ،و فى الثالثة الاطْلاق الغالب عليها المعانى اى معانى الافعال و الامر المفعولى .

الرابعة مرتبة الابواب و هى مرتبة عقل الكل و القلم قال له الله سبحانه و تعالى ادبر فادبر ثم قال له اقبل فاقبل .

الخامسة ايْضاً مرتبة الباب و هى مرتبة نفس الكل و اللوح المحفوظ قال عليه السلام ظهرت الموجودات من باء بسم اللهِ الرحمن الرّحيم .

و باعتبارٍ اخر الابواب اربعة :

الاوّل ركن العرش الايمن الاعلى و هو باب الرزق.
الثانى ركن العرش الايمن الاسفل و هو باب الحيوٰة.
الثالث ركن العرش الايسر الاعلى و هو باب الموت.
الرابع ركن العرش الايسر الاسفل و هو باب الخلق.
و امّا انهم الصراط المستقيم فكما مرّ عليك بعض معانيه.

قال: و هذه الاحاديث المروية عن ساداتِنا عليهم السلام متوافقة المعانى و البواطن يحتاج شرحها الى بسطٍ فى الكلام مَن اراد الاطّلاع عليه فليرجع الى تفسيرِنا لفاتحةِ الكتاب و الاشارة اليه انّ للنّفس الانسانية من مبدء حدوثها الى منتهى عمرها الدنيوى انتقالات نفسانيّة و حركات جوهريّة لاجلها فى نشأة ذاتيّة فكل نفسٍ صراطٌ الى الاخرة بوجهٍ كما انها سالكة ايضا بوجهٍ فالمتحرك و المسافة شيء واحد بالذّات متغاير بالاعتبار فالنفوس صِرَاطاتٌ الى العاقبة بعضها مستقيمة و بعضها منحرفةٌ و بعضها منكوسة و المستقيمة بعضها واصلة و بعضها واقفة او معطّلة و الواصلة بعضها سريعة و بعضها بَطيئة و اتمّ الصِّراطات المستقيمة نفس امير المؤمنين عليه السلام ثم نفوس اولاده المقدّسين عليهم السلام.

اقول: انّ هذه الاحاديث و غيرها من اَحَاديثهم عليهم السّلام كلّها متوافقة فى المعانى و البواطن و لكن بيانها يحتاج فى تعريفه و فى فهمِه الى اِمْدَادٍ منهم عليهم السلام.

و قوله «يحتاج شرحها الى بسطٍ فى الكلام» صحيح.

و قوله «من ارٰادَ الاطِّلاعَ عليه فليرجع الى تفسيرنا لفاتحة الكتاب» يريد به تفسير معنى الصراط على تفسير التأويل كما ذكره فى قوله و الاشارة اليه و انا اقول مَن اراد الاطلاع على معنى الصراط بتفسير الباطن الذى هو معنى كونهم (ع) الصراط المستقيم و كون ولايتهم عليهم السلام الصراط المستقيم فليرجع الى شرحنا على الزيارة الجامعة الكبيرة فانه قد حوى ما لايحويه كتاب و لايجرى عليه خطاب فانى قد ذكرت فيه من اسرار معرفتهم ما هو من المكتوم المستور عن اولى الالباب و شاهدى العيان لمن كان له عينانِ.

و قوله «و الاشارة اليه انّ للنفسِ الانسانيّة» يعنى بها الناطقة القدسيّة فينا و فيهم عليهم السلام الملكيّة الالهيّة المعبر عنها باللوح المحفوظ و ليست هى النباتية و لا الحيوانيّة الحسّيّة الفلكية و لا البَرْزخيّة و ليست هى التى من عرفها عرف ربّه لا فينا وَ لا فيهم عليهم السلام لان التى من عرفها عرف ربّه هى وجوده من الله تعالى المعبّر عنها بالنور التى خلق منها و بالفؤاد و بحجاب الجلال من مبدئ حدوثها الى منتهى عمرها الدنيوى انتقالات نفسانيّة يعنى انّها بكونها و نفس وجودها تتنقّل الى جهة مَبْدئِها بحركاتٍ جوهريّة و هى تَنقّل نفس الشيء بكنهه من غير موجب من خارج و نحن قد ابطلنا فيما سبق هذه الحركة بان يكون جوهر الشيء منتقلا عن رتبةٍ الى اخرى بنفس ذلك الجوهر من غير داع موجب للانتقال غير نفس الجوهر و اثبتناها بالموجب الخارجي المتجدّد مثل ما لو كان فى موضع من الارض جزء من الزيبق الصافى اتصل به جزءان من الكبريت الصافي و امتزجا فانهما لايزالانِ فى موضعهما كما هما من غير تغيير و لا انتقالٍ فاذا اتّصلت حرارة الشمس بهما مع الرطوبة الطبيعيّة و استمر ذلك من غير عروض يبس لقلّة التبريد و الترطيب و بالعكس فانهما ينعقدان ذهبا فينتقلان بالمعين الخارجي من مدد الشمس و القمر على نِسْبة الجزئَيْن فالنَّفْسُ تنتقل صاعدة بمدد اعمالها الصالحة و نازِلةً بمددِ اعمالها الطّالحة فَاثبات الحركة الجوهريّة صحيح بهذا المعنى و هو انّ الجوهر يترقّى بالمَدَدِ وَ يتحرّك بالمحرّكِ فى نشأة ذاتية لان انتقالها بالحركة الجوهريّة من نشأةٍ ذاتيّة الى نشأةٍ ذاتيّة و لكن المصنّف يذهب الى انّ النفس تترقّى بحركتها الى اَن تكون عقلاً و نحن نمنعُ ذلك لانّ النّفس مادّتها التأييدات العقلية و هى اشراقات من العقل مَحلّها من العَقْل محلّ الاشراق من الشمس فكما لايكونُ الاشراق بترقّيه مشرقا وَ لَا النّور منيراً كذلك لاتكونُ النَّفْسُ بِترَقّيها عقلاً و المصنف يثبت التعقل و ادراك المعقولات و ينفى وجود العقل فلا بُدَّ له من ان يحكم على النفس بالوصول الى هذه فمراده انّها تكون عقلا انّها تعقل الاشياء لا انّها تنقلِبُ عقلاً عنده لانه لايثبت العقل و نحن نقول النّفس تدرك الصُّور و امّا

المعانی فلا اذ لایدرکها الا العقل و الحاصل ان النفس اذا ثَبتَ لها الحرکة الجوهریّة ترقَّتْ بحرکتها سواء قیل بنفسها کما یقول ام بموجبٍ خارجیّ مُحرِّكٍ کما نقول و لاتزال صاعدة فی سیرها الی جهة مبدئِها بلا نهایة لکنها لاتتّصل بمبدئها ابداً و انّما تسیر فی المراتب النفسانیّة فسیرُها فی نفسها صراطها فکل نفس صراط الی الآخرة بوجهٍ ای من حیث هی سائرة فیْه فالمتحرّك و المسافة شیء واحد بالذات متغایر بالاعتبار لان السالك سائر بتنقّلِ نفسه فی اطوارها و ان کان السالك من حیث هو سالك غیر مسافة سلوکه فی الاعتبار فالنفوس صراطات الی عواقبها و لکنها بحسب تحریك محرّکها فان کانت الاعمال المحرکة صالحةً کانَتْ باعمالها صراطات مستقیمة لان اعمالها کانت مستقیمة لکونها مطابقةً لامر اللهِ و نهیه اللّذینِ هما مستقیمانِ لمطابقتهما لفعل الله و سیر النفوس انما هو بتلك الاعمال و ان کان سیرها فی انفسها و بعضها منحرفة لان اعمالها منحرفة لکونها غیر مطابقةٍ لامر الله و نهیه و بعضها منکوسة ناکسوا رؤسهم عند ربّهم لان اعمالها منکوسة لکونها علی عَکسِ ما امر الله و نَهی فکانت اعمالها التی هی المحرکة لها اظلّة معاکسة لاوامر الله و نواهیه و الظل منتکس من الشاخص القائم و تلك المنکوسة تحرّك العاملین علی مقتضی اوضاعها فتحرکت النفوس العاملة بحرکة اعمالها فکانَتْ صراطاتها منکوسة لان جاعلها تعالی کذلك انّما جعلها بقَوابلها و قوله «و المستقیمة بعضها واصلة و بعضها واقفة او معطّلة» لیس بصَحیح لان المستقیمة لاتَقِفُ الّا اذا طرء علیها الاعوجاج کما لو صعدت بعمل صالح درجة و انحطّت بعِمل طالحٍ درجةً و صعدت بصالحٍ درجة و انحطّت بطالحٍ درجة و هکذا فانها بتردُّدِها بین الصعود و النزول ینسب الیها الوقف لعدم تجاوزها رتبتها الاولی فی الجملة کما کانت بنوااسرائیل فی التیه لبثوا اربعین سنةً فی ستّة فراسخ یسیرون من الصباح الی المساء فاذا هم بحیث ارتحلوا عنه فلایتحقّق الوقف و لا التعطیل فی شیء من الممکنات الّا بمثل تیه بنیاسرائیل و نحوه و امّاالوصول فیکون للسائِرینَ الی الله تعالی فی الطریق الذی امرهم بسلوکه و حال هؤلاء فی سیرهم فی کل

رتبة واصلون و غير واصلين بمعنى ما فى حديث الاسرار حيث يقول تعالى فى شأنهم فى دار قربه الجنّة كلّما وضعتُ لهم علما رَفعْتُ لهم حلماً و ليس لمحبّتى غاية و لا نهايةه، و عدم الوصول للمحجوبين عن ربهم فانهم لايزدادون بسيرهم الّا بُعداً عن الله تعالى بمعنى انهم صائرون الى الله تعالى حيث يكره كما ان الواصلين صائرون الى الله تعالى حيث يحبّ و النفوس الواصلة الى الله عز و جل اعنى الصائرات اليه حيث يحبّ منها سَرِيعات السير الى الله تعالى لانهم تخفّفوا و اجتمعت قلوبهم و تجمّعت شؤنهم على رضى الله تعالى فقربوا الى الله عز و جل من غير ان تقصر المسافة بينهم و بينه تعالى و السابقون السابقون اولئك المقرّبون الذين بسط لهم بساط القرب فى سفح رضوانه ان المتقين فى جناتٍ و نهر فى مقعد صدق عند مليكٍ مقتدرٍ .و منها بطيئات السّير لثِقَلِهم بشَوائب من احوال الخلق فرّقت قلوبهم و بها تفرّقت شؤنهم فقعدَتْ بهم تصادم الدواعى فابطأوا فى سيرهم .

و قوله «و اتمّ الصراطات نفس اميرالمؤمنين عليه السلام ثم نفوس اولاده المقدّسين عليهم السلام» يحتمل وجوهاً حيث لم يذكر نفسَ النبى صلى الله عليه و اله مع انّها اتم من نفوس آلِه عليهم السلام،

الاول انّه ورد ان الصراط المستقيم اميرالمؤمنين عليه السلام و اهل بيته عليهم السلام فاستطرد عند ذكره و وصفه بالصراط المستقيم تفسير الصراط المطلق المشتمل على المستقيم و غيره و بيّن ان نفسه و نفوس اولاده المعصومين عليهم السلام اتمّ الصراطات المذكورة لان المذكور هُنَا هو و اولاده عليهم السلام و النبى صلّى الله عليه و اله لم يذكر فى الموصوفين بالصراط المستقيم و ان كان فسّر مطلق الصراط لان الموجب لذكر المطلق هو ذكره بالصّراط المستقيم و لعلّ المصنف لم يرد غير هذا الوجه :

الثانى انّه عليه السلام هو المشتهر بالولاية و النّبى صلى الله عليه و اله اشتهر بالنبوة و الولاية فسّرت بالصراط المستقيم دون النبوة .

الثالث انّ نفس النّبى صلّى الله عليه و اله هى الغاية التى الصراطات كلّها

تؤدّى اليها لما دلّت عليه الادلّة النقلية و العقليّة على ان كلّ شىء فمردّه و مصيره الى الله تعالى و قد دلّت الادلّة عقلا و نقلاً على انّ الردّ الى الله و الرجوع و المصير اليه هو الرد و الرجوع و المصير الى رسوله صلّى الله عليه و اله فى الدنيا و الاخرة لان الحوادث لاتنتهى الّا الى مثلها كما قال امير المؤمنين عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله و الجأه الطّلب الى شَكْله و قوله عليه السلام فى شَأن النّبى صلَّى اللهُ عليه و اله فى خطبته يوم الجمعة و الغدير قال اقامَهُ فى سَائر عالَمِه مقامَهُ فى الاداء اذ كان لاتدركه الابصار و لاتحْويه خواطر الافكار ه، و اذا قطعنا النظر عن كلام المصنف و عن مراده فلك ان تعتبر الوجه الثالث لانه هو الجارى على تفسير باطن الباطن و بيان السّر المقنّع بالسّر و لك ان تفسّر الصراطات المطلقة مطلقا يعنى الشاملة لكلّ احَدٍ فان قلتَ اكملها تعيّنَتْ نفس النبى صلى الله عليه و اله و ان قلتَ اتمّها فكما قال المصنف و لك ان تستعمل اتمّ بصيغة التفضيل المطلق فتقول اتمّها نفس النبى صلى الله عليه و اله و تلك الاتميّة الحقيقيّة و ان اردت الاتميّة الاضافية فكما قال المصنّف و قد اشرنا ان تفسير المصنف للصّراط من تفسير التأويل و اذا فسّرناه بتفسير الباطن فصورته الاعمال الشرعيّة و مادته بل حقيقته الوجودات التكليفيّة اذ بها ترقّى الذوات لانها هى لُبُّها و بيانه فى المثال ان الشخص اذا قام بحدود الله و فعل ما امره الله فذلك صورة صراطه الى الجنّة فاذا فعل ذلك و استقام عليه كتب الله فى قلبه الايمان و ايّده بروح منه يسدّده و يرشده الى طريق النجاة و يعينه على ما يرضى و يحبّب له ما عند الله فيكون بذلك راضيا بما يرد عليه من الله فيكون مرضيا عند الله فتشابه نفسه اوائل جواهر عللها فهذا مادة صراطه و حقيقته فهذه هى سفينته التى توصله الى القرب من الله و تحرّك نفسه و ذاته الحركة الجوهريّة الذاتية لانها هى ارواح نفسه و تساقيه الكونية كما هو مذكور فى مرءاة الحكماء يشاهد عيانا هناك بان هذه الارواح الشرعيّة هى تساقيه التى لاتبلغ الكمال بدونها و هى تبلّغ الحجر الرخيص درجة الياقوت الاحمر البَهْرَمَانى العديم النظير و الى ما اشرنا اليه اشار الامام الناطق جعفر بن محمد الصادق عليهما

السلام بقوله بالعقل يُستخرج غَور الحكمة و بالحِكمةِ يُستخرَجُ غَور العقل ه، فان النفس تعمل الاعمال و الاعمال ترفعها الى غاية الكمال و تقرّبها من ذى الجلال.

قال: و ذلك بحسب القوتين العمليّة و النظريّة و اليهما الاشارة فى الحديث بصراط الدنيا و صراط الاخرة فالاول عن تحصيل العدالة و ملكة التوسط فى استعمال العملى القوى الثلاثة الشهويّة و الغضبيّة و الوهميّة بين الافراط و التفريط لئلّايكون فاجرا و لا خاملا بل عفيفا و لايكون متهوِّراً و لا جَباناً بل شجاعا و لايكون جَرْبَزاً و لا ابله بل حكيما لتحصل من تركيب هذه الاوساط هيئة اذعانيّة انكساريّة للقوى و هيئة استعلائيّة للروح عليها و التوسّط بين الاطراف الشديدة بمنزلة الخلو عن جنسها فتصير النفس كأنها لا مرتبة لها من الصفات النفسانية التعلقيّة و لا مقام لها فى الدنيا يا اهل يثرب لا مقام لكم فصارت كمرءاةٍ مجلوّة تستعدّ لان تتجلّى فيْها صورة الحقّ و ذلك لايحصل الّا بانقياد الشريعة و طاعة الامام المفترض الطاعة و هذا معنى كون صراطٍ فى الدنيا هو الامام(ع).

اقول: قوله «و ذلك بحسب القوتين العملية و النظرية» يعنى انّ كون النفس هى الصراط المستقيم لسيرها فى ذاتها بحركتها الجوهرية انما هو بحسب قوّتَيْها العمليّة و النظريّة فعلى قدر عَملها و عِلمها تنتقل ذاتها بذاتها و نحن نقول كما انّ الدخان الذى فى السراج انما استنار بمس النّار و استضاء بفعلها فيه لا بنفسه و كما استضاء الجدار باشراق الشمسِ لا بنفسه كذلك النفس انما انتقلت فى درجاتها و معارجها بالاسباب الخارجيّة و هى العمل فانّه علّة النّور التشريعى المسمى بالقوّة العملية و العلم فانّه علة النور الكونى المسمى بالقوة العلميّة و النظريّة و بالعمل يُسْتخرج غَوْرُ العلم و بالعلم يُسْتَخْرَجُ غور العمل.

و الى الاول الاشارة بقوله تعالى مازال العبد يتقرّبُ الىَّ بالنّوافِلِ حتى احبّه فاذا احببته كنتُ سمعه الذى يسمع به و بصره الذى يبصر به الحديث.

و الى الثانى الاشارة بقوله صلّى الله عليه و اله ليس العلم بكثرة التعلم و انما هو نور يقذفهُ الله فى قلب مَن يشاء فينفسح فيشاهد الغيب و ينشرح فيحتمل البلاء قيل و هل لذلك من علامةٍ فقال(ص) التجافى عن دارِ الغرورِ و الانابة الى دار الخلود و الاستعداد للموتِ قبل نزوله ه، فتنقّل النفوس فى درجات كمالاتها انما هو بالقوّتين اللّتين هما كسبيّتا المقدّمات موهبيّتا الذّوات فافهم لا بذوات النفوس.

و قوله «الاشارة فى الحديث صراط الدنيا وَ صِراط الآخرة» يريد به ان استعمال القوّة العملية هو سير النفس بذاتها فى تعديل قواها و ملكاتها و هو الصراط فى الدنيا و ان استعمال القوّة العلمية النظريّة هو سير النفس فى مراتب اطوارها و اَطْوار الموجودات الحسّية و النفسيّة و العقلية و هو الصّراط فى الاخرة.

و قوله «فالاوّل عبارة عن تحصيل العدالة و ملكة التَّوسُّط» بين الافراط و التفريط و المراد بملكة التوسط ما قرّ من مجموع الطَّرفين كما ذكره المصنف اَوِ القوّة المتوسِّطة فى الذات و الصفة و الفعل المقتضى للاثار الحَسَنةِ بين الطرفَيْنِ كذلك فانّ القوة المعتدلة نور و الطرفانِ ظلمة فَلَاتتركب منهما اذ المتركب من الظلمتين ظلمة اشد منهما و ذكر الملكة احتراز عن الحال فان الملكة ما قرّ من الاعمال و الاحوال حتّى كان كالطبيعة و الحال ما لم يقرّ بل يتبدّل و تحصيل العدالة برياضة العقل و حضر النفس على ملازمة اداب الشرع من الاوامر و المندوبات و اجتناب المناهى و المكروهات فالقوى التى تحصل بينها العدالة العملية ثلاث:

القوة الشهويّة فاعتدالها و حسنها ان يكون فعلها بالعقل الذى هو شرع باطن و بالشرع الذى هو عقل ظاهر بان تكون جارية على مطابقتِهما و يكون عفيفا متّقِيا للهِ سبحانه و للنفس الامارة و ميولاتها و للخلق و هى ملكة تحصل بالتدريج و مداومة الاحوال الطيّبة حتّى تثبت و تكون ملكةً و هى فطرة مطابقة لفطرة الصنع التى فطر الله عباده عليها و هى بين الافراط بان يكون صاحبها

فاجراً و بين التفريط بان يكون خاملاً و الخامِل الساقط الذى لا نَباهةَ له.

و القوة الغضبيّة اعتدالُها و حسنُها ان يقصر انبساطها و انقباضها على موجب العقل و الشرع بان تكون مطابقة لمقتضاهما بأَنْ يكونَ صاحبها شجاعاً و هى ملكة مطابقة للفطرة الايجاديّة و هى بين الافراط الذى يكون صاحبه متهوِّراً و هو مَن لايبالى و لاينظر العواقب و بين التفريط الذى يكون صاحبُه جَباناً.

و القوّة الوهميّة حسنها و اعتدالها ان يكون بحيث يدرك الفرق بين الصدق و الكذب فى الاقوال و بين النافع و الضارّ فى الاراء و بين الحسن و القبيح فى الافعال و هذه الملكة هى الحكمة العمليّة و هى علة ثبات الحكمة العلمية النظريّة و بقائها و هى بين الافراط الذى هو الجربزة من جربز اى ذهب او انقبض او سقط معرب كربز و هذا الافراط تحصل منه اثار قبيحة كالدُّها و المكر و الخِداع و الحيلة و الغواية و الشيطنة لان قوة الادراك اذا لم يعتدل بتأديبات العقل و الشرع تحصل منه هذه الصفات القبيحة و امثالها و اذا اعتدل بتأديبات العقل والشرع حصل منه التفرقة بين الحق فيأخذ به و بين الباطل فيتركه فيحصل منه جودة الذهن و التفطّن لدقائق الاعمال و لآفات النفس الامارة و الظن الصحيح و الرأى المصيب و لطافة الحسّ و ذكاء الفهم و بين التفريط الذى يكون صاحبه ابْله اى الغافل و الاحمق الذى لا تمييز له و القليل الفطنة لدقائق الامور و المتحيّر و المنخدع.

و قوله «ليحصل من تركيب هذه الاوساط» اى وسط ما بين الفاجر و الخامل فى الشهوية و ما بين المتهوّر و الجبان فى الغضب و ما بين المجربز و الابله فى الوهمية هيئة اذْعانية اى سريعة فى طاعة العقل و الشرع منقادة لهما و هى العفّة و الشجاعة و الحكمة انكساريّة اى خاضعة ذليلة مقيّدة بقيود تأدّباتها العقلية و الشرعيّة للقوَى الطامحة الافراطية و القاعدة التفريطية من الشهويّة و الغضبية و الوهميّة و هى ايضا هيئة استعلائيّة اى انّ هذه الهيئة تستَعْلى الروح بها على القوّة الشهويّة و القوّة الغضبية و القوة الوَهْميّة بكسر اِفْرَاطاتها و تفريطاتها و انما ذكر

الروح لانّها قريبة من العقل او انّ المراد منها العقل لاطلاقها عليه فى كثير من المقامات.

و قوله «و التوسط بين الاطراف الشديدة» اى القويّة المتقابلة بمنزلة الخلوّ عن جنسها يشعر ان القوّة المتوسطة بين الطرفين انها مركبة منهما و كذا قوله قبل هذا من تركيب الاوساط و قد نبّه بعضهم على هذا ايضا اخذا من ان الشيء المتولّد من شيئين انه مركب منهما كتأليف العَقّار المعتدل فى المزاج انه من العقاقير المتضادة كالكافور و المسك يعمل منهما كحل معتدل فى الحرارة و البرودة و قد ذكرنا بطلان هذا لان الطرفين الافراط و التفريط فى القوى الثلاث ظلمة و الوسط الاعتدالى فيها نور و لايكون مركبا من الطرفين لانّ المركّب من الظّلمتين اشدّ ظلمةً منهما و كذا قوله و التوسّط بين الاطراف الشديدة بمنزلة الخلُوِّ عن جنسها فانه يشعر بان الوسط مركب من الطرفين الّا انه بمنزلة المغاير لهما و مراده ان النفس المتصفة بالتوسط بين تلك الاطراف لما كانت بمنزلة الخلوّ عن جنسِها الذى هو التعليقى بالاجسام الظلمانية صارت كأنها لا مرتبة لها من تلك الصفات التعليقية فقد فارقت احوال الدنيا فلا مقام لها فيها و اسْتشهد بتأويل هذه الاية على مفارقتها فصارت النفس بعد مفارقتها للافاق الضيّقة كأنها مرءاة قد استعدّت بصفاتها و نوريّتها لان تتجلّى فيها صورة الحق تعالى و ذلك لايحصل لها الّا بانقياد الشريعة و طاعة الامام عليه السلام المفترض الطاعة و اقول اذا ثبت ان الامام عليه السلام مفترض الطاعة وجب اَنْ يطاع فى منعه لكون شيء تتجلّى فيه صورة الحق تعالى الّا اذا اريد بالصورة مثاله الاعلى اعنى صورة ظهوره بايجاد تلك النفس فان صورة ايجاده لها تتجلّى فيها فاذا تزكّتْ بما اشرنا اليه سابقا القى المثال الّذى هو صورة ايجادهَا فيها الا انّه تعالى تَجلَّى لها بها و بها امتنع منها كما قال امير المؤمنين عليه السَّلام لاتحيطُ به الاَوْهَام بل تجلّى لَها بها و بها امتنعَ منْها و لاتتجلّى فيها اِلّا الصورة ذات المقدار وَ لَاتنسب الى الحقّ تعالى الّا مَجازاً.

و قوله «و هذا معنى كون صراط الدنيا هو الامام(ع)» يُريد اَنَّ معنى كونِ

صراطِ الدنيا هو الامام عليه السلام هو اَنَّ كمال النفس و حصول التوسط لها بين الطرفين انّما هو بطاعة الامام عليه السلام مع انّه ذكر قبل هذا انّ صراط الدنيا هو عبارة عن تحصيل العدالة و ملكة التوسّط فى استعمال العملى القوى الثلاثة.

و قوله «ان ذلك لايحصل الّا بانقياد الشريعة و طاعة الامام عليه السلام» يشعر بانّ صراط الدنيا مشروط بطاعة الامام عليه السلام لا انّ الامام هو صراط الدنيا بهذا المعنى و انّما الامام عليه السلام هو صراط الله فى الدنيا و الاخرة و هو الصراط للخلائق ايضا فى الدنيا و الاخرة اذ لايصل شىء من الله سبحانه الى احد من الخلق بعد محمد صلى الله عليه و اله الّا بواسطة الامام عليه السلام اذ هو باب الله تعالى فى الخلق و الرزق و الحيوٰة و الممات بمعنى ان الله تعالى اعطى الخلائق ما يستحقونه بقوابلهم بواسطة الامام عليه السلام و لايصعد عمل و لايقرب عامل الى الله تعالى الّا بواسطته و امّا فى رواية المفضل بن عمر المتقدمة التى ذكر فيها ان الصراط الذى فى الدنيا هو الامام عليه السلام فالمرادُ منه انه عليه السلام هو الصراط لجميع المكلّفين فى الدنيا فى مقابلة ان الصراط فى الاخرة جسر على جهنم فما الصراط فى الدنيا فانها مثل الاخرة و كل ما فى هذه فى هذه فاخبر عليه السلام بانّه الامام عليه السلام لا ان الامام عليه السلام ليس صراطاً فى الاخرة بل هو صراط فى الدارين للحقّ تعالى و للخلقِ اجمعين.

قال و الثانى عبارة عن مرور النفس بقوّته النظريّة و عقله العلمى على مراتب الموجودات و الاطوار الحسّية و النفسية و العقلية و خروجها من مَكامِن الحجب و الغواشى الى اضوية افضية الانوار الالهية فللصراط المستقيم وجهان احدهما احدُّ من السيف مَن وقف عليه شَقّه و الاخر ادقّ من الشعر و الوقوف على الاول يوجب القطع و الفصل كقوله اثّاقلتم الى الارض ارضيتم بالحيوٰة الدنيا من الاخرة و جاء فى الخبر يمرّ المؤمن على الصراط كالبرق الخاطف و الانحراف عن الثانى يوجب الهلاك و العقاب انّ الذين لايؤمنون بالاخرة عن الصراط لناكبون.

اقول: يريد بالثانى القوة النظرية اى عقله العلمى يعنى ان النفسَ اذا

ادركتِ العلوم بصَدْرِها و عقلت بعقلها المعانى و بحواسها الباطنة صور المحسوسات الغيبيّة و بالظّاهرة صورها الظاهرة الشهاديّة و شاهدت بحسّها الاطوار المحسوسة و بحسّها الباطن اطوار الحواس الباطنة و بصدرها اطوار جوهر هبائها و اطوار طبيعتها النورانية وَ اطوار رقائقها بروحها و اطوار عقلها بتعقّل عقلها و عرفَتْ ايات ربها الّتى فى ذاتها بذاتها التى هى فؤادها و جهتُها من ربّها فقد مرّت على جميع مراتب الموجودات و وقفَتْ عند تكوين كل شيءٍ منها حين بدئه من عالم الامكان الراجح الى عالم الامكان المساوى اعنى عالم الاكوان و تحقّق حينئذٍ خروجها عن مكامن الحجب وَ الغواشى الى اضوية افضية الانوار الالهيّة و هذا هو الصراط الّذى قال انّه فى الاخرة و نحن قد بيّنّا فيما مضى ان الحكمة النظريّة لَيْسَت هى الصراط الاخروى الموصل الى السعادة الابديّة بنفسه كما يظهر من كلام المصنف فى سائر كتبه تبعاً للحكماء الذين لم يبنوا ثمرات حكمتهم على مقتضى الشرائع و الكتب السماويّة و قد اشرنا الى ذلك فيما تقدم و ذكرنا ان الصّراط الموصل الى السَّعادة الابديّة انّما هو الحكمة العمليّة التى هى شرط فى تحقق النظريّة و فى بقائها كما قال عليه السلام العلم يهتِف بالعمل فان اجابه و الّا ارتحل عنه ه، و فى صحّتها قال تعالى انّما يخشى اللهَ من عباده العلمآء ، و قال الصَّادِقُ عليه السلام فى الدعاء كما رواه الشيخ فى المصباح لا علمَ الّا خشيتُك وَ لَا حُكْمَ الّا الايمانُ بك لَيْس لمَنْ لم يخشك علم و لا لِمَنْ لم يؤمِنْ بك حكم ه، نعم النّظريّة شرط فى كمال العَملية اَوْ فى صحّتها اذ قَدْ يُقْبَل العمل بدون علمٍ و لا يُقْبَلُ العِلم بدُونِ عَملٍ .

و قوله «الى اضوية افضية الانوار»ليس عبارةً مطابقة على ما ينبغى اذِ القول المطابق لِلْمَعْنَى اَنْ يقال الى اَفْضية انوار الاضوية الالهية لانّ الاضويّة جمع ضِياءٍ و هو المنير و الافضية جمع فضاء و النور شعاع الضِياء كما قال تعالى و الشمس ضيآء و القمر نوراً .

و قوله «فللصراطِ المستقيم وجهانِ :

احدهما احدّ من السيف مَن وقف عليه شَقّه»و المراد من تشبيهه بحدّ

السّيف فى كونه يشقّ قدم من مشى اوْ وقف عليه الكناية عن دقّته و صعوبة الثّبات و اجتماع المشاعر عليه بل اكثر مَن يمر عليه تتفرّق مشاعره و حواسّه الظاهرة و الباطنة و لاتكاد تجتمع المكنى عن ذلك بالشقّ فانه يفرّق قدم السائر عليه فرقتين المكنىّ بهما عن الحق و الباطل .

و الوجه الاخر ادقّ من الشعر كناية عن كونه يمور و يضطرب بالسائر عليه و لايثبت عليه الّا من ثبّته الله بالقول الثابت من المؤمنين و الوقوف على الاول اى الوجه الاوّل يوجب القطع و الفصل اى تفريق الادراك و العمل حيث لايقدر السائر على تخليص الحقّ عن شائبة الباطل و لا على اخلاص العمل عن شائبة الشرك و الاغراض الباطلة و الغفلات المبعّدة عن الزلفى لديه تعالى فيكون النظر و العمل شِقَّيْنِ لانه احد من السيف فيشق القدم المعبّر به عن بصيرة النظر و نية العمل **و استشهاد** المصنف بقوله تعالى اثّاقلتم الى الارض ارضيتم **بالحيوٰة الدنيامن الاخرة** الذى يرادمنه الكناية عن القعود وطلب الراحة و عن العجز يدلّ على انّه لم يفهم المرادمن شقّ القدم حيث اشار الى معناه بالتثاقل الى الارض وان كان من لوازمه و كذابيانه لكونه ادقّ من الشعر بالانحراف عنه لضيقه عن السلوك وانماهو كناية عن اضطرابه وان كان الانحراف من لوازمه و استشهاده بقوله تعالى **وان الذين لايؤمنون بالاخرة** عن الصراط لناكبون انما هو للانحراف .

قال بصيرة كشفية اعلم ان الصراط المستقيم الذى اذا سلكته اوصلك الى الجنة هو بعينه صورة هدى النفس الممدودة من مبدءِ الطبيعة الحسّيّة الى باب الرضوان فهو فى هذه الدار كسائر الحقائق الغائبة عن الابصار لاتشاهد له صورة معيّنة فاذا انكشف غطاء الطبيعة بالموت يكشف لك يوم القيٰمة جسراً ممدوداً محسوساً على متن جهنّم اوّله فى الموقف و اخره على باب الجنّة كلّ مَن يشاهده يعرف انّه صنعك و بناؤك و يعلم انه قد كان جسراً ممدوداً على متن جهنم التى قيل لها هل امتَلئْتِ فتقول هل من مزيد ليزيد فى طول طبيعتك و عرضها و عمقها و هى حقيقتك ذى ثلاث شعب و هو ظل غير ظليل لايغنى جوهر ذاتك من اللهب لهبِ جهنّم بل هو الذى يقودُها الى لهب الشهوات

الكامنة نارها الآن البارزة يوم القيٰمة لقوله و برّزتِ الجحيم لمن يرى الّا ان يُطفِئَها ماء التوبة المطهرة للنفس عن المعاصى و ماء العلم المطهّر للقلوب عن رجس الجاهلية الاولى و الثانية.

اقول: يريد ان الصراط الموصل للجنّة هو صورة هدَى النّفس لاصابة الحقّ فيما يسلكه من العلوم النظريّة التى من جملتها ما يحدس من معرفة النيازك و الشهب و تصوّر هالةِ القمر و ترتيب الْوَانِ قوس السَّحَاب و مثل معرفة طبائع الاجسٰاد و امثال ذلك من الامور الّتى لا تعلّق لها بشىء من اصول الدين و لا فروعه كما يذهب اليه بعض الحكماء كما ذكرنا و الحق انّ الصراط الذى يوصلك الى الجنّة هو سيرك باقدام اعمالك و نظر علمك و معرفتك على حدود الله و تعريفه للهدى و تعرّفه لك باياته التى فى نفسك فانّ صورة هذه الحدود و التعريفات و التعرّفات باياته هى الصراط الممدود يوم القيٰمة على جسر جهنم و هو الكلى الجامع لجميع الصراطات الجزئيّة و سَيْرُك على تلك الحدود و المعالم الّتى هى الصّراط الاعظم الممدود على متن جهنّم بأَقدام اعمالك و بعينى علمك و معرفتك هو صراطك الخاصّ بك المُوصِل لك الى ما خُلِقتَ له.

و قوله «الممدودة» يعنى بها انّ النفس هى صراطها و هى الممدودة جسراً لانها ممتدّة فى اطوارِ تكوّناتها من الطبيعة العنصرية التى كنّى بارض الموقف عنها الى باب الرضوان من الجنّة يعنى اعلاها الذى كنّى به عن مُرورِ النفس بعلمها النظرى عَلى خفايا الموجودات و اطوار التكونات و قد قدّمنا سابقا انّ النفس المجردة ليست من عالم الاجسام و الطبائع و انما هى من عالم الملكوت موادّها من تأييدات العقل و اشراقه و انّما تعلّقت بالاجسام بافعالها لان عالم الاجسام مملكتها بمعنى ان الاجسام انما خلقت لها فلمّا خلقت لها و مُلِّكَتْها تنزّلت الى مملكتها تتصرف فيها بافعالها لا غير و هى بريئة منها فى ذاتها اذِ الملكوت مغاير للملك و انّما اَنْزله الحكيم عز و جل الى عالم الملك فى الوسائط على جهة التدريج ليتعَلّم لُغَةَ عالَمِ الملكِ و افعاله و كيفيّة اطواره فيعلم علمه فيترقّى فى ثمرات افعاله فيه و هى ثمراتُ ما زرع فيه صاعداً الى اَنْ يصل

الى رتبته فى الملكوت و الدّهر فيقعد على كرسيّه و يستوى على عرشه فاذا اخذ يترقّى مِنْ رُتبته ترقّى فى رُتَبِ آثار الجبروت التى هى من نوع مَوادِّه فلايتجاوز نوعه و انّما ترقّيه اشتداده فى نوعه.

و قوله «فهو فى هذه الدار» يعنى الصّراط كسائر الحقائق الغائبة عن الابصار من حيث الصورة الصراطيّة اعنى انه جسر مَمْدود على جهنّم لاتشاهَد له صورة معيّنة و انما يشاهَدُ منه الاعمال و العلوم لانّ المشاهِد هو النفس و لكنها لمّا نزلت من عالمها الاعلى و غطّتْ بصيرتَها الاجسام و احوالها قبل ان تمرّ على الصّراط فلمّا اُمِرَتْ بالمرور على الصراط فى الدنيا لم تُشَاهَدْ جسراً مَمْدُوداً على جهنّم لان بصيرتها غطّتْها غشاوة الاجسام و طبائعها فاذا امات نفسه وَ راضَها برياضة اهل الشرع عليهم السلام اجتمع متفرّقها فعاينت عملها و علمها جسراً ممدوداً على متنِ طبيعتها المكنى عنها بجهنّم لانّ سلوكَ مقتضاها مؤدى الى جهنّم لانها خلقت منها اَوْ مُجانسةٌ لها و كذا اذا كشف الغطاء بالموت و هو قوله فاذا انكشف غطاء الطبيعة بالموت يكشف لك يوم القيٰمة جسراً ممدوداً محسوسا على متن جهنّم اوّله فى الموقف و اخره على باب الجنّة ان كان مستقيما و الّا فاخره على باب النار و انما لم يُشَاهَدْ هو و ما دونه بدرجةٍ كاحوال البرزخ و ما فيه من الذوات و الصفات و الاقوال و الاَفْعال و كاَحْوَال القيٰمة و ما فيها كالصراط و الحوض و تطاير الكتب و الحساب و الختم على الافواه و انطاق الجَوارح و السلاسل و الاغلال و جميع ما اعدّ للكافرين من انواع العذابِ و جميع ما اُعِدَّ للمؤمنين من انواع الثواب و ما فوق ذلك من عالم الملكوت و الجبروت و ما هنالك من الصفات و الاحوال و الافعال و الاقوال لانّ الناظر الى شىء من ذلك بعين جسمانية ليس معه فى صقعٍ بل هذه العين الجسمانيّة و الناظر بها فى هذه الاجسام و المنظور اليه فى عالمٍ آخر خارجٍ عن عالم الاجسام لان ادنى ما ذكر الى عالم الاجسام عالم البرزخ و هو فى الاقليم الثامن اسفله فوق محدّب محدد الجهاتِ فى الرتبة و عالم الملكوت خارج عن عالم البرزخ و وراءه بين مسير الف سنة و عالم الجبروت وراء عالم الملكوت بينه و بين

الملكوت مسير الف سنة و امّا اذا مات او امات نفسه خرج من عالم الاجسام وَ شاهَدَ كلّ عالمٍ وَصل اليه.

و قوله «أوّله في الموقف» يريد اوّل الصراط الصورى المشاهد يوم القيٰمة لا مطلق المشاهدة فان من شاهده في الدنيا شاهد انه في الدنيا سائر عليه فلا يكون عنده اوّله الموقف الّا اذا اريد بالموقف الموقف الباطني اعني على مَعْنى التأويل.

و قوله «كل من يشاهده يعرف انه صنعك و بناؤك» و ذلك لانكشاف الحقائق يوم القيٰمة يوم تُبْدَى الضّمائر و الصراط الممدود جسراً على جهنّم واحد لانه صورة ولاية امير المؤمنين عليه السلام و الخلائق كلهم مكلّفون بالمرور على ذلك الجسر الواحد و امّا صراطُك الخاص بك فهو صورة سيرك في ذلك اعنى سيرك في القيام باوامر الله تعالى و اجتناب نواهيه على النحو الذى امرك به و علمك و اعتقاداتك التى هى سيرك فيما يراد منك معرفته و اعتقادُك له و هو الذى مَن رءاه عرف انّه صنعُك و بناؤُك لانه صورة عملك و علمك و اعتقادِك و يعلم ايضا انّ هذا كان جسراً ممدوداً على متن جهنّم يعنى يعلم ان ما كان عليه من القوة العملية و القوة النظريّة هو هذا الجسر الممدود على متن جهنم الّتى قيل لها هل امتلئتِ فتقول هل من مزيد لانّ عمله و علمه المكلّف بهما ممدودان على انيّته و طبيعته ليصرفانِها عن مقتضى ميلها الى مَحبّة الله تعالى و تضعفَ و تصغُرَ و تتلاشَى كثافتُهٰا و تخفّ فتلحق بالملكوت فتقول هل مَن مزيد اى هل مَن يقوّى ضعفي و يزيدَ في كمي و كيفي فمازدادت بالتّأديب و التخويف الّا نفوراً استكباراً في الارْض و مكر السيّء و لايحيق المكر السّيء الّا باهله و هى ظلّ حقيقتِك يعنى ماهيّتك ذى ثلاث شعب شعبة النفس و شعبة الطّبيعة و شعبة الجسم و هو ظلٌّ غير ظليل قيل انّما قيل ذى ثلاث شعب لا ظَليل لانّ المثلّث اذا وضع في الاَرْض قائماً على زاويةٍ مِنْ زَواياه في الشمس لايكون له ظلّ و هذا انما يتحقّق اذا كان ضِلْعٰاهُ القائمانِ لايزيد انفراجُهُمَا عن سَعةِ الشمس اذا فُرِضَ قرصُ الشمس قَاعِدةً لِذَيْنِكَ الضِلْعَيْنِ بل امّا ان يساوى قاعدة المثلّث الموضوع على رَأسه في الاَرْضِ او يزيد عليها و

تكون قاعدته الى جهةِ الشّمْس بحيث يكون المثلّث قطعةً من رأس مثلّثٍ قاعدتُهُ قرص الشمس و كون الظلّ غير ظليلٍ لانّه من سنخ النّار و لا يُغْنى من لهب جهنّم لانّه هو الجالب لها اى للهب الشَّهْوة و الغَضَب لانّ ذلك هو بذْر جهَنّم و لهبها لانّ جهنم و لهبها كامن فى الطبيعة و فى القوّة الشهوية و الغضبيّة اذا لم يُعَدَّلَا و هى الأن كامنة فى اهلها فاذا كان يوم القيٰمة برزت ليكونوا فيها قال تعالى يستعجلونك بالعذاب و ان جهنّم لمحيطة بالكافرين و قال تعالى يصلونها يوم الدين و ما هم عنها بغآئبين و قال تعالى لَوْ تعلَمون علْمَ اليَقينِ لَتَرَوُنَّ الجحيم.

و قوله «الّا اَنْ يُطْفِئَها ماءُ التّوبة المطهّرة للنّفس عن المعاصى» التى تنشأ عن طرفى الحكمة العمليّة، و ماءُ العلمِ المطهّر لدنس القلوب الناشى عن رجس الجاهليّة الاولى و الجاهلية الثانية المنبعث عن طرفى الحكمة النّظريّة و المراد بالجاهلية الاولى ما قبلَ بعثة نبيّنا محمد صلى الله عليه و اله و ما قبل التوسط بين اطراف الحكمة النظرية و الجاهليّة الثانية ما قبلَ ولايةِ اميرالمؤمنين عليه السلام و ما قبل التوسط بين اطراف الحكمة العمليّة.

قال: قاعدة فى نشر الكتب و الصحائف قال تعالى و نخرج له يوم القيٰمة كتابا يلقاه منشوراً اقرأ كتابَك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا و قال و اذا الصحف نُشِرَتْ اعلم ان كلّ ما يفعله الانسان بنفسه و يدركه بحسّه يرتفع منهُ اثر الى ذاته و يجتمع فى صحيفة نفسِه و خزانة مدركاته اثارُ الحركاتِ و الافعال و هو كتابٌ مُنْطَوٍ اليومَ غائبٌ عن مشاهدة الابصار فيكشف له بالموت ما يغيب عن البصر فى حال الحيوٰة مما كان مسطوراً فى كتاب لايجلّيها لوقتها الّا هو و قد مرّت الاشارة الى انّ رسوخ الهيئات الباطنة و تأكّد الصفات النفسانية و هو المسمّى عند الحكماءِ بالملكة و عند اهل الشريعة بالملك و الشيطان مما يوجب خلود الثواب و العقاب فكلُّ مَن فعل مثقالَ ذرّةٍ من خيرٍ او شرٍّ يرى اثرَهُ مكتوبا فى صحيفة ذاته او صحيفةٍ اعلى منها و هو عبارة عن نشر الصّحائف و بَسْط الكتبِ.

اقول: نشر الصحائف و الكتب عبارة عن تطائرها و ذلك لانها فى قبره موضوعة فى اعناق المكلفين كما تقدّم فى ذكر كتابتها فى قطعة من كفنه باصبعه و ريقه باملاء رُومان فتان القبور و كانت فى الدنيا كذلك كتبها رقيب و عتيدٌ فى ورقةٍ من اللّوح المحفوظ بمعنى انه اذا عمل عملاً صالحاً مثلا كما اذا صلّى يوم الجمعة فى المسجد ركعتين كتبها رقيب و عتيد كما يكتب المقابل للمرءاة صورته فيها يكتبان صلاته للركعتين بهيئة المصلّى فى غيب ذلك المسجد و غيب ذلك الوقت و يبقى ذلك مكتوبا فى غيب ذلك المكان و ذلك الزمان الى يوم القيٰمة فاذا كنتَ حضرته حين الصلوٰة فى المسجد يوم الجمعة لاتزال كلّما التفتَّ بخيالك اليه رأيتَ مثاله يصلّى فى الصلوٰة التى حضرته فيها و ان كان العامل قاعداً عندك فان مثاله لايزال فى تلك فاذا حضر عندك وجدته لَابِساً لذلك المثال و كذلك لَوْ رأيته سارقاً لشىءٍ و جميع الاعمال مكتوبة بهذا النحو و لكن رُومان فتّان القبور هو الذى يلبسه تلك الامثال المتعددة المتفرّقة المتباينة بان يلبسه الآثار القائمة بها فاذا كان يوم القيٰمة تطايرت ذوات الامثال من امكنتِها و اوقاتها و ذلك حين مُدَّتِ الاَرْض و اَلْقَتْ ما فيها و تخلّت و نشرها ان يجىءَ كُلُّ عَمَلٍ فى مكانِه و وقته و مثاله متلبِّسٌ بذلك فكلُّ مثالٍ عاملٌ بعمله فلزيدٍ مثلا الف مثالٍ فى الفِ عملٍ بل مائةُالفِ مثالٍ فى مائةالف عملٍ كل مثال متلبّس بعمله فذلك نشر الكتب و الدواوين و كشف السرائر يا مَن اظهر الجميل و ستر القبيح يا من لم يؤاخذ بالجريرة و لم يهتك السِّتْر يا اللهُ قال تعالى و كلّ انسانٍ الزمناه طآئرَهُ فى عنقه و ذلك فى قَبْرِه عَلَى يدِ رُومانَ و نخرج له يوم القيٰمة كتابا يلقاه منشورا و هذا كتاب الاعمال الّتى تعمل فيها الامثال و آثارها ما وضعَها رومان فى عنقه فيقال له اقرأ كتابك اى الذى طوّقك به رُومان فانه لايخالف الكتاب المنشور الجامع للامثال العاملة بتلك الاعْمال فى اماكنها و اوقاتها كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا لانّه اذارأى نفسه فى امثاله عاملةً لاعماله كماترى نفسك فى صورتك التى فى المرءاة محرِّكةً للصورة لايقدرعلى انكارِ ما اَقرَّ به حالةاقراره فكفى بنفسه ذلك اليوم عليه حسيباً و قال تعالى و اذا الصحف

نشرت وهى كتب الامثال فانهاهى الكتب المنشورة والصحف المنشورة.

و قوله «اعلم ان كلّ ما يفعل الانسان بنفسه و يدركه بحسّه يرتفع منه اثر الى ذاته» و هو اتّصافه بذلك العمل فالعمل متلبس به مثاله فى مكان الفعل و وقته الى يوم القيٰمة و هو الكتاب المنشور يوم القيٰمة و الاثر المرتفع الى ذاته هو اتّصافه بذلك العمل و هو طائره اللّازم لذاته فى عنقه مثاله اذا رأيتَ عمراً يسرق من دكّان زيدٍ فى السوق يوم الخميس شيئا ثم اتاك بعد ذلك عمروٌ فانّك تراه متّصفاً بتلك السرقة فتشاهد الوصف الذى هو طائره لازماً لعنقه اى غير منفكٍّ عنه و ترى فعله و مثاله الذى سَرق و السرقة عند الدكان المعروف و هو فى غيب الدكّان المحسوس و فى غيب يوم الخميس فتشاهد الكتاب المنشور فى غيب مكانه و غيب وقته و مثاله يسرق ابداً لتلك السرقة هذا و عمروٌ ما لم يتب تراه متّصفا باثار فعله لازمة لعنقه كلزوم الظلّ للشاخص فاذا تاب و علمتَ بتوبته و اتاك لم تره متّصفاً بتلك الاثار و لكن ترىٰ مثاله فى السوق يسرق من دكّان زيد يوم الخميس و لاترى آثار ذلك المثال بعمرو لانها متعلّقة بمباديها من سجّين كتاب الفجار فاذا كان يوم القيٰمة و قد تاب فى الدنيا محا الله سبحانه صورة ذلك المثال السابق من الامكنة و الاوقات و من نفوس الملائكة و مدّ الله سبحانه على عمرو سرادق ستره و ان لم يتب بقى اثر ذلك منطوياً مدّة حياته غائبا عن مشاهدة الابصار فاذا مات كشف عنه الغطاء فعاين الاشياء كما هى قال تعالى لقد كنتَ فى غفلةٍ من هذا فكشفنا عنكَ غطآءَكَ فَبَصرُكَ اليوم حديد مما كان مسطوراً فى كتابٍ لايجلّيها لوقتها الّا هو اى لايكشفها فى الوقت الذى تكون فيه الّا هو سبحانه.

و قوله «و قد مرّت الاشارة الى ان رسوخ الهيئات الباطنة و تأكّد الصفات النفسانية و هو المسمّى عند الحكماء بالملكة و عند اهل الشريعة بالملك و الشيطان» نعم و لكن اشرنا اِلَى بطلانه امّا ان رسوخها يكون ملكةً ثابتة فلا كلام فيه لان الاَعْمال و الواردات من الافكار و الاعتقادات ان لم تستقرّ تسمّى احوالاً و ان استقرت سُمِّيَتْ مَلَكاتٍ عند الحكماء و الصوفيّة و امّا انّها اى رسوخ

الهيئات الباطنة و تأكّد الصفات النفسانيّة تسمّى عند اهل الشريعة عليهم السلام بالملك و الشيطان فلا لان الملك عندهم عليهم السلام و كذلك الشيطان نفوس على حدَةٍ ذوات شعور و تكليف و اختيار الّا انّ الله سبحانه بلطيف صنعه و كّل الملائكة بما يريد ايجاده مثلا اذا اراد ايجادَ زيد امر كلمته فقبض له عشر قبضَاتٍ مِنْ كل فلكٍ من الافلاك التسعة قبضةً و من مجموع العناصر الاربعة قبضة و جعل لكلّ قبضةٍ من القبضات العشر ملائكة فملائكة القبضة منهم ملائكة الدور الاول يديرون عناصرها و ملائكة الدور الثانى يديرون معادنها و ملائكة الدَّور الثالث يديرون نباتيتها و ملائكة الدور الرابع يديرون حيوانيّتها و ملائكة تألّف القبضات العشر و ملائكة تربّى المركب منها من نطفة الى علقةٍ الى مضغة الى عظام الى ان تكسى لحما الى ان تنشأ خلقا و ملائكة تصوّره على ما يشاء تعالى و ملائكة فى اكوار تلك القبضات فى تربية نفوسها و ملائكة الاحكام تربّى سعادته او شقاوته و هذه الملائكة المذكورون محالّ امر الله تعالى و حملته بواسطة اوليائه صلّى الله على محمّد و اله فهم المدبرات امراً و هم حملة فعله فهم بامره يعملون قال امير المؤمنين عليه السلام فى شأن الملأ الاعلى تجلّى لها فاشرقت و طالَعها فتلألأتْ و القى فى هُويّتها مِثالَه فاظهر عنها افعالـه هـ، فالملائكة فى جميع ما اعطاهم من القوة و القدرة و الاستطاعة و الاختيار و المعرفة بجهات ما امروا به كالآلةِ لفعله لانّهم اعضاد للمسببات يحملون الاسباب و هى افعاله و بها يعملون و ليسوا قُوَى المخلوقات كما توهّموا لانّ القوى اجزاء المخلوق و آلاته الصالحة لجميع اراداته يفعل بها خيره و شرّه و الملائكة جند الله المطهّرون عباد مكرمون لايسبقونه بالقول و هم بامره يعملون يعلم ما بين ايديهم و ما خلفهم و لكن الحكيم اذا رأى السبب ضعيفاً وضع له مقوِّياً يعضده ليقدر على مسبّبه و اذا رأى المسبّب ضعيفاً عن مباشرة السبب وضع له حجابا يحجب قوّة السبب لئلّايحترق المسبّب قال صلى الله عليه و اله انّ لله سبعين الف حجابٍ من نورٍ و ظلمة لو كشف حجاب منها لاحرقَتْ سُبُحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه هـ، و الملائكة من القسم

الثانى فهم الحجب و السّبحات افعاله فان قلتَ قوله و ظلمة ينافى ما قلتَ من انها الملائكة لانهم كلهم نورانيون قلتُ ان ملائكة النور نورانيون و ملائكة الظلمة ظلمانيون و ملائكة النعيم فى غاية الحسن و الجمال كرضوان و ملائكة العذاب فى غاية القبح كمالِكٍ و منكر و نكير و ايضاً يراد بالنور الملائكة العقلانيون المجردون و بالظلمة الملائكة الجسمانيون المادّيّون و ايضاوجود النور نور و وجود الظلمة نور كوجود النُّور فالملك و الشيطان نفسانِ متحركان بالارادة مباينانِ للانسان و لسائر الحيوان و ليسا ملكة.

و قوله «ممايوجب خلود الثواب و العقاب» صحيح على ما بيّنّاهُ سَابِقاً من انّ الرجل اذا عَملَ عملاً كتبَتِ الحَفَظةُ مِثالَهُ فى غيب مكان عمله و غيب وقته فلا يزال ذلك المثال يعمل ذلك العمل فى ذلك المكان و الوقتِ و ثمرات تلك الاَعْمَال تصل اليه وَ يتّصِف بها فان دام على ذلك العمل حتى حصلت له منه ملكة و طبيعة دامت له تلك الثمرات من ثَمرات الاعمال الصّالحة من الثواب و من ثمرات الاعمال الطَّالحة من العقَاب و هذا وجه لايجاب الخلود و وجه اخر انّ اهل الجنة انطوَتْ سرائرهم و تحقّقت نيّاتهم و عزمهم على انّهم لو بقوا ابد الابدين اَنْ يُطيعوا الله سبحانه فى كلِّ ما يأمره و انّما يمنعه عن بعضها بعض الموانع و يكون حينئذٍ ماقِتاً لنفسِه مُعْترفا بتقصيره فى كلِّ حالٍ و ذلك من اعظم الاعمال و افضلها ففى الحقيقة لايفتّر المؤمن عن طاعة الله طرفة عينٍ لانّه امّا عامل و اِمّا معترف بالتقصير و الذنوب فهو بذلك عامل و اَهْل النّار على العكس من اهل الجنّة فى كلّ ما ذكر و لذا ورد انّما خُلِّد اهل الجنة فى الجنّة و اهل النار فى النار بنيّاتهم.

و قوله «من فعل مثقال ذرّة من خير او شرّ يرى اثره مكتوبا فى صحيفة ذاته او صحيفة اعلى منها» نعم كل مَن فعل وجد اثر فعله مكتوباً فى صحيفة ذاته اى تكون ذاته متصفةً باثر ذلك العمل و يجد ذلك العمل مكتوبا فى صحيفةٍ اعلى من صحيفة ذاته لا اثره اذ اثر عمله لايكون على غيره و لاتزر وازرةٌ وزر اخرى و يجد ذلك مكتوبا فى صحائف دون صحيفة ذاته فامّا ما فى ذاته فهو لون عمله و هيئته فتتقدّر مادَّته بصورة عمله و يبيضّ وجهه او يَسْوَدُّ و امّا ما فى

صحيفةٍ او صحائفَ اعلى من ذاته فهو ما فى الواح نفوس الملائكة و الاشهاد من الانبياء و المرسلين و الشهداء و الصالحين و امّا ما فى صحائفَ ادنى من ذاته فهو ما فى الواح بقاع الارض التى عمل فيها و الاوْقات من الساعات و الايام و الشهور و السنين كذلك و ما على الارض من الحيوانات و النباتات و الجمادات و هذا معلوم الّا انّ ما فى صحيفة ذاته امثال اعماله و آثارها التى هى نتائج تلك الاعمال و ثمراتها و ما فى ما هو اعلى من ذلك امثال اعماله و ما فى ما هو ادنى من ذاته صُور امثال اعماله و عكوسات آثارِها و لذا تقع من وجود المؤمن الصالح العامل بركات و خصب و رخاء فى الزروع و الثمار وَ الاسعار و تقع من وجود المنافق قلّة البركة و قلّة الرَّيع و الغلاء.

و قوله «و هو عبارة عن نشر الصحائف و بسط الكتب» قد بيّنّا فى معناه ان الاثار الّتى تلزم ذات العامل عبارة عمّا املأه عليه رومان عند اوّل دخول قبره و ان نشر الصحائف عند تطاير الكتب و لبس العامل امثاله التى عملت به اعماله و ظهوره بها مكشوفة بين الخلائق بحيث لا يُستر منها شىء الّا ما ستره الله بستره و عفوه او ما ستره الله تعالى بتوبة عبده و ذلك عند حضور الاشهاد من الملائكة المقربين و الانبياء و المرسلين و الشهداء و الصالحين و الامكنة و البقاع و الشهور و السنين.

قال: فاذا حان وقتُ اَن يقع بصره على وجه ذاته عند كشف الغطاء و رفع الغشاوة فيلتفت الى صفحة باطنه و كتاب نفسه فمن كان فى غفلة عن ذاته و حساب حسناته و سيئاته يقول عند ذلك ما لهذا الكتاب لايغادر صغيرة و لا كبيرة الّا احصاها و وجدوا ما عملوا حاضراً و لايظلم ربّك احداً و ذلك ان نشأة الاخرة نشأة ادراكية حيوانية كل من فيها حديد البصر لقوله فكشفنا عنك غطآءك فبصرك اليوم حديد فمن كان من اهل السعادة و اصحاب اليمين اوتى كتابه بيمينه من جهة عليّين لان معلوماته امور كلّيّة رفيعة عالية كما قال ان كتاب الابرار لفى عليّين و ما ادريٰك ما علّيّون كتاب مرقوم يشهده المقرّبون و من كان من الاشقياء المردودين الى اسفل سافلين و اصحاب الشمال فقد اوتى كتابه بشماله او من وراء ظهره من جهة سجّين لان مدركاته مقصورة على

اغراض جزئيّةٍ سفليّة و لاشتمال كتابه على الكذب و البهتان و الهذيان فَحَرِيٌّ بان يلقى فى النار و خليق بان يحترق فى الجحيم كما قال ان كتاب الفجار لفى سجّين و ما ادريٰك ما سجّين كتاب مرقوم ويل يومئذ للمكذّبين .

اقول : يريد انّ المكلّف الذى كتبت آثارُ اعمالِه فى صحيفة ذاته اذا قرب وقت اطّلاعِه على ما كتب فى صحيفةِ ذاته وقع بصرُهُ اى بصيرته على وجه ذاته و المراد بالوجه مقدّمها الذى هو متعلّق الاتّصاف بتلك الآثار و تلك المشاهدة عند كشف الغطاء غطاء الطبيعة المادّية اعنى الجسم بان تُلْقِيَهُ و تخرج اى الروح عنه و رفع الغشاوة اى رفع كدورات الطبيعة الشاغلة للروح عَنِ الالتفاتِ الى ما كتب فى نفسها فتلتَفِت الى صفحة باطنه و كتابِ نفسه فمن كان منتبهاً حاسب نفسه فى الدنيا قبل انْ يُحاسَب و من حاسب نفسه فى الدنيا و قام بما يراد منه المعبّر عنه بمحاسبة النفس فى الدنيا لم يحاسبه الله تعالى يوم القيٰمة لانه تعالى اكرم و ارحم من ان يجمع على عبده حسابَيْنِ وَ من كان فى غفلةٍ عن ذاته و عن حساب حسناته و سيّئاته يقول عند ذلك مال هذا الكتاب لايغادر صغيرة و لا كبيرة الّا احصيها و وجدوا ما عملوا حاضراً و لايظلم ربُّك احداً . قال المصنف و ذلك اى كونه قد عايَن ما هو مكتوب فى ذاته لان نشأة الاخرة نشأة ادراكيّة اى عقليّة تعقليّة حيوانية ليس فيهٰا موت من جهلٍ او غفلةٍ بل كلها حيوٰة و يقظة و تعقّل و تذكر فيكون كل مَن فيها حديد البصر لقوله تعالى فكشفنا عنك غطآءك فبصرك اليوم حديد .

و اقول و ان كان كلامه غير منافٍ فى الجملة لكنه ليس مبنيّاً على كون العود عين البدء اذا ازيلت الامور العارضة عنه و ذلك لان العائد قبل وصوله دار التكليف على حاله فى العود بعد التخلص من الامور العارضة له من مراتب النزول و من شرائط التكليف الجارى فى استيجاب الثواب او العقاب على مقتضى الحكمة المحفوفة بالعدل و الفضل المشفوعة بالابتلاء و الاختبار ليهلك من هلك عن بيّنة و يحيى من حىّ عن بينَةٍ فالعود كالبدء كما بدأكم تعودون فحالته فى الادْراك و التذكر و التعقل و مشاهدة الغيب فى العود نفس حالته فى

البدءِ و لكن تيقّظه فى الدنيا مستور بالغواشى الطبيعيّة و الظلمات المادّيّة فلما كشفت ظهر منها ما كانَ مَسْتُوراً فيها فمن ساعده التوفيق و انتبه من غفلته فى هذه الدنيا وجد ما يجده فى الاخرة و عرف ما يعرفه و شاهَد هنا ما يشاهده هناك فان كانت مشاهدته هناك مشاهدة تامّة عَلَى مقتضى صحّة الحكمتَيْنِ العَمليّة و النظريّة قامت قيامته و عرف مفصولَهُ و موصولَهُ و الّا فاذا ماتَ و كشف عنه غطاءه الّذى هو جسده كان بصره حديداً يشاهد الغيب كما قال لقد كنتَ فى غفلةٍ من هذا فكشفنا عنك غطآءَك فبصرُك اليوم حديد، فمن كان من اهل السعادة و اصحابِ اليمين يعنى اصحاب على عليه السلام فانه هو يمين الله حتّى انّه قد اتّفق ان حساب يمين موافق لحساب اسم على عليه السلام بحساب الجُملِ الكبير اوتى كتابه بيمينه ليطابق الظاهر الباطن من جهة علّيّين و علّيّون اعالى الجنان لانه محلّ جنّة عدنٍ التى هى مسكن الانبياء و الاوصياء عليهم السلام و هو محلّ كتاب الابرار و المراد منه نفس فلك الثوابت المسمّى بالكرسى و باللوح المحفوظ و فيه صور الاعمال الصالحة اعنى صور الاجابة حين سألهم داعى الله صلى الله عليه و اله عن امر الله يقول الله لكم الستُ بربّكم قالوا بلى و المجيب يؤتى كتابه بيمينه من تلك الجهة اى الجهة العليا لان معلوماته امور كلّيّة بل و جزئيّة كما عندنا رفيعة عالية لانّ اليمين تطلق على الحق و على العالى و على اللبِّ و الباطن و الغيب فيؤتى كتابه بيمينه لذلك كما قال تعالى كلا ان كتاب الابرار لفى علّيّين و ما ادرٰيك ما علّيّون كتاب مرقوم يشهده المقرّبون و هم الرجال الكروبيّون اعنى ملائكة الحجب الّذين جعلهم الله خلف العرش لو قسم نور واحدٍ منهم على اهل الارض لكفاهم و لمّا سئل موسى ربّه ما سأل امر رَجُلاً من الكروبيّين فتجلّى للجبَلِ فجعله دكّا كذا رواه ابن ادريس فى مستطرفات السرائر نقلا من بصائر الصفّار و الكروبيون فى القاموس انه مخفّف الراء و بعضهم قرأ بالتّشْديد و معنى ذلك انه صيغ من كرَبَ بمعنى قرب و مَن كان من الاشقياء المردودين الى اسفل سافلين و اصحاب الشمال فقد اوتى كتابه بشماله او مِنْ وراء ظهره و ظاهر عبارة المصنف هنا و

فيما تقدّم انّهم فريقان فريق يؤتى كتابه بشماله و فريق يؤتى كتابه من وراء ظهره و الذى صرّح به كثير من العلماء انهم فريق واحد و انّما ذكر فى القرءان مرّة و امّا من اوتى كتابه بشماله و مرّة و امّا من اوتى كتابه ورآء ظهره لانه تعالى يكرّر الذكر و القصّة لتستقرّ فى قلوب المكلّفين و ليدلّ على تعظيم الامر فى نفوسهم فيكون اردعَ لهم عن المعاصى و لئلّاينسى ما هو نبأ عظيم و يُعرَض عنه و لو ذكر القصّة كلّها فى موضع واحدٍ من كتابه و ذكرها فى موضع اخر بغير زيادة فى المعنى و بغير تغيير العبارة لَمجّتْها النفوس و ملّت من استماعها فجرت عادته سبحانه ان يكرّرها ليتذكّر اولوا الالباب بزيادة معانٍ فى الثانية ليرغب المكلّف الى استماعها طلباً لفهم المعنى الجديد و بتغيير العبارة لئلّايملّ من استماعها و ليكون الذكر الثانى مغايراً للاوّل معنى و لفظا و لما فيه من الاسرار الّتى لايحيط بها الّا هو و من اطلعهم عليه من اوليائه عليهم السلام التى من جملتها انه لم ينزل لقوم دون قوم بل هو جار لجميع المكلفين الى انقضاء التكليف موافق لطِباعِ كلِّ طبقةٍ بما يلايم لهم فلذا كان مرّة قال تعالى فامّا من اوتى كتابه بشماله و مرّة قال تعالى فامّا من اوتى كتابه وراء ظهره و معناه كما قال بعضهم ان كتاب المنافق و الكافر يأتيه من وراء ظهره فيضربه فيخرق ظهره و يظهر من صدره و يأخذه بشماله.

و قوله «المردودين الى اسفل سافلين» من قوله لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين و لكن المخلوق فى احسن تقويم ليس هو المردود الى اسفل سافلين لان المخلوق فى احسن تقويم هو محمد او محمد و على صلّى الله عليهما و الهما و المردود الى اسفل سافلين حبتر او حبتر و زُرَيق و هما اعرابيان من المنافقين صُوِّرَا بصورة الانسان فدخلا فى الانسان بالاسم الصورى فيكون ضمير المفعول فى رددناه عائداً الى الانسان الصورى لا الى المعنوى لانّهما ليسا من اصحابه صلّى الله عليه و اله الّذين بايعوه بيعة الرضوان رضوان الله عليهم وانّما كانا من الجنّ ولم يحضرا بيعة الشجرة الّا بتلك الصورة الاولى فاذاعاد كلّ شىء الى اصله عادَا الى رتبتهما من الكون وهو الردّ المذكور.

و قوله «من جهة سجّين» و هو الصخرة التى تحت الارض السّابعة و هى كتاب الفجّار قال المصنف لان مدركاته يعنى من اوتى كتابه بشماله مقصورة على اغراضٍ جزئية سفليّة منتزعة من امثاله العاملين لاعماله و تلك المدركات صور قائمة بالصخرة و مباديها فى الثرى الذى لايعلم ما تحته الّا الله سبحانه و انما اشتمل كتابه على الكذب و البهتان و الهذَيان لان الصور التى كتِبت فيه من الثرى الذى هو مظهر الجهل الكلى الذى قال له الله سبحانه ادبر فادبر ثم قال له اقبل فادبر فلعنه و طرده من رحمته و كلّ ما منه لاحق به فمن كان كتابه الذى اخذه بشماله مشحونا بذلك فهو حَرِىّ بان يلقى فى النار و خليق اى حقيق بان يحترق فى الجحيم كما قال كلّا ان كتاب الفجار لفى سجين و ما ادريٰك ما سجّين كتاب مرقوم ويل يومئذ للمكذّبين و ويل اسم وادٍ فى جهنم يرده من اوتى كتابه بشماله و من وراء ظهره.

قال: قاعدة فى ظهور كيفية ظهور احوالٍ تعرض يوم القيٰمة على الاجمال و تفاصيلها مستفادة من القرءان و الحديث على اتم تفصيلٍ و اوضحِه الّا انّه نبأ عظيم و الناس عنه معرضون كما قال عز من قائل و كأين من اية فى السمٰوات و الارض يمرّون عليها و هم عنها معرضون و اعلم ان القيٰمة كما اشرنا اليه من داخل حجب السمٰوات و الارض و منزلتها من هذا العالم منزلة الانسان من الرحم و الطّير من البيضة فما لم ينهدم بناء الظاهر لم ينكشف احوال الباطن لان الغيب و الشهادة لايجتمعان فى موضعٍ واحدٍ فلاتقوم الساعة الّا اذا زلزلتِ الارض زلزالها و انشقّت السماء و انتثرت الكواكب و تساقطت النجوم و كوّرت الشمس و خسف القمر و سيّرت الجبال و عُطِّلت العشار و بعثر ما فى القبور و حصِّل ما فى الصُّدور و حملت الارض و الجبال فدكّتا دكّةً واحدة.

اقول: يريد انّ العارف فى هذه الدنيا تظهر له كيفيّة ظهور احوال الاخرة و يتعقّلها و يتصوّرها كلّا او بعضاً و ذلك يحصل فى هذه الدنيا لمن اَمات نفسه حتى قامت قيامته و ظهر سلطان عقله على جميع جوارحه فانه لمّا قطع العلائق وصل الى الخالق سبحانه يعنى انمحَى فى نور امره و اشتغل بطاعته و ذكره.

و قوله «على الاجمال» يريد ان اسم العارف و الواصل يصدق على من لم يقدر على تفاصيل احوال الاخرة و ان كانت فى جميع جهاتها مفصّلة فى الكتاب و السّنة على اتمّ تفصيل و اوضحه الّا انه ليس على نمطٍ واحدٍ بل منها مبيّن فى التفسير الظاهر و منها فى غيره كالباطن و باطن الباطن الى سبعة و كالظاهر و ظاهر الظاهر و ظاهر ظاهر الظاهر و هكذا الى سبعةٍ و كالتّأويل و باطن التأويل و باطن باطنه و هكذا الى سبعة بل الى سبعين و لكن لايطّلع عليها الّا من خوطب به كما قال تعالى لايسعنى ارضى و لا سمائى و لكن يسعنى قلب عبدى المؤمن لانه يتقلّب مَعى و فِيَّ وَ بى ه، و ذلك هو الّذى يحيط بتَفاصيلها و تفاصيلها بعضاً او كلّاً مستفادة من الكتاب و السنة و كذلك من الآفاق و الانفس لانّ الله تعالى سنريهم اياتِنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحقّ، و قال الصّادق عليه السلام العبوديّة جوهرة كنهها الربوبيّة فما فقد فى العبودية وُجد فى الرّبوبيّة و ما خفى فى الربوبيّة اصيب فى العبودية الحديث، و قال الرضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب انّ الاستدلال على ما هناك لايعلم الّا بما هيٰهناه، و ايات الكتاب مشتمِلةٌ عَلَى الاشارة اِلَى اَنَّ تَفاصيلَ الاشياءِ موجودة فى الافاق و فى الانفس مثل قوله تعالى و كأيّن من آية فى السمٰوات والارض يمرّون عليها و هم عنها معرضونو قال تعالى و فى الارض ايات للموقنين وفى اَنْفُسِكم اَفلَاتبصِرُونَو قال تعالى و تلك الامثال نضربُهَاللنَّاسِ وَمايَعْقِلُهاالّا العَالِمُونَو امثال ذلك كثير يشير الى كلهاقوله تعالى قل سيروافى الارض اى اقرءوا القرءان بالتدبر او انظروا فى الافاق و فى انفسكم حَتّى يَتبين لكم اَنّه الحق تعالى و حَتّى يتبيّن لكم حَقائق الاشياء و حتى يتبيّن لكم ما يراد منكم و اعلم انّ الكتاب التَّدْوينى طبق الكتاب التكوينى و كُلَّ ما فى الكتاب التّكوينى فهو فى نَفْسِك لانك قد انطوى فيك العالم الاكبر فاذا اردتَ ان تعتبر فى الايات اما فى الافاق و اما فى نفسك فاذا ظهر لك فى العالم فانظر هل هو مطابقٌ لما فى نفسك ام لا و بالعكس فاذا تطابقا فهو الحقّ وَ اِنْ تَخالَفَا فهو الباطل و اِنْ لم تَقف الّا على واحدٍ فتأمّل و تَدبّر فانّهما لا يختلفانِ و المصنف انّماذكر هذه الاية للاشارة الى انّ

ماذكره مأخوذ من التدبّر في الايات و هو ممّن يتدبّر الآن شرط الصحة و هو المطابقة بين العالم الكبير و العالم الصغير قد لا يتوجّه له لان المهتدى الى هذا الشرط قليل لكثرة وقوع الخطأ في الاقتصار على احدهما و مع التطابق ربّما لا يقع خطأ.

و قوله «و اعلم انّ القيٰمة كما اشرنا اليه من داخل حجب السمٰوات و الارض و منزلتها من هذا العالم، الخ» يريد به انّ عالم الاخرة امّا جنّة و هى فى غيب هذه السمٰوات و امّا نار و هى فى غيب هذه الارضين و هذا صحيح لانّ الدنيا ما نزل اليها من عالم الغيب فى القوس النزولى كالاجسام الباقية يعنى المبعوثة يوم القيٰمة فانها باقية فى القبور قال تعالى و ان الله يبعث من فى القبور و كالصور البرزخيّة و كالجواهر الهبائية و الطبيعيّة و النفسانية فانها نزلت من المكان الرفيع فلمّا نزلت لحِقَتْها عوارضُ المراتب فلمّا عادت القَتْ ما فيها و تخلّت فاذا مات الانْسان رجع الى البرزخ فى الصورة البرزخيّة فاذا نفخ فى الصّور رجع الى الهبائية و الطبيعية فى اربع مائة سنة و يتخلص فيها من العوارض و يرجع الى النفسيّة يوم القيٰمة لانّه مقابل النفس و مسامت لها فى القوس الصعودى فالجنّة فى سمٰوات الاخرة و النار فى ارض الاخرة و سمٰوات الاخرة و ارضوها فى سمٰوات الدنيا و ارضيها كالزجاج الشّفاف فى الحجر الكثيف و كالطير فى البيضة و كالشجرة فى النواة و ليس منزلتها كمنزلة الانسان فى الرحم بل و لا كمنزلة الطّير فى البيضة و الشجرة فى النواة لانّ الانسان متميّز فى الرحم و الطّير و الشجرة غير موجودَيْن بالفعل و الجنّة و النّار و الآخرة ليست متميّزة كتميّز الانسان فى الرحم بالظّرفية و ليست فى وجودِها بالقوة كوجود الطير و الشجرة و انّما وجودها بالفعل كوجود الزجاج فى الحجر و كوجود الزبد فى اللّبَن و كبُرَادة الذهب فى التراب كما مثّل بها الامام عليه السلام فاجسادنا هذه التى فى الدّنيا بعينها هى اجساد الاخرة و انّما غطّاها عن الابصار العوارض كما غطّى سحالة الذهبِ التّرابُ عن الابصار فاذا غسل التراب بالماء او نفخ بالهواء ظهرت برادة الذهب و اذا أُذيبَ الحجر بالنار

تخلّص الزّجاج و كذلك الجنّة و النار و سمٰوات الاخرة و ارَضُوهَا موجودة الآن بالفعل كوجود الزجاج فى الحجر بالفعل و برادة الذهب فى التراب بالفعلِ و امّا وجود الانسان فى الرحم فانه متميّز الّا انه مظروف و الطير وجوده بالقوة و لا كذلك الاخرة و الجنة و سمٰواتها و ارضوها و النار و ارضوها و سمٰواتها فان للنار سمٰوات كما للجنة لانها ظلها و عكسها و هو قوله تعالى لهم من فوقهم ظلل من النار و هى سمٰواتها كما ان السمٰوات تظلّ من تحتها و انما لم يصرّح بذلك لخفائه على عامّة المكلّفين و لئلّايتوهّموا انّ فيها فسحة و سعة و لكن على نحو السمٰوات فى الدنيا فان بين كل سماء فاصلة و هى المتمّمات الحاوية والمحويّة و الارضون ظلّها وعكسها و ليس بينهافواصل ظاهرة ولا يتفوّه بهاو المصنّف فى قوله انّ القيٰمة من داخل حجب السمٰوات والارض على ماهو الظاهر انه عرف رتبتهاو لكنّه ماعرف آيتهاو مثالهاو يحتمل انّه اخذ ذلك من كلام القوم ولو اخذه بالمعاينة لما اخذه الّا من ايٰاته فى الآفاق وفى الانفس ولو اخذه من اياته لمثّل بها لانّها هى مثاله و هى دليله فافهم.

و قوله «فما لم ينهدم بناء الظاهر لم تنكشف احوال الباطن، الخ» صحيح لان المراد بذلك هو تخليص الغيب الموجود الأن بالفعل و لذا قال فلاتقوم الساعة الا اذا زلزلت الارض زلزالَها و انشقت السماء و انتثرت الكواكب و تساقطت النجوم و كوّرت الشمس و خسف القمر و سيّرت الجبال و عُطّلت العشار و بُعثرَ ما فى القبور و حُصِّلَ ما فى الصدور و حملت الارض و الجبال فدكّتا دكّة واحدة و بيان هذه على الظاهر مذكور فى التفاسير و المراد انّ هذا كلّه من كيفيات التخليص و التصفيةِ لما تلوّثَ من العالم ليلتحق بالصّافى منه فهذه الاجسام الدنيوية المادّية هى بنفسها تعود بعد التصفية فان قلتَ انّك رددتَ على المصنف فيما تقدم حتّى قلتَ انه عند اهل البيت عليهم السلام غير قائل بالمعاد الجسمانى لانّه لايقول باعادة المادة و انما المعاد هو الصّورة مع انه قائل باعادة الانسان بعد تصفيته لانه لايعاد بهذه العوارض و الكثافات و انما المُعاد الجسم النورانى يعنى بعد تصفيته و يريد بالصورةِ الصورةُ الوُجوديّة لانّ

الانسان انما هو انسان بهذه الصورة فقوله غير منافٍ لما تذهب اليه و انّما النّزاع لفظيّ قلتُ النزاع معنوى لانّى اقول انّ الذى يعاد هو هذا الجسد الموجود بالفعل بعد تصفية مادته الموجودة بالفعل الأن يعاد بمادّته هذه بعد تصفيتها كتصفية الزجاج من الحجر الكثيف فى صورة عمله فان عمِل عمل الانسان من الطاعات اعيد بمادته فى صورة الانسان لانها هى صورة الطاعة و انْ عمِلَ عَملَ الحيوان اعيد بمادته فى صورة الحيوان من حمار او ثور او كلب او خنزير او غير ذلك مما اقتضاه عمله من الصور و على كل تقدير فصورته فى الدنيا لاتعود و انْ أُعِيدَ عليها أُعِيدَ على صورة مثلها لانّ الصور التخطيطيّة ليست جزءاً من الجسد بخصوصها كما لو كسرتَ خاتمك و صغته على صورته الاولى فانّه هو هو بغير تبديل و الصورة الوجوديّة ليست الّا المادة و المصنّفُ يقول انّ الانسان المُعاد بصورته لا بمادته حتى قال فيما تقدم فى الاصول السّبعة فى الاصل الاوّل: فهو هو بصورته لا بمادّته حتى لو فُرِض تجرّد صورته عن مادّته لكان هو بعينه باقيا عند ذلك التجرّد و انما الحاجة الى المادة لقصور بعض افراد الصور عن التفرّد بذاته دون التعلّق الوجودى بما يحمل لوازم شخصه و يحمل امكان وقوعه و يقرّبهُ باستعداده الى جاعله و يرجّح وقت حدوثه على سائر الاوقات و نسبة المادّة الى الصورة نسبة النقص الى التمام و الشىء مع تمامه واجب الحصول بالفعل و مع نقصه ممكن بالقوة انتهى، فقوله حتّى لوْ فُرِضَ تجرّد صورته الى آخِره صريحٌ فى عدَمِ اعتبار المادّة فى الإعَادةِ و انّما المعتبر فى الاعادة عنده الصورة الوجوديّة مثل ما مثّلنا بالنهر فانه يقال لهذا الماء الجارى الذى فى النّهرِ هذا الماء الذى شَرِبْنا منه فى العام الماضى مع انه يتبدّل و يتغير كل لحظة و لكنّه باعتبار الصّورة الوجوديّة هو ذلك الاوّل و قد قال فى قاعدةٍ بعد الاصول السبعة الماضية: انّ المُعاد فى يوم المعاد هذا الشخص الانسانى المحسوس الملموس المركّب من الاضداد الممتزج من الاعضاء و الاجزاء الكائنة من الموادّ مع انه يتبدل عليه فى كل وقتٍ اعضاؤه و اجزاؤه و جواهره و اعراضه حتى قلبه و دماغه سيّما روحه البخارى الذى هو اقرب جسمٍ طبيعى الى ذاته و اوّل منزلٍ من

منازل نفسه فى هذا العالم و هو كرسى ذاته و عرش استوائه و معسكر قواه و جنوده و هو مع ذلك دائم الاستحالة و التبدّل و الحدوث و الانقطاع فانّ العبرة فى بقاء البدن بما هو بدن شخصى انّما هى بوحدة النفس فما دامت نفس زيد هذه النفس كان بدنه هذا البدن لان نفس الشخص تمام حقيقته و هُويّته و هذا كما يقال ان هذا الطفل ممّن يشيب او هذا الشابّ كان طفلاً و عنْد الشيب قد زال جميع ما كان له عند الطفولية من الاجزاء و الاعضاء الى اخر كلامه، فتأمّل فى كلامه و ما قبله هل يدلّ على اعادة الموادّ و هل يكون كما ذكرنا و هل يكون النزاع بيننا لفظيا و قد تقدّم هذا الكلام و ذكرنا هناك ما يرد عليه و لكن اعدته لتتأمل فيه فى مثل قوله و عند الشيب قد زال عنه جميع ما كان له عند الطفولية من الاجزاء و الاعضاء فاعتبروا يا اولى الالباب و انما مراده بقوله ان هذا البدن الملموس المحسوس فى هذه الدنيا هو المعاد ليس انه بمادته الّا انّها تصفى و ان الجسم الاخروى الباقى هو هذا بعد التصفية على نحو ما بيّنّا بل كَما مثّلْنا بالنّهر لانّ المعاد عنده هو الصّورة الوجوديّة فيا ليت شعرى اذا كان الطفل عند الشيب يكون قد زال عنه جميع ما كان له عند الطّفوليّة من الاجزاء و الاعضاء هل تكون الاعضاء التى له قبل الشيب المباشرة للمعاصى تزول و تجدّد له اعضاء غيرها تُعَذّب و لم تعمل شيئا من المعاصى بل لاجل انها جعلت عضواً للنفس العاصية و التى عملت المعاصى و باشرَتْ ما حرّم الله و تلذّذت بالمعاصى تذهب طِلْقاً سالمةً من العذاب و يحمل عذابها على ما لم يعصِ فهنيئاً للاعضاء الفانية اذا كانت عاصية و تعساً لها ان كانت مطيعةً لانّها حُمِّلَتْ مَشَقّة الطاعات بلا عوض فالله قال تعالى و لا تزر وازرةٌ وزر اخرى و المصنّف قال تزرُ وازرة وزر اخرى اذا كانت بصورتِها.

قال: و العارف قد يشاهد هذه الاحوال و الاهوال عند ظهور سلطان الاخرة على ذاته فيسمع نداء لمن الملك اليوم لله الواحد القهار فيرى السمٰوات مطوياتٍ بيمينه و يرى هذه الارض عند القيٰمة فى الزلزال و الجبال فى الاندكاكِ حيث لا استقرار و لا جمود لها فاذا انكشف الغطاء بالقيامتين الكبرى

و الصغرى يرى كلّ على اصله من غير غلطٍ فى الحسّ و شبهةٍ فى الوهم فيرى ذوات الاوضاع الشخصيّة المركبة موادّ و صوراً متجدّدة مستحيلةً مع اعراضها المختلفة التى كان يتم بها وجودها الشخصى المحسوس الّذى مظهرها آلات الحواسّ و انفعالاتها عند الحواسّ و انفعالاتها عند القيٰمة.

اقول: العارف فى هذه الدنيا اذا ظهر سلطان الاخرة على ذاته من جهة عقله على سائر بدنه حتى امتثل اوامر الله و اجتنب نواهيه كما يحبّ الله و استقام على ذلك كان امتداد عقله من النور كما قال الصادق عليه السلام دِعامةُ الانسان العقل و العقل منه الفطنة و الفهم و الحفظ و العلم و بالعقل يكمل و هو دليله و مبصرهُ و مفتاح امره فاذا كان تأييد عقله من النور كان عالما حافظا ذاكراً فطِناً فَهِماً فعلم بذلِك كيف و لِمَ و حيثُ و عرف مَن نصحه و من غشّه فاذا عرف ذلك عرف مجراه و موصوله و مفْصوله و اخلصَ الوحدانية لله و الاقرار بالطاعة فاذا فعل ذلك كان مستدركاً لما فاتَ و وارداً على ما هو آتٍ و يعرف ما هو فيه و لاى شىء هو هيٰهنا و من اين يأتيه و الى ما هو صائر و ذلك كلّه من تأييد العقل ه، فاذا كان فى الدّنيا كذلك فقد امات نفسه و قامت قيامته كما قال صلّى الله عليه و اله فيشاهِدُ احوال الاخرة و اهوالها لانها كلها الأن موجودة بالفعل و انّما غطّاها عن اهل الدنيا الغواشى الدنيويّة و الحجب الطبيعية الماديّة و من امات نفسه فقد كشف الغواشى و خرق الحجب لانّه قد جمع قلبه على ما يحبّ الله فقذف الله سبحانه فى قلبه العلم و اليقين و قد قال تعالى لو تعلمُنَّ علم اليقين لترونّ الجحيم فيسمع نداءَ لمن الملك اليوم لله الواحد القهار فيجيب لانه سمع لمن الملك اليوم فقال لِلهِ الواحد القهّار لان الله احدث الجواب فى سرّه كما احدث الكلام لموسى فى الشجرة بل سمع نداء الله سبحانه للارض بين النفختين يا ارض اين ساكنوكِ اين الجبّارون المتكبرون اين من اكل رزقى و عبد غيرى لمن الملك اليوم فلايجيبه احد فيردّ على نفسه تعالى لله الواحد القهار فيسمع العارف ذلك الرّدّ و يرى السمٰوات مطويات بيمينه يعنى حين كشِطت اى ازيل عنها القِشر و غسلت من العوارض و يشاهد الارض حين زلزلت و

الجبال حين دكّت فكانت هباء لان الارض كانت منذ كانت فى الزلزال و الجِبال فى الاندكاك و النّاس سائرون الى ارض المحشر منذ كانوا فى النطف و تتم هذه الحالة الوصفيّة يوم القيٰمة العامّة و يظهر ذلك لكل احدٍ و امّا الغاية الذاتية اى الحالة الذاتية لهذا الاندكاك فلا غاية لها الّا ان القيٰمة لمّا كان فيها زيادة تصفيةٍ و ما بعدها ففى ابتداء دخول اهل الجنة قيل تحصل لهم بنسبة حالهم اذا دخلوا مقام الرفرف الاخضر فينتقلون الى مقام ارض الزعفران فيُصَفّون ثم ينتقلون الى مقام الاعراف فيصفّون ثم ينتقلون الى مقام الرضوان ثم لا انتقال و لا تصفية اذ لا غاية لذلك المقام و لا نهاية هذا و الاندكاك و التبدّل لاينتهى لان الحادث لاينفك عن ذلك و لكنه فى الجنّة من اعظم انواع النعيم لان المؤمن دائما فى الجنّة بلا نهاية يخلع من الامدادات و يلبس كما يخلع الانسان ثوباً من ثيابه ثم يلبس غيره ثم يخلع الملبوس و يلبس الذى كان لبسه اعنى الاول او غيره فهم لايزالون فى لبس من خلق جديد كما فى الدنيا و البرزخ الّا انه فى الدنيا و البرزخ تخليص من الغرائب و العَوارض و فى الاخرة تبديل و تجديد لا تخليص.

و قوله «لا قرار لها و لا جمود» يعنى انها كما وصفها تعالى فكانت هبآء منبثا و كثيباً مهيلا و كالعهن المنفوش و كذلك هى فى الدنيا بل كل شيء ممّا سوى الله هكذا و ان اختلفت الاشياء فى السرعة و البطؤ.

و قوله «فاذا انكشف الغطاء بالقيامتين الكبرى» العامة لجميع الخلق «و الصغرى» الخاصة بالشخص العارف الذى امات نفسه بالارادة فى هذه الدنيا يرى كلّ شيء من الاشياء على اصله و حقيقته من غير غلطٍ فى الحس لان الحقائق تنكشف لكل احدٍ فلا يجهل احد شيئا من احوال اهل الجمع العامّة فلا يكون غلط فى الحسّ و لا شبهة فى الوهم لان فى ذلك تكشف السرائر و تبدئ الضمائر.

و قوله «فيرى ذوات الاوضاع الشخصية المركّبة موادَّ و صوراً متجدّدَة مستحيلةً، الخ» هذه الرؤية يراها المصنّف و اتباعه و امّا الذين عرفوا و نظروا بنور الله فانّهم يرون ذوات الاوضاع الشخصية و المجردة موادَّ و صوراً متجددة

متغيّرة فی كل جزءٍ من موادها العنصريّة و البرزخيّة و الملكوتية و الجبروتيّة و فی كل حالٍ من صورها و هيئاتها الّا ان تبدّل موادّها الذاتية بكونها ذاهبة عنه عائدة عليه بعين مادتها كما يعود كله بعين مادته يوم القيٰمة فی صورة اعماله كذلك فی الدنيا و ما قبلها و فی القيٰمة و ما بعدها فهو بما فيه من الاجزاء كالنهر المستدير عودهُ الی بدئه و اخرهُ يصبّ فی اوّله فاذا ذهب عنه شیء منه عاد اليه امّا مجدَّداً كما لو وصل الذاهب منه الی بعض خزائنه الكونيّة و امّا جديداً كما لو انتهی الی خزانته الامكانية فالشخص ابداً يمدّ بما ذهب منه و بما لَهُ و امّا تبدّل صورها فانّها تبدّل الصورة الذاهِبة بصورة قد قدّرَتْ فی قالبِ الاولی و هذا حكم جميع الممكنات المادّيات و المجردات الّا ان المجردات لمّا كانت فی التبدل و التغيّر اشدّ و اسْرع بمعنی ان المادیّ اذا دار فی تبدّله و تغيّره دورة واحدة دار المجرّد فی تبدّله و تغيره الفی دورة او ثلاثةالاف دورة او اربعةالاف دورة و كلما كان اشرف و اعلی كان اسرع و اوّل المكوّنات و اشرفها و اعلاها نور محمد صلّی الله عليه و اله فهو اذا دار المادی دورة واحدة دار نوره صلی الله عليه و اله فی التبدل و التغير الف‌الف دورة و ربما يستفاد من بعض الروايات سبعين‌الفَ‌الفِ دورةٍ و ذلك لشدّة فقره الی الله سبحانه و شدّة اعتناء الله عز و جل به فی امداده و لكن لشدّة دورانه قصّرت العقول و الافهام عن ذلك حتی توهّمته ساكنا قائما بذاته و ذلك لان الشیء اذا كان شديد الاستدارة يراه الانسان بحسّه المشترك ساكناً و ليس بساكن و اعتقاد ذلك غلوّ و شرك بالله العظيم و المصنف بنی تحقيقاته هذه علی منوال اقوام يقيسون الامور باوهامهم و هو قد اغترّ بهم و لو فتح عين بصيرته لم ير منهم الّا انهم اشباه الرجال و اذا رأيتهم تعجبك اجسامهم و ان يقولوا تسمع لقولهم كأنهم خشب مسنّدة حيث جعلوا المجردات غنيةً عن الاستمداد و انها مجردة عن مطلق المادة اصلاً و كل ما لها بالفعل و ليس فيها ما بالقوة فلاتنتظر شيئا و تعالی الله عما يشركون و لاجل ذلك خصّص التجدّد و الاستحالة بذوات الاوضاع الشخصيّة مع اعراضها اللازمة للمواد المختلفة باختلاف المراتب و الاطوار التی كانت فی نزولها الی

الدنيا و فيها يتم بتلك الاعراض وجود المركبات الشخصىّ المحسوس المتعيّن لانه يتشخّص بها لا بغيرها و مظهر تلك الاعراض آلات الحواسّ اى فعلها و انفعالاتها و قد قدّمنا انّ الاعراض المشخّصة من لوازم الانفعال اى القبول عند اجتماع متمّماته لانّ المواد الوجوديّة ليس مشخِّصاتها من ذاتها كما توهّمه المصنف و انما هى متممات صورها و ماهياتها من الكم و الكيف و المكان و الوقت و الرتبة و الجهة و الوضع و الكتاب و الاجل و الاذن التى تلزمها تلك الاعراض و الهندسة المميّزة.

قال: ولها نحو آخر من الرؤية فليس لها فى مشهد الاخرة هذا النحو من الوجود فيشاهد الاشياء فى عرصة القيٰمة على حقائقها الاصلية بمشعر اخروى يتنوّر بنور الملكوت فيشاهد الجبال كالعهن المنفوش و يتحقق بمعنى قوله تعالى و يسئلونك عن الجبال فقل ينسفها ربى نسفا فيذرها قاعا صفصفا لا ترى فيها عوجا و لا امتا و يشاهد يومئذ نار جهنم محيطة بالكافرين و يراها كيف تحرق الابدان و تنضج الجلود و تذيب اللحوم وقودها الناس و الحجارة و يرى الحجارة مسجورة.

اقول: انّ العارف الواصل المتحقّق بالسير فى افعال الصنع بان قرأ القرءان و كشف الله عن بصيرته الاغشية و الحجب بحقيقة ما هو اهله و صدقه مع الله تعالى مع توفيق الله سبحانه و سبق العناية له من الله تعالى فشاهد من مضى و مَن غبَر و كأنما كان فى الاوّلين و اهتدى للتى هى اقوم و نظر الى من نجا بما نجا و الى من هلك بما هلك فاذا استقام على الاقبال الى الله و الاخلاص لله شاهد الاشياء على حقائقها الاصلية بمشعرٍ ذاتى بنسبة واحدةٍ فى الدّنيا و الاخرة الّا انه لمّا كان التخلّص فى الدنيا انّما هو بالوجدان كان اذا نظر من حيث التخلص نظر الاشياء على ما هى عليه فيشاهذا (كذا) الجبال كالعهن المنفوش و يراها منسوفةً و يرى الارض قاعا صفصفاً لا يرى فيها عوجاً و لا امتاً و هو ما يظهر من مرّ الريح على الرمل و كذا من جرى الماء على الرمل وَ اذا نظر من حيث الوجود وجد الاشياء على ما هى عليه عند اهل الدنيا و رأى الجبال ثابتةً و لم ير من تلك الحالة التى شاهدها من حيث الوجدان لانه الأن لم يتخلّص الّا من الوجدان و الاعتبار لا

من حيث الوجود لانّه من حيث الوجود مختلط بالاعراض الماديّة الكثيفة و الاغراض الدنيوية السخيفة و امّافى الاخرة فانه يشاهد الاشياء على ما هى عليه كما شاهدها فى الدنيا من حيث الوجدان بذلك المشعر الذاتى لانّ المشعر الذاتى فى الدنيا و الاخِرة وَاحدٌ و ليس له فى الاخرةِ حالة اخرى يشاهِدُ بِها الاشياء على حالةٍ اخرى لانّ مشاهدته فى الاخرة بعد التخلّص الوجودى و الوجدانى و مشاهدته فى الدنيا بعد التخلص الوجدانى قبل التخلص الوجودى و كذلك ايضا فى الدنيا بعد التخلّص الوجدانى يشاهد نار جهنم محيطةً بالكافرين كما قال تعالى لو تعلمُنّ علم اليقين لترؤنّ الجحيم و يراها كيف تحرق الابدان و تنضج الجلود و تذيب اللحوم وقودها الناس و الحجارة اى حجارة الكبريت او القلوب القاسية كما قال تعالى **ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهى كالحجارة او** اشدّ قسوة و يرى الحجارة مسَجورة على المعنيين و المعنى الثانى كما لوّح تعالى به لاهل الاشارة فى قوله انكم **و ما تعبدون من دون الله حصَب جهنم** لان الحصب لغة حبشيّة فى الحطب و انما عُدِل عن الحطب الى الحصب مع ان المعنى واحد للاشارة باخذ الحاء و الباء من الحطب الذى يشتعل بالنارِ و اخذ الصاد من الحصَى فالصاد من الحصى الذى يبقى و لايفنى و الباء من الحطب الذى يشتعل و الحاء منهما ليكون المعنى انهم يشتعلون بالنار كالحطب و يبقون فيها كالحصَى فكذا الحجارة اذا كُنّى بها عن القلوب.

قال: وهذه النّار التى تحرق الجلود و الابدان غير نار الله الموقدة التى تطّلع على الافئدة فان تلك النار قد تخبو بالنوم و شبهه فيخفّف ضربٌ من العذاب عنهم و ان كان نومهم مما لا راحة فيه قال تعالى **كلّما خبتْ زِدْناهم سعيراً** اى كلّ ما خبت فيهم النار الباطنة لغفلتهم عن الحسد و الحقد و العداوة و البغضاء و سائر النيران الكامنة التى تحرق القلوب و اشتغلوا باعمالٍ بدنيّة من قضاء شهوةِ البطن و الفرج وَ غيرهما لا على وجه المصلحة بل على منهج البهيميّة و المعصية فزيد فيهم قوة بدنيّة موجبة لزيادة نار السعير فيهم و من هيٰهنا يعلم ان هذه النار محسوسة قابلة للزيادة و النقصان و قال بعض اهل الكشف فى معنى الاية وجهاً اخر وهو قوله

كلّما خبت النار المسلّطة على ابدانهم زدناهم سعيراً بانقلاب العذاب من ظواهرهم الى بواطنهم وهو عذاب التفكر فى الفضيحة والهول يوم القيٰمة لان عذاب حرقة القلوب بنيران الامور القطعية والحجاب عن الملكوت اشدّ من عذاب حرقة الابدان والجلود فتكون عذاب تفكرهم وتوهمهم فى نفوسهم اشدّ من حلول العذاب المقرون بتسلّط النار المحسوسة على اجسامهم و لاجل ذلك قيل شعراً :

النـــارُ نـــارانِ نـــارٌ كلُّهـــا لَهَـــبُ

و نـــارُ معنـــىً علـــى الارواح تطّلِـــعُ

اقول يريد انّ النار تكون من نوع ما يتعذّب بها فنار الابدان و الجلود الظاهرة المحسوسة نار ظاهرة محسوسة و نار القلوب و النفوس و الافئدة نار معنويّة و لهذا قال انّ النار التى تحرق الجلود و الابدان غير نار اللهِ الموقدة الّتى تطّلع على الافئدة فانها معنويّة من نوع الافئدة فان تلك النار اى نار الافئدة قد تخبو بالنوم يعنى يسكن لَهبُها بالنوم و شبهه كشغلٍ بشىء يلهيه عن ذكر المعصية الاولى فيخفّف ضربٌ من العذابِ المعنوى عنهم و ان كان نومهم مما لا راحة فيه لان الملازم للمعاصى اغلب احواله اذا نام رأى فى منامه ما هو من نوع يقظته قال الله سبحانه و تعالى كلّما خبت زدناهم سعيراً اى كلما سكن لهب النار الباطنة لغفلتهم عن معاصيهم كالحسَد و الحِقْد و العداوة و البغضاء و سائر النيرانِ الكامنة الّتى تحرق القلوب لان ذكرى معاصيه تُأَجّجُ نيرانها فى قلبه و فؤاده و روحه و نفسه زدناهم من ثمرات اَعْمالهم البَاطلة البدّية التى تحرق الابدانَ و الجلود سعيراً فى بَواطنهم و المستعِرة من اعمالهم هى الخابية اى الساكن لهبُها لانّ الاعمال البدنيّة من قضى شهوة البطن و الظهر و الفرج و غيرها ممّا ليس مباحاً و انما هو فى طاعة النّفس الامّارة تزيد فى العاملين قوّة بدنيّة موجبةً لزيادة نار السّعير لانها لتلك النيران كالحَطب فان النار انما تزيد بالحطب و تنقص بقلّته و ليس ذلك خاصاً بالنار المحسوسة كما توهّمه المصنف من ان المحسوسة هى القابلة للزيادة و النقصان بل كلّما دخل فى

الامكان فهو داخل فی الزيادةِ و النقصان لا فرق فی ذلك بين النار المحسوسة و المعنوية و الباطنة و غيرها الّا اَنّ كُلَّ شیء فزيادته من نَوْعِه و نقصانه من زيادته هذا فی الدنيا بان يتألّم الباطن بنار الحسرة و الفضيحة و فقدان الخير او المطلوب و امثال ذلك و يتألّم الظاهر باقامة الحدود فيه كقطع يد السّارق و القصاص و بنقص العمر و ذهاب ماء الوجه و الفقر من الزانی و امثال ذلك و امّا فی الاخرة فعذاب الابدان و النفوس و العقول و الافئدة و غير ذلك بنيران مختلفة كلّها موجودة فی امثالها فی الدنيا و هی النار المعروفة العنصر الحار اليابس و الزمهرير العنصر البارد اليابس و الرطب و الهم و الغم و الحزن و الفقر و الخوف و انواع الامراض و الندم و الحسرة و الخزی و التأسف و فوت المطلوب و فراق المحبوب و وجود المنافی و فقدان الملائم و الضيق فی المعيشة و فی المكان و فی النفس بفتح الفاء و سكونها و آلام الجروح و القروح و آلام القتل و آلام الموت و آلام خروج الروح ما سوی نفس خروج الروح و الدّقّ و الاكل و الشرب المكروهانِ لكونهما حارّين او باردين بحيث لا يطاقانِ او للمرارة او الملوحة او مُقَيِّئَيْن و الحاصل كل ما فی الدنيا مما تكرهه النفوس و تمجّه الطباع من طعام او شراب او منام او سهر او ثياب او كلام او غير ذلك فهو فی الاخرة معدّ لاهل النار علی كمال غايته فكل شیء مكروه فی الدنيا يبلغ شديدُه الهلاك و خروج الروح فهو فی الاخرة لاهل النار مضاعفٌ اربعة الاف ضعفٍ و تسعمائة ضعفٍ و يتزايد تضاعفه علی مرّ الدهور و الاوقات بلا غاية لذلك التألّم و لذلك التّضاعف سواء كان عذاباً للابدان ام للنفوس ام للعقول ام للافئدة ام لما بينها من البرازخ و لكلٍّ منها كل نوع من كل عذابٍ فللمحسوس عذاب محسوس و عذاب معنوی و للمعنوی عذاب معنوی و محسوس و للمجرد عذاب مجرّد و عذاب مادیّ و للمادی عذاب مادّیّ و مجرّدٌ و كلّ ذلك ثمراتُ اعمالِهم فانّك اذا رأيتَ شخصاً قد سرق من السوق رُمّانة كلّما التفت خيالك اليه وجد مثاله هناك سارقاً لتلك الرمانة لانّ الملائكة الحفظةَ كتبَتْ مِثالَهُ و مثالَ عملِه فی غيب ذلك المكان و فی غيب ذلك الوقت فهو ابداً يسرق فاذا

كان يوم القيٰمة ظهر ذلك المثال بعمله في مكانه و وقته و لبسه على رؤس الاشهاد و المثال يسرق لانه في الدنيا القى في مثاله روحاً من روحه و هو نيّته و نيّة الكافر شرّ من عمله فان كنت ممن يحلّ الرّمز و يستخرج الكنز فقد دللتُكَ على مكانه و اعطيتك مفتاح فتحه و الّا فان جرى لهذا ذكر في كلام المصنف زدناهُ بياناً و امّا ما ذكره المصنف من كون النار التى تطّلع على الافئدة قد تخبو فليس لسكونِ لهَبِها و لكنهم عند اشتغالهم بشيءٍ اخر اموات لاتجرى فيهم الحيوٰة النّاطقة القدسية فلايحسّون بلهَبها و اذا التفتوا جرت فيهم النّفس النّاطقة بِاِحْساسِهَافَتَألّموا و امّا النار المحسوسة فَانّها قد تخبو كما تخبو النّار المعنويّة بل قد تخبو هذه النار ولاتكاد تخبو المعنويّة لانهم اذا اشتغلوا بالاعمال الخبيثة المحسوسة ازدادت المعنويّة تأجُّجاً و تلهُّباً و من هنا تبيّن و عُلِم ان النار المعنويّة تقبل الزيادة والنقصان كالنار المحسوسة لا بتنائها عليها وجوداً و عدماً لا كما توهمه المصنّف من اختصاص قبول الزيادة و النقصان بالمحسوسة .

و قوله «و قال بعض اهل الكشف في معنى الاية وجهاً آخر» يشعر بارتضائه و صحّته و عندى انّه مدخول في بعضه فانّ قوله كلّما خبت النار المسلّطة على ابدانهم زدناهم سعيراً بانقلاب العذاب من ظواهرهم الى بواطنهم و هو عذاب التفكّر في الفضيحة و الهول يوم القيٰمة خلاف معنى الاية لان معنى الاية كلّما خبت النار المعنويّة سعّرناها و هذا القائل قلَب المعنى فقال معناها اذا خبت النار المحسوسة زدْنا النار المعنوية سعيراً و هو خلاف المراد من الاية و انما المراد منها كلّما خبت النار المعنوية زدناهم سعيراً منها اى نسعّرها و الّا لماحسن كلّما خبت لانّها اذا خَبَت لايقال كلّما خبت بل خبت مرّة واحدة و سكنت و انّما يقال كلّما خبت النار الّتى اذا خبت سُعِّرَتْ و هى جارية في المحسوسة كلّما خبت المحسوسة باشتغالهم عن التألم بها بعمل خبيثٍ موجبٍ لزيادة سعيرها سعَّرناها على انّ هذا القائل لو عكس لم يتّجه عليه اعتراض فقال كلّما خبت المحسوسة انبسطت عليها المعنوية فزادتها سعيراً و ذلك بانبعاث نيّته و ميل نفسه الامّارة بباعث ماهيّته الى المعاصى الّتى تأجّج

النارَيْنِ معاً و قول القائل: و هو عذاب التفكّر فى الفضيحة و الهول يوم القيٰمة لان عذاب حرقة القلوب بنيران الامور القطعية و الحجاب عن الملكوت اشدّ من عذاب حرقة الابدان و الجلود، الى اخره يريد به انّ عذاب المعنويّة الباطنة كالعقول و النفوس انّما هو بالنّار المعنوية و انّما قالوا ذلك لِأَنّ النَّار المحسوسة من نوع المادّيات و لاتتسلّط عَلَى البَسائطِ كما يفهمونه فى الدّنيا بالفَهْمِ الظاهرى و ليس الامر كما توهّموا و لا كما فَهِمُوا بل النار بجميع ابْوابها السبعة التى أُعِدّت للكافرين و المشركين و المنافقين آيتُها و مثالُها و دليلها هذه النار الّتى فى الدنيا كما قال تعالى افرأيتم النّار الّتى تورون ءَأَنْتم انْشأتم شجرتها ام نحن المنشئون نحن جعلناها تذكرةً و متاعاً للمقوين يعنى جعلها سبحانه تذكرة لنار الاخرة و لا شكّ فى كونها مثالاً و تذكرة لنار الاخرة الَّتى أُعِدَّتْ للكفرة الفجرة و نار الحطمة هى الّتى تطّلع على الافئِدة ففى تفسير على بن ابراهيم: و الرابعة الحطمة و منها يثور شرر كالقصر كأنها جمالاتٌ صفر تدقّ مَنْ صَار اليها مثل الكحل فلاتموت الروح كلّما صاروا مثل الكحل عادُوا ه، فهى كما تحطم المعنويّةُ منها القلوب و الافئدة تحطم الاجساد و الاكباد و النار الحسّيّة هى النار المعنوية و بالعكس فكما انّها تحرق الجلود و الاجساد كذلك تحرق القلوب و الافئدة و كما انّ المعنويّة تؤلّم الافئدة و القلوب كذلك تؤلّم الاجساد و الجلود و تحرقهما و عذاب التفكّر فى الفضيحة كما يعذِّب القلوب يعذّب الابدان بِسرِّ ما اشرنا اليه سابقا من انّ اهل الاخرة تدرك[1] اجسادُهم المعقولاتِ و المحسوساتِ و تدرِكُ قلوبُهم المحسوساتِ و المعقولاتِ و قد اشرنا سابقاً الى دليله مجملاً من جهة العقل و النقل و من جهة الاية و المثل ما بُرهِن عليه فى علم

---

[1] اعلم انه قد اثبت فى الفلسفى ان الاركان ما لم تتشاكل لم تتركب تركيب خلود و ان جميع الاركان مكون من بخار و دخان حاصلين فى معدن الحجر فالروح و النفس و الجسد كلها من بخار و دخان الا ان الروح من لطايفهما و النفس من اوساطهما و الجسد من كثايفهما و لاجل اختلاف مراتبهما لم تتركب تركيب خلود فاذا كسر و صيغ صيغة اخرى كل واحد منها و شكلت فصارت النار حائلة و الارض سائلة و الهواء راكداً و الماء جامداً صار الروح يعمل عمل النفس و الجسد و النفس عمل الروح و الجسد و الجسد عمل الروح و النفس فعذاب الروح عذاب النفس و الجسد و عذاب النفس عذاب الروح و الجسد و عذاب الجسد عذاب الروح و النفس و كذا لذاتها فافهم كريم

الطبيعي المكتوم بما يوصل من فهمه الى البديهى فافهم و قول الشاعر:

النـــار نـــاران نـــارٌ كلُّهَـــا لهـــبُ
و نـــارُ معنـــىً علـــى الارواح تطّلِـــعُ

جارٍ على مفهوم اهل الدنيا كما قلنا.

و قوله «على الارواح تطّلِعُ» مقْتَبَسٌ من قوله تعالى التى تطّلع على الافئدة و هى كما قال تعالى كلّا ليُنبذَنَّ فى الحطمة و هى نار محسوسة و ان كانت فى صفة المعنويّة و فعلها و هى نارٌ معنويّة فى صفة المحسوسة و فعلها كما تقدّم فافهم.

قال: اقول و كلتاهما غير هذه النّار الّتى فى الدنيا و لاجلِ ذلك وَصَفهَا بانها كلّها لهب لان هذه النار الدنيويّة ليست ناراً محضة بل جوهراً مركّبا فيه نار و غير نارٍ و لهذا قد تنقلب الى هواءٍ او ماءٍ او غير ذلك و امّا النار المحسوسة الاخرويّة فهى صورة ناريّة بَحْتَةٌ لا يُطفِئها شىءٌ الّا رحمة الله.

اقول: فى الظاهر ان النّارين الاخرويتَيْن المعنويّة و المحسوسة غير هذه النار التى تستعملها الناس لانهما لهب بحتٌ كما اشار اليه الشاعر و يدلّ على هذا الظاهر ما روى ما معناه انّ نار الدنيا توضع يوم القيٰمة فى جهنم بعد سَلْبِ نورها و رجوعه الى اصله من نور الكرسى لانها عُبِدت من دون الله سبحانه و قد حكم تعالى فى قوله الحق انكم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنّم فتصرخ حين توضع فى النار صرخة لو جاز على اهل المحشر ان يموتوا لماتوا من شدّة صرختها و لانّ هذه النار الدنيويّة ليست نارا مَحضةً بل هى جوهر مركّب من اربعة اجزاء حرارة و ثلاثة اجزاء برودة و اربعة اجزاء يبوسة و ثلاثة اجزاء رطوبة و لهذا قد تنقلب اذا طُفِئَتْ هواء كما ذكره ابن سيناء فى الاشارات و قد تنقلب ماء كما لَوْ طُفِئت فى قرع ثم ركّب عليه الانبيق بحيث لا يتخلّله شىء من الهواء الّا الهواء المنقلب عن النار و أُوقِد تحته بنار الحضانة فانه يعنى ذلك الهواء المنقلب من النار يقطر ماءً عذباً بخلاف النار الاخرويّة.

و قولى فى الظاهر احتراز عن النظر الباطن فان مقتضاه ان نار الدنيا هى نار الاخرة و جنّة الدنيا هى الاخرة كما اشرنا اليه سابقاً من انه على نحو انّ ابدان الدنيا هى ابدان الاخرة و كما دلّ عليه القرءان و امّا نار الدنيا التى يستعملها اهل الدنيا فقد روى ما معناه ان ادم عليه السلام لمّا هبط من الجنّة الى الارض هو و حواء احتاجا الى نارٍ لينتفعا بها فى عملِ طعامهم و غيره نزل جبرءيل عليه السلام و اخذ من جهنم جذوةً فغسلها فى نهر الكوثر سبعين مرة و فى رواية وضعها فى الكوثر سبعين سنة و لولا ذلك لاحرقت الارض و من عليها فحقيقة نار الدنيا المعروفة من نار جهنّم و انّما لحقها الخلط بالماء من الكوثر و بالهواء من هذا الهواء الذى بين الارض و السّماءِ لاستنشاقها و استمدادها منه و لنزولها الى محلِّهما كما هو شأن كل نازلٍ فى تلوّثه بلطخ مراتب النزول و امّا صرختها من النار و احتراقها بها فليس لانها ليست من النار و الّا لمااحترقت بل لتخليصها من الاعراض الدنيوية و ذلك الصوت صوت القلع لتلك الاعراض و امّا احتراقها فلانها من النوع الذى يأكل بعضه بعضاً[١] و يصول بعضه على بعض فان هذا النوع من النار يشتعل بعضه ببعض و يحرق بعضه بعضا فان هذا النوع اذا ثار منه لهب و كان قويّا اشتعل باللهب الذى قبله و احرقه و تقوّى به كما تتقوّى نار الدنيا بالحطب و ان كان ضعيفا اشتعَلَ به الاوّل و تقوّى به و اذا جاء لهب آخر كان حاله كاللهب الاول فى القوّة و الضعف و هذه التى اشار اليها على بن الحسين عليهما السلام فى دعاء صلوٰة الليل بعد الفراغ منها من ادعية الصحيفة قال عليه السلام و من نارٍ يأكل بعضها بعض و يصول بعضُها على بعضٍ .

و قوله «و اماالنار المحسوسة الاخرويّة فلايطفئهاشىءالّارحمةالله» صحيح

---

[١] و سبب اكل بعضها بعضا ان اللهب يشتعل فى الدخان و الدخان من رطوبة مكلسة فاللهب الاضعف اقل حرارة و يبوسة من الاقوى فضعفه فيها بسبب برودة و رطوبة فيشتعل فيه الاقوى و يكلسه و يأكله فافهم كريم

و سر ذلك ان اللهب الاضعف ثمرة العمل الاضعف و اللهب الاقوى ثمرة العمل الاقوى الاشر فكما ان العمل الاقوى يقهر الاضعف و يغلب على الاضعف و يتقوى به و يجعله تحته و من اتباعه و صفاته لان العمل الاضعف ابعد عن مبدء الشر من الاقوى و هو تنزله و صفته فالشىء يتقوى بصفته و يترقى و كذلك ثمراتهما كريم

لكنه ليس خاصّاً بالمحسوسة الاخروية بل المعنويّة ايضا لا يطفئها شىء الا رحمة الله و كذلك نار الدنيا لا يطفئها شىء الّا رحمة الله فان قلتَ نار الدنيا يُطفئها الماء قلتُ لانه اثر الرحمة و هى اثر نار الاخرة قال تعالى فانظر الى اثار رحمة الله كيف يحيى الارض بعد موتها اللهم اجرنا من النار برحمتك يا ارحم الراحمين.

قال: و من جملة الاحوال يومئذٍ ان المرء يفرّ من اخيه و امّه و ابيه و صاحبته و بنيه لكل امرء منهم يومئذ شأن يغنيه و ذلك لان النفس قد فارقت هذا البدن و خرجت عن الدنيا و كل ما فيها كما قال و كلّهم آتيه يوم القيٰمة فرداً فلا يصادف الانسان احداً من هذا العالم الّا نتائج اعماله و افعاله و صور نياته و لوازم صفاته و ملكاتِه.

اقول: ان النفس قد فارقت هذا البدن و يوم القيٰمة تعود اليه و تجتمع به و يكونون كما قال تعالى يتعارفون بينهم و كل ما كان لله من صداقة و صحبة و خلّة و محبّة فهى لازمة للانسان لا تفارقه كما قال تعالى الاخلآء يومئذٍ بعضهم لبعض عدوّ الّا المتّقين فان خلّتهم صداقة و محبّة فى الله و هى باقية لا تفنى و لا تغيرها الدهور فقوله «و من جملة الاحوال يومَئذ انّ المرء يفرّ من اخيه، الخ» يريد به ما اشار اليه من المفارقة لكلّ شىء غيره و غير نتائج اعماله و افعاله و صور نيّاته و لوازم صفاته و ملكاته لانه اخذ من الاية وجه تأويلها و الّا ففى عيون الاخبار قال قام رجل يسئل اميرالمؤمنين عليه السلام عن هذه الاية مَن هم قال قابيل يفرّ من هابيل و الذى يفرّ من امّه موسى و الذى يفرّ من ابيه ابراهيم يعنى الاب المربّى لا الوالد و الّذى يفرّ من صاحبته لوط و الذى يفرّ من ابنه نوح و ابنه كنعان ه، و المراد انّ منهم من يفرّ خوفاً كقابيل يفرّ خوفاً من هابيل لانه يطالبه بدمه و كموسى عليه السلام يفرّ من امّه خشية ان يكون قصّر فيما وجب عليه من حقّها و منهم من يَفِرّ فِرَارَ تَبَرّءٍ كفِرارِ ابراهيم(ع) من ابيه المربّى له اعنى آزَرَ الّذى هو زوج امّه فانه هو الذى قال تعالى فى حقّه فلمّا تبيّن لَهُ انّه عدوٌّ لِلّٰهِ تبرّأ منه و ليس المراد به ابوه الحقيقى الّذى اسمه تَارَحُ و كلُوطٍ فانه يفرّ من زوجته واهلة اَوْ والهة فِرارَ براءةٍ و كنوح فانّه يفرّ من ابنه كنعان

فِرار براءةٍ و ايات الكتاب و السنّة و المعروف من مذهب المسلمين و ما عند العقول تنافى ما ذهب اليهِ من كون النفس حين خرجت من البدن خرجَتْ من الدنيا و من كلّ ما فيها و من تأويله للاية الاولى من ان المراد من انه لكل امرءٍ من الخلائق شأن يغنيه انّه لايجد الّا نفسه و نتائج اعماله و صور نيّاته و لوازم صفاته و ملكاته و للاية الثانية فى قوله تعالى و كلّهم آتيه يوم القيٰمة فرداً على ذلك فانه يلزم من مراده انّ كل واحدٍ يحشر وحده فلاتكشف السرائر من احدٍ لاحدٍ فاذا كان لايصادف احداً من هذا العالم و لا شيئا الّا نتايج اعماله فهو يحشر وحده و يبقى وحده لان جنّته عند المصنف قصورها و حورها و ولدانها و حريرها و طعامها و شرابها و جميع ما ذكر مما هو معدّ للمؤمنين عبارة عن صور نيّاته و ملكاته و هذا حال عجيب لانه يكون قوله اخوانا على سرر متقابلين يراد من أُولٰئِك الاخوان صور نيّاته و لوازم ملكاته و لايصحّ ان يحمل قوله على ان زيداً انما يصادِف من عمروٍ شأنه و ما يناط به من مطالبه لانّه لَوْ ارادَ هذا لَقال فلايلتفت الى شىء و لايعتنى به الّا اذا كان له معه رابطة مثل طلب حقٍّ اوْ اداءِ حقّ او شهادة او طلب شفاعةٍ او شفاعةٍ للغير و نحو ذلك لكنه قال فلايصادف الانسان احداً من هذا العالم و لا شيئاً الّا نتايج اعماله و افعاله و صور نيّاته و لوازم صفاته و مَلكاته و لكن الواقع انّ الانسان يحشر مع ما يشابهه فى الاعمال كما قال سبحانه و تعالى احْشُرُوا الّذين ظلموا وَ اَزْوَاجَهُمْ اى مع ما يشابههم فالعشّار مع العشّارين وَ الحَاكم مع الحكّام وَ العالم مع العلماء و هكذا كلّ شخص يحشر مع اَبْناء نوعه المشابهينَ له فى صفاته و اعماله و تحشر الخلائق كلّهم فى صعيدٍ واحدٍ فهم على انواعٍ مختلفةٍ يشاهد بعضهم بعضاً فمنهم ظالم و منهم مظلوم و منهم شاهد و منهم مشهود و منهم شافع و منهم مستشفع و منهم مفتضح يشاهد مَساويه من له به تعلّق و من ليس له به تعلّق و منهم المتحابّون و منهم المتباغضون و منهم المذكّرون و منهم المتذكّرون و منهم المتعارفون و منهم المتناكرون الى غير ذلك و كل احدٍ مما ذكر يكون يصادفُه غيره غالباً لانهم مجموعون ليوم عظيم فكيف لايصادف الانسان احداً من العالم و لا شيئا الّا

نتايج اعماله و لكن هذا الّذى يطابق اعتقاده كما تقدّم فى ذكر الجنّة.

قال: و منها ان الملك يومئذ لِلّهِ و ذلك لانّ الروابط المادّيّة و الاسباب الوضعيّة و العلل المعدّة مرتفعة هناك لان هذه الروابط مختصة بعالم الاتفاقات التى منشاؤها انفعالات الموادّ و استحالاتها بواسطة الجهات و الاوضاع السماويّة كما بيّن فى مقامه و امّا النشأة الثانية فالاسباب هناك ليست الّا ذاتيّة غير خارجة عن ذات الشىء و مقوّم وجوده و هذا العالم ايضا الملك لله اذِ الكل بارادته و ايجاده و تدبيره و حكمته الّا ان الوسائط العرضيّة و العلل المعدّة موجودة هيٰهنا و الاتفاقات واقعة بقضائه و قدره.

اقول: يريد انّما قيل انّ الملك لله وحده يوم القيٰمة بمعنى ان فى الدنيا مَن يملك و فى الاخرة ليس مالكٌ الّا الله لانه و ان كان فى الدّنيا ايضا ليس مالك الّا الله كما فى الاخرة على الحقيقة الّا ان الاشياء المملوكة خلقت لمنافع الانسان فى هذه الدنيا لما فيها من موافقة دار الدنيا كما تنفع الاشياء الحارة فى فصل الشتاء و الباردة فى فصْل الصيف و كما لاينفع البارد فى الشتاء و الحار فى الصّيف كذلك لاينفع ما فى الدنيا فى الاخرة و ما فى الاخرة فى الدنيا و العلّة فى ذلك انه خلق لخصوص الدار فلاينفع لضدِّها لان الروابط المادّية المقرونة بالاضمحلال و عدم الاعادة و بالانهدام و عدم البناء و بالذهاب و عدم العود و كذلك الاسباب الوضعية و العلل المعدة المقرونة بما ذكرنا خلقت الامور المملوكة عليها و الاخرة و احوالها مقرونة بالدوام و الثبات فروابطها المادّية يلزم اضمحلالها العود و التجدد على وجهٍ اكمل من المضمحل و انهدامَها البناءُ الاكمل و ذهابها العود الاتم بحيث لايفقد المضمحل و المنهدم و الذاهب بل انّما يجدون الجدّة و القوة و الاشتداد فيضمحل ضعيفها الى القوى و متهافتها الى الشدّة و عتيقها الى الجدّة لا انها لاتتغير ابداً فان ذلك وصف القديم الغنى عز و جل و لكنّها تتغيّر من الضعف الى القوّة و الكمال ابداً فلمّا كان ما خلقت من المملوكات فى الدنيا مقرونة بالاضمحلال و الانهدام و الذهاب لان الدار ليست دار القرار لم يبق لاحدٍ شىء مما ملكه فى الدنيا من جميع الاشياء من

اعيان اوْ اعراض لم يوجد لاحدٍ من الخلائق شیء من التملّك و التسلّط علی شیء مما تملّکه و تسلَّط علیه فی الدنیا و لا علی ما هو من نوعه و مثله و لم يدخل في يوم القيٰمة و هو حينئذ لم يدخل الجنّة ليعطى الملك الكبير كما قال تعالى و اذا رأيتَ ثَمّ رأيتَ نعيماً و ملكا كبيراً فخلَص الملك يوم القيٰمة لله سبحانه هذا باعتبار الامر الصوری الظاهری و الّا ففی الحقيقة فی الواقع و فی نفس الامر ليس مالك الا الله عز و جل فی الدنيا و الآخرة عَلَى حَدٍّ سَواءٍ و لكنه تعالى اَعْطَى عباده فى الدُّنْيَا ما يتمّ به نظامهم و بلاغ معاشهم وَ مَعادِهِمْ و هو فی ملکه و فی قبضته لم يُخَلِّه من يده مع انّ الخلق ملكه و ما ملّکهم ملکه فليس لاحدٍ سواه ملك لا فی الدنيا و لا فی الاخرة فالعارف بالله لايفرق بين الدنيا و الاخرة فانّ الخلق فيهما ما يملكون من قطمير و امّا العوام فانهم يفرقون لانهم يرون انهم مالكون فی الدنيا و يوم القيٰمة تنكشف الحقائق و يشاهدون الملك خالصاً لله.

و قوله «لان هذه الروابط مختصّة بعالم الاتفاقات و الحركات الّتی منشاؤها انفعالات الموادّ و استحالاتها بواسطة الجهات و الاوضاع السماوية» فيه انَّ هذه الروابط و الاضافات و ان كانت ناشئة من انفعالات المواد لكنها ليست مختصة بعالم الدنيا و ليس هذا بعالمِ اتفاقاتٍ بل افعاله و انفعالات مفاعيله على نمط افعال الاخرة و انفعالات مفاعيلها نعم قد تخلّل هذه الموادّ الدنيويّة اعراض رتبتها فتغيرت الاوضاع و تغيّرت التأليفات و ذلك لفائدة الانتقال و عدم البقاء فيها لانّها دارُ اختبارٍ لا دار قرار و الّا فانها هی دار التجارة و التحصيل و دار الاكتساب جعلها تعالى هكذا بحكمته سُوقاً تشترى منه متاعَك لسفرك الى دار القرار فاقتضت الحكمة هذا التغيير و التبديل و الفناء و الذهاب و الاضمحلال فسَبّب الاسباب رب الارباب سبحانه لتكون هذه الدار هكذا فكان حَتما ما اراد و فی الاخرة سبب اسباب البقاء بان رفع اسباب التغيير الموجب للفناء و وضع اسباب التغيير الموجب للبقاء و هو دوام الاعادة و التجديد و مضاعفة القوة و الشدّة و ليست اسباب البقاء فی الاخرة و لا اسباب الفناء فی الدنيا ذاتيّة بل كلّ منها باعطاء الجواد مقتضيات الاستعداد لانّ الحادث مطلقا

يعنى مادّيًا او مجردا فى الدنيا او فى الاخرة لايقدر اَنْ يوجِد نفسَهُ و كما لايقدر ان يوجِدَ نفسه و يحدثها لايقدر ان يبقيها و لا ان يُفْنِيَها فليس لاحدٍ من الخلق من الامر شيء الّا ما اعطاه الله و اقدره عليه و ليس من اسباب الايجاد و لا اسبابِ الفناء و لا اسباب البقاء شيء ذاتى لشيء من الخلق و الّا لَماتَغَيّر عنه و لااحتاج الى غيْره فيه و من استغنى عن غيره فى شيءٍ استغنى عَنْه فى كلِ شيءٍ فلو كانت الاسباب غير خارجة عن ذات الشيء لم يحتج الى غيره فى جميع مطالبه.

و قوله «و هذا العالم ايضاً الملك لله تعالى اذِ الكل بارادته و ايجاده و تدبيره و حكمته الّا انّ الوسائط العرضيّة و العلل المعدّة موجودة هيٰهنا و الاتفاقات واقعة بقضائه و قدره» اَمّا ان الكلّ بارادته و ايجاده و تدبيره و حكمته فصحيح فى الدنيا و الاخرة و اما ان الوسائط العرضيّة و العلل المعدة موجودة هيٰهنا اى فى الدنيا فكذلك و موجودة فى الاخرة كل شيء بنسبة رتبته فليس العرضية و المعدّة مخصوصة بالدنيا و الّا لزم إمّا اتّحاد ما فى الاخرة و عدم تعدّده اذ التعدّد و الكثرة انما تكون بالقوابل و متمماتها من الكم و الكيف و المكان و الوقت و الجهة و الرتبة و الوضْع و الاذن و الاجل و الكتاب لا فرق بين المجرّد و المادّىّ و ان كان كلّ شيء بحسبه و امّا الاتفاقات فلاتوجد فى حالٍ و انّما الاشياء كلها مرهونة باوقاتها فاذا اقتضت الدّواعى و الاسباب امراً جرى به القدر و القضاء و هذا فى الدنيا و فى الاخرة و ان اختلفت الدواعى و الاسباب شدّةً و ضعْفاً و سرعة و بطؤاً لانّه انّما يفعل بالاسباب و اِمّا اَنَّ الفاعل فى الاخرة هو الانسان و هذه المملّكات فى الاخرة شؤنه و صنائعه اَوْ اَنَّها مصنوعة من وجودِه و كلَا اللّازِمَيْنِ باطل و مراده ان الدنيا و ان كان فيها كون الملك لله سبحانه الّا انّ الدنيا يقع فيها اتّفاقاتٌ لاهلها ليسَتْ بسبق العناية ليخلُصَ الملكُ للهِ و انما تقع بدواعى الاسباب الوضعية و الوسائط العرضيّة فيجرى بها القضاء و القدر فلم يخلص الملك للهِ و امّا الاخرة فكلّ ما فيها بسبق العناية اقول و هذا نظر ضعيف لم يصدر عن النور و امّا النظر الصادر عن النور فهو اَنَّ كلّ الاشياء مجرّدها و مادّيّها جوهرها و عرضها لازمها و ملزومها دنيوِيَّها و اُخرويّها على

نمط و صنعٍ واحدٍ اَجْريٰها سبحانه على اسبابها و من الاسباب انّ الدّار المخلوقة للفناء كالدنيا تقتضى تغيّر ما فيها و اخْتِلافَه و فناءه و اضمحلاله و استتار وجوهِ الاشياء فيها و حقائقها كما قال تعالى انَّ السَّاعة آتية اكاد اخفيها لتجزَى كلُّ نفسٍ بما تسعى ، وَ انَّ الدّار المخلوقة للبقاء كالاخرة تقتضى بقاء ما فيها و عدم اختلافه من قوّةٍ الى ضعفٍ و من وجودٍ الى عدمٍ و اضمحلالٍ و لمّا كانت الاشياء كلها لاتثبت و لا تبقى الّا بدوام المدَدِ وجب اَن يكون كل ما فيها يختلف و يتجدّد من ضعفٍ الى قوّةٍ و من عدمٍ الى وجودٍ و منْ بِلىً الى جدَّةٍ و ذلِك باعادةِ ما فنى منها بالتَّدْريج السَّيّال بحيثُ لايفقد شيء و لا قوّة و لا جدّةٌ و انّما كان ما فى الاخرة من الضعف الى القوة لكونها دائمةُ الترقى و القرب الى المبدءِ و انما كان المعاد اقوى منه قبل فنائِه لِمٰا بُرهِن عليه فى العلم الطبيعى المكتوم الذى هو مخ العلوم انّ الشيء كلّما كثر حلُّه و عقدُه و حلُّه و عقدُه ازداد قوّة و تأثيرا و ذلك كاللِبنة اذا كسرتَها ناعماً ثم صُغتها كان اقوى من الاولى فاذا دَقَقْتَها ناعماً و صُغتها كانت اقوى من الثانية فالثالثة اقوَى من الثانية و الرابعة اقوى من الثالثة و هكذا و لِان ما تحلّلَ خلص من التأليف فيرجع الى رتبةٍ اعلى من رتبته فى التأليف فاذا اُعيد مع ما دونه اُلْحِقَ ما هو ادون الى رتبةٍ مٰا اعيد و هكذا.

قال : و منها انّ الملك يومئذٍ الحق و اَن لا ظلم اليوم لما عرفت من ارتفاع المصادمات و المعارضات الاتفاقيّة فى ذلك العالم.

اقول : فى يوم القيٰمة يخلص الحقّ فى الوجود كلّه فينقسم ما فيه على شِقَّى الرحمة الواسعة فاهل محبّة الله مغمورون بالشقّ الايمن الاعلى و هو الرحمة المكتوبة فساكتبها للّذين يتّقون و يؤتون الزكوٰة الايات ، و اهل سخطِ الله جرى عليهم العدل و هو الشِّق الايسر الاسفل فلايكون يوم القيٰمة و ما بعده الّا فضل او عدل فاهل الفضل الذاتى فى الجنان الاصليّة على حسب مراتبهم و اهل الفضل العرضى فى جنات الحَظائِر السبع يسكنها ثلاث طوائف و هم المؤمنون من الجن و اولادُ الزنا اذا كانوا مؤمنين و ما تناسل منهم الى سبعة ابطن و الثامن يلحق بالمؤمنين الطاهرين فى الجنان الثمان الاصليّة و المجانين الذين

لم يرشدوا فى الدنيا و ليس فى اقاربهم و ذرّياتهم من هو من اهل الشفاعة و اهل العدل الذاتى فى النيران السبع الاصليّة و اهل العدل العرضى فى نيران الحظائر و الضَّحْضَاح على حسب مراتبهم و جنان الحظائر السبع اسماؤها باسماء اصولها و نيران الحظائر السبع تسمى ايْضا باسماء اصولها فلا ظلم اليوم اى يوم القيٰمة لاستيلاء العدل على جميع ذرّات الكون و لارتفاع الاعراض و الاغراض المدافِعة لسرّ الخليقة الّتى ماكوِّنَتْ هيئتها الّا على هيئة فعل الله و هى فطرة الله التى فطر الناس عليها و ما بال المصنف مع ما عنده من العلم وَ مَا يدّعيه يُثْبِت فى خلقِ اللهِ و فى ملكه اُموراً اتّفاقيّة لاَنّه اِنْ ارادَ ان العباد تفعل اشْيَاء تترتّب عليها اَسْبَاب و موانع فصَحيحٌ و لكن لايُعّبر عن تلك الافعال بالاتِّفاقات لانها لو كانت الافعال بالاتّفاق لَقَلّ ترتّب الاَسْبَاب عليها لعدم ايقاعها عن قَصْدٍ و اختيارٍ ذاتِيَّين غالباً و ان اراد انّها واقعة من غير افعالهم الاختيارية فاسوءُ حالاً سواء فرضت من فعله او من فعله بهم و الحاصل التعبير بالاتفاقيات ليس بمستقيم لان ما يكون بقضاء الله و قدره لايكون اتّفاقاً على اى نحو فرض و ان كان ما يقع اتفاقاً لايكون الّا بقضاء الله سبحانه و قدره.

قال: و منها ان القيٰمة يوم الجمع لان الازمنة و الحركات علّة التغاير و التعاقب فى الحدوث و القدم و الامكنة و الجهات علة الحضور و الغيبة فى الوجود و العدم فاذا ارتفعتا فى القيٰمة ارتفعت الحجب بين الموجودات فتجتمع الخلائق كلّهم الاوّلون و الاخرون فهى يوم الجمع لقوله يوم يجمعكم ليومِ القيٰمة.

اقول: يريد ان يوم القيٰمة هو يوم الجمع و انما اقتضى الحال اجتماع الخلق لكون الخلق باجمعهم خلعوا الموادّ و كانوا مجرّدين نورانيّين لان التغاير المقتضى للافتراق و التعاقب المقتضى لعدم الاجتماع فى رتبةِ الحدوث و القِدم انّما هما لعلّة الازمنة و الحركات و لو لم تكن فى الدنيا ازمنة و لا حركات لم يقع بين الخلق تغاير و لا افتراق و ايضاً الامكنة و الجهات علة الحضور و الغيبة فى وجود الاشياء و عدمها فلو لم تكن امكنة لم يحضر موجود و لو لم تكن جهات

لم يغب معدوم فاذا ارتفعت الازمنة و المدد و حركات الافلاك و الامكنة و الجهات في القيٰمة ارتفعت الحجب بين الخلائق الموجبة للغيبة و الموانع المقتضية للافتراق فتجتمع الخلائق كلّهم الاوّلون و الاخرون فالقيٰمة يوم الجمع و يريد ان المقتضى للاجتماع هو تجرّدهم و انما سمّيت القيٰمة بيوم الجمع لانطلاق الخلائق من قيود الازمنة و الامكنة.

و اقول في كلامه هذا بالنسبة الى كلامه غير هذا تدافع و تناقض و مع هذا معارض بالكتاب و السنة و المذهب الحق و عقول المليّين و ذلك لان مذهبه ان الزمان ظرف جميع الكائنات لم يتقدّم عليه الّا البارى عز و جل و انّه نهر يجرى من تحت جَبَلِ الازل كما نقله عن بعض العارفين في شرحه لاصول الكافى مرتضياً له و قد صرّح في كتبه انّ الزمان عبارة عن حركة الفلك فتعارض قوله بان الزمان ظرف جميع الكائنات و انه لا يسبقه الّا الله تعالى و قوله بانه عبارة عن حركة الفلك اذ يلزم منه كون الفلك سابقاً على الزمان مع انه من المكوّناتِ و قوله هنا بارتفاع الازمنة و الحركات و الامكنة و الجهات يوم القيٰمة مع ان في المحشورين الحيوانات كلها كما قال تعالى و ما من دآبّة في الارض و لا طآئر يطير بجناحيه الّا امم امثالكم مافرّطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون و يقتصّ يوم القيٰمة للجمّاءِ من القرناء و كذلك تحشر الازمنة و الامكنة و الحركات و الجهات كما دلّت عليه الروايات بصريحها و البقر و الغنم و الجماد و امثالها لاتكون مجرّدات و لاتكون خارجة عن الزمان و المكان و الّا لكانت غير داخلةٍ فيه قبل ان يخلق فانّ كونَها بعده في العود دليل على كونها قبله في البَدْءِ فتكونُ سَابقةً عليهِ فلايصدق قوله انَّ الزمان لم يتقدّم عليه الّا البارئ عزّ و جلّ و ايضا كون الازمنة و الحركات من علّة التغاير و التعاقب مما لا اشكال فيه و ان كان غيرهما علّة للتغاير و التعاقب اذ لاتنحصر في الازمنة و الحركات بل منها الازمنة و الحركات و منها غيرها بمعنى انّ علّة التّغاير مركّبة من الوقت و المكان و الجهة و الرتبة و الكم و الكيف و الوضع و الاذن و الاجل و الكتاب و اذا ارتفع شيء منها ارتفعت كلها فلا منافاة في ذكره للزمان خاصة و

قد قال انّها علّة للحدوث و القدم و نحن نقول كذلك و فى الدّنيا و الْاخرة فحيثما وجد الزّمان وجد التغاير و حيثما ارتفع ارتفع كما قال المصنّف و يلزم حينئذٍ ان اهل الجنّة و الجنّة و ما فيها من النعيم لايتغيّر و لايتبدّل و ان كان من ضعفٍ الى قوّة و من بِلىً الى جدّةٍ و من تماميّةٍ الى كماليّة و من كماليّة الى اكمليّةٍ و المعلوم من الكتاب و السنة و المذهب و العقل خلاف ذلك فانّ اهل الجنّة دائما يترقّون فى الدّرجات و فى مراتب الكمال الى غيْر النّهاية و ليس الّا لوجودِ الأزْمنة و الاجسام الّتى لاتنفكّ عن الزّمان و المكان و المواد و الصور و الجهات وَ الرّتب و الأوْضاع وَ مَا اَشْبه ذلك اذ لاتتقوّم الاجسام بدون ذلك فى الدنيا و فى الاخرة بل و لا المجردات من جميع ما ليس بمعبودٍ بالحق و ان كانت هذه المشخصات و المتممات للقوابل و المقوِمات للذّوات مجردة بحسبها و انما قلتُ من جميع ما ليس بمعبودٍ بالحقِ دفعاً لاحتمال اَتْباع المصنّف القائلين بان الارواح القادسة ليست ممّا سوى الله تعالى و انّ روح القدس لم تَدْخل تحت حيطةِ كن لانّ الذى يشيرون اليه ان كان هو معبودهم فمادرى ما اقول لهم و اما انا فاقول ما يشيرون اليه فعباد مخلوقون مركّبون بنحو ما تركّبَ به سائر المخلوقات الّا انّ كل شىء فمؤلَّفٌ من نوع رتبته من الكون و الحاصل معنى تسمية يوم القيٰمة يوم الجمع لاجتماع جميع الخلائق فيه لانه يوم الجزاء و التزييل فى قوله تعالى فزيّلْنا بينهم.

و ان قيل ان المصنّف يفهم هذا و لكنّه يريد بيان علّة اجتماعهم من باب الاسباب كما هو طريقة الحكماء فَلَا اعْتَراضَ عليه قلنا اذا اراد هذا المعنى فانْ كانَ ارادَ بيانه بما ينقل عن غيره فَلَا اعْتِراضَ عليه و انما الاعتراض على غيره وَ اِنْ اَرَادَ اَنَّ بيانَ هذا النّمطِ بالحقِّ هو ما ذكره فالاعتراض متوجّه عليه بل بيان الحق فى سبب اجتماعهم انّ الموجب لذلك هو العدل(اى وضع كل شىء موضعه و رد كل شىء الى جوهره و التزييل فيجمعهم ليأخذ حق بعضهم عن بعض الذى هو العلاقة بينهم فيتفرقون بعد قطعها و رد كل شىء الى جوهره و اصله فالجمع للفصل الذى هو ثمرة العدل) الّذى قام نظام الاكوان و دارت عليه

رجاهُ و بلحاظ نَمط ادلّتهم فالموجب هو معنى قوله تعالى كما بدأكم تعودون، و ذلك ما قرّرنا فى كتبِنا و رسائلنا و مباحثاتِنا انّه تعالى خلق رحمته(صورة العقل) و كانت رتبتها فى اَعْلى الامكان و خلق من ظلّ انّيّتِها غضبَه(صورة الجهل) و كانت رتبته فى اسفل الامكان قضاء لحكم التضادّ فاَقام كُلّاً منهما بالاخر عَلَى نحو ما ذكرنا فى الكسر و الانكسارِ فخلص اعلى الخيرات اى اقربها(فخلق منه محمد و ال‌محمد عليهم السلام) من المبدء و اسفل الشرور اى ابعدها(فخلق منه ائمة الجور) منه و ظهرت آثار الاختلاط(فالشيعتان مختلطتان بينهم لطخ و خلط و يجب ان يخلصوا) ممّا بينهما فخلق من كل واحدٍ(من النور و الظلمة فى عالم النفوس و الذر الاول فقال لقوم الى الجنة و لاابالى و لقوم الى النار و لاابالى) اهلَهُ فلمّا امر النور امتثل و لمّا امر الظلمة لم تمتثِل فاجتمعا(فى عالم الطبيعة) قبل التكليف كما قالَ تعالى كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشّرين و منذرين فى الخلق الثانى(فى عالم المثال) عند ما قال لهم الستُ بربّكم فاخذوا فى التزييل(فى المثال) و التفريق بعد الاجتماع(فى الطبع) المسبوق بالتفريق(فى النفس)[1] و يتم التفريق يوم القيٰمة(اذا عادوا الى النفوس كما بدؤا) لاخذ حقوق(لطخ كل من كل) كل من كلّ و بكلٍّ يعنى حتى حقّ الفضيحة و حتّى يعلم كل احد بانّ الله سبحانه العدل لايجور و الحكيم الذى

---

[1] اعلم ان المراد من الجمع و التفريق المذكورين ان الله سبحانه خلق النور و الظلمة و هما مثلثان متداخلان رأس كل مخروط على قاعدة الاخر فقاعدة كل مثلث خالص فيما هو فيه الا ان فيها بقدر الاستمساك من الاخر فخلص الطرفان و تركب الاوساط فطرف النور هو اصل عليين و طرف الظلمة هو اصل سجّين و الاوساط مما يلى الوسط من جانب الاعلى هم اهل الجنة و المغفرة و مما يلى الاسفل اهل النار و العذاب و حكم لكل من الفريقين بما هم اهله و كان ذلك فى عالم النفوس ثم كسر طينهم فى عالم الطبيعة و خلط بين الطينتين و حصل اللطخ ثم فرق بينهم فى عالم المثال فكانوا فى الطبيعة و المواد امة واحدة فتزيلوا فى عالم المثال بدعوة النبيين المبشرين المنذرين ثم نزلوا الى هذه الدنيا فاجتمعوا ثانيا فى طبايعها و موادها و تفرقوا بعد الدعوة فاذا ردوا الى بدئهم وصلوا اولاً الى عالم جمع الطبايع ثم فرقوا فى النفوس الى الجنة و النار ثم لايجتمعان ابداً ففى يوم القيٰمة يجتمعون ما دام فيهم اللطخ و الخلط فاذا تزيلوا عذب الذين كفروا بالنار و نعم الذين امنوا بالجنة و انما يؤتى بحالة الاجتماع الطبيعى لان الطبايع ايضا تلطف يوم القيٰمة و تأتى اخروية كما تأتى الازمان و الامكنة ملطفة فتأتى فادنى القيمة التفريق المثالى و اعلاه الاجتماع الطبيعى و اعلى منه التفريق النفسانى ثم لايجتمعان لان العود الى الوجودات الشرعية التى هى ثمرات الاكوان فافهم كريم

لايلهو و المتسلّط الذى اليه ترجع الامور و اكثر الخلق لايعرفون من معنى هذا الكلام الّا العبارة او مفهومها و لايعلم الجاهل و الغافل بذلك كعلم العارف الذاكر العاقل الّا يوم القيٰمة و لايتم ذلك كله على كمال ما ينبغى الّا بجمع جميع الخلق فى صعيد واحد ليشاهد كلُّ احدٍ كُلَّ احدٍ و هذا الذى اومأتُ اليه من الحقوق التى يتعلّق بها العدل و معنى ما اردتُ مجملا انهم خلقوا من حقائق (فى النفوس) متباينة ثم جمعوا (فى الطبع) لما يراد منهم (من الابتلا و الاختبار و ظهور الاختيار) هذا فى البدءِ و جمعهم لما يراد منهم حين قال لهم الستُ بربّكم لان ذلك مما تعمّ به البلوى فيجب الاجتماع و تنتهى ثمرة الاجتماع (التى هى الاختبار و ظهور الاختيار) فى يوم القيٰمة (بعد انقطاع الطبايع) لانه مسامِت مشهد الستُ بربّكم فى العود (و هو مشهد النفوس التى هى حقايق المثال و الدنيا) فافهم ثم يتفرقون (الى الجنة و النار) و لايجتمعون ابداً (لانهم لايعودون الى موادهم الاولية بل الى الشرعية) يعنى لايجتمع من كان من النور بمن كان من الظلمة اَبداً و لو كان علّة الاجتماع ماذكره المصنف لما حصل افتراق ابداً لانهم بعد القيٰمة ترتفع عنهم تلك الحجب و الموانع اشدّ من ارتفاعها يوم القيٰمة مع انهم فريق فى الجنّة و فريق فى السعير فان قيل اهل الجنة لايفترقون و اهل السعير لايفترقون قلنا فرفع الموانع انّما يقتضى جمع احد الفريقين لا الجميع مَع انّه جَعله علّة للجميع.

قال: و منها اَنّها يوم الفَصْل لان الدنيا دار اشتباهٍ و مغالطةٍ تشابك فيها الحق و الباطل و الخير و الشرّ يتعانق فيها الخصمان و يتمازج فيها المتقابلان و الاخرة دار الفصل و التمييز و الافتراق فيتفرّق المختلفانِ و يتميّز المتشابهانِ لقوله تعالى و يوم تقوم الساعة يومئذ يتفرّقون و قوله ليميز الله الخبيث من الطيب الاية، و قوله و يحقّ الحق و يبطل الباطل و لا منافاة بين هذا الفصل و ذلك الجمع بل يقرّره و يوجبه كما قال هذا يوم الفصل جمعناكم و الاوّلين.

اقول من لوازم القيٰمة انها يوم الفصل و هو مقتضى قيام العدل لما قلنا سابقا قبل هذه انّ الخلائق انّما جمعهم التكليف لِمٰا بينهم من المشابهة (اى لما ماتوا من عالم النفوس و دفنوا فى ارض الطبايع و نبت نبات المواد وقع المشابهة

و هی علة الجمع فی التكليف و الحشر) و هو قولی و ظهرت آثار الاختلاط ممّا بينهما و لهذا يميل كلّ شیءٍ الی شكله و نوعه فيتوافقان و يحصل بينهما تنافٍ فيختلفانِ فيحصل من ذلك مع التكليف(ای التكليف الجامع هو المفرق بينهم لانه الفرقان) الجامع لهما احسان و عدوان و اعطاء و حرمان و تصديق و تكذيب و اعتراف و انكار و طاعة و عصيان فيحصل من التوافق و التفارق الطبيعيَيْن مع التكليف الجامع جميع الصفات المتضادّة و لمّا كان علّة ايجادهم و تكليفهم الرحمة الواسعة الجامعة للفضل و العدلِ اقتضی ذلك الفصْل بينهم بعد جمعهم(ای الرحمة الواسعة تجمعهم و الفضل و العدل تفرق بينهم) فيما كانوا فيه يختلفون ليجزی قوما بما كانوا يكسبون و ليعلم الذين كفروا انهم كانوا كاذبين و ليعرفوا الخلائق اجمعون انّ الله سبحانه هو الحق المبين العدل الحكيم و انه كما وصف نفسه فی كتابه المجيد فانه لايعرف ذلك فی الدنيا الّا من هو اعز من الكبريت الاحمر و اقلّ من الغراب الاعصم و اما سائر الخلائق فلايعْرفون ذلك الّا يوم القيٰمة و(عطف علی قوله ان الله و انّه) انما خلق الخلق علی وصف معرفته فانقسموا بما اشرنا اليه من الاتفاق و الافتراق الطبيعيَيْن الی المعرفة و الانكار و الی ما بين ذلك من المراتب و المصنف اشار الی ذلك فقال لانّ الدنيا دار اشتباه و ذلك لما اشرنا اليه سابقا ان النفس الحيوانية الحسّيّة الفلكيّة التی شأنها الغشم و الظلم و الغضب و الشهوة و ما اشبه هذا من الصفات الذميمة يكون وجودها و ولادتها الجسمانية عند تمام الاربعة الاشهر من حين وقوع النطفة فی الرحم و عند الولادة الدنيويّة توجد النفس الناطقة و قد تمكّنت الحيوانية من القوی و الالات الجسمانية و سرت فيها بشؤنها و صفاتها الذميمة و النفس الناطقة عند ولادتها غريبة لم يأتها المربّی لها المؤيد لما تقتضيه و هو العقل الّا بعد ان تصرّفت الحيوانية فی سائر القوی و استعبدتها ثم اتی العقل الی بلدٍ قد خربها الظالمون و تعبّد اهلها الفاسقون فوجد النفس الناطقة و ماوجد فيها غير بيت من المسلمين فشرع مع ضعفه و قلّة ناصريه فی تأييدها و الانسان الذی هو تلك القرية حصل له داعيانِ متعارضانِ فی كلّ فعلٍ و ميلٍ احدهما آمر و

الاخر ناءٍ فارسل الملك الحكيم عز و جل الى اهل هذه القرية رسولا من عنده قويّا لايشتبه عليه الدّاعيان صلّى الله على محمد و اله الطاهرين ليبيّن لهم ما يريد الله سبحانه و يحب مما يكرهه و لايريده فمن اتّبع رسول الله صلى الله عليه و اله اهتدى و لم تشتبه عليه الامور فكانت الدنيا دار اشتباهٍ لتعارض الداعيَيْن من نفس المكلّف اذا مالت الى شيء لايدرى ما مراد الله تعالى منه فعله او تركه و دار مغالطةٍ لان النفس الامّارَة تحسّن له مطلوبها من المعاصى و العقل يحسِّن له مطلوبه من الطاعات و قد اجتمعا فى بيتٍ واحدٍ و هو القلب الصَّنَوْبرى و له أُذُنانِ اذن عن يمينه عليها مَلَكٌ مُؤَيِّد يوحى الى العقل اَن يبادر الى طاعة الله سبحانه و تحت ذلك الملك جنود من الملائكة بعدد ميولات الوجود و عدد بَواعث وزيره العقل يعينون الملك على وحيه و يدفعون الشياطين عن المنع من حصول مطلوبه و أُذن عن يساره عليها شيطان مُقَيِّض يوحى الى النفس الامّارة اَنْ تبادر الى معصيةِ الله سبحانه قبل ان يستولى العقل على المتعلَّق بفتح اللام المشدّدة و تحت ذلك الشيطان جنود من الشياطين بعدد جنود الملك المؤيّد و عدد ميولات الماهية و عدد بواعث وزيرها النفس الامّارة يعينون الشيطان على منعه من فعل الطاعة و يدفعون الملائكة من حصول مطلوبهم فالملائكة يزيّنون للشخص فعل الطّاعات و يرغّبونه فيه بتذكير ثواب الله تعالى و الجنّة وَ يكرّهونه فعْل المعاصى و يخوّفونه بتذكير النّار و سَخطِ اللهِ على العَاصين و الشياطين يزيّنون للشخص فعل المعاصى و انّها لذّة عاجلةٌ قطعيّة و لا مانع منها و اَنّ ما ذُكِر من العقوبة لا اصلَ له و لو فرض ثبوته فبعضهم يقولون له مَن له طالع ينال به شهْوته و ان كان بعثٌ و رجوعٌ الى الحيوٰة فالطالع الاول موجود و بعض يقول لبعض لو فرض ذلك فتُبْ عن المعصية و بعض يقول لبعضٍ لذات الدنيا يقين و لذّات الاخرة شك و اليقين خير من الشكّ و بعض يقول لذات الدنيا نقد و لذّات الاخرة نسيئة و النقد خير من النسيئة و امثال ذلك و الحاصل لمّا اشتبه المَيْلانِ و تشابه الداعيان و تشابَكَ الخير و الشرّ و الحق و الباطل لاجْل اختبار المكلّفين كما قال تعالى احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنّا و هم لايفتنون و

غير ذلك من الايات و قال امير المؤمنين عليه السلام لَتُبَلْبَلُنَّ بَلبلةً و لَتُغربَلُنّ غَربلةً و لَتُساطُنّ سوطَ القِدْر حتى يعودَ اعلاكم اسفلكم و اسفلُكم اعلاكم و لَيسبِقُنَّ سبّاقون كانوا قصّروا و ليقصّرُنَّ مقصِّرون كانوا سبقوا ه، خفى العدل الذى وصف تعالى به نفسه و خلقهم عليه فبيّن عز و جلّ لهم ما وصف به نفسه حتّى لايشك احد من الخلق فى شيء مما ذكره فى كتابه كما اشار اليه فى قوله و اقسموا بالله جهد ايمانهم لايبعث الله من يموت بلى وعداً عليه حقّاً و لكن اكثر الناس لايعلمون ليبيّن لهم الذى يختلفون فيه و ليعلم الذين كفروا انهم كانوا كاذبين لانه تعالى انما خلقهم ليعرفوه فعرّفهم نفسه و ما وصف به نفسه بفعله فى قوله وَ اكثرهم ما شاهدوا فعله فى قوله و انّما سمعوا قوله فاحبّ ان يريَهم فعله فى قوله لئلّايقولوا انّا كنا عن هذا غافلين فبلغت حجته و تمّت كلمته و ما ربّك بظلام للعبيد فيجمعهم و يفصل بينهم بالحقّ ليميز الخبيث من الطيب و يحقّ الحقّ و يبطل الباطل و يتفرّقون حينئذ فريق فى الجنّة و فريق فى السعير و هو قوله و يوم تقوم الساعة يومئذٍ يتفرّقون .

و قوله «ولامنافاة بين هذاالفصل وذلك الجمع بل يقرّره ويوجبه كماقال هذا يوم الفصل جمعناكم والاوّلين» فيه انه ان اراد بهذاالفصل خصوص الحكم لا غير فكماقال وان اراد به التفريق فينافيه الجمع على ما علّله كما ذكرنا مما يلزمه فراجع .

قال : و منها ان المتخلّصين عن البرازخ و القبور يتوجّهون عند قيام الساعة الى الحضرة الالهيّة بلا تراخٍ و انتظار كما لغيرهم من المقيّدين بالدنيا المأسورين باسر التعلقات كما قال فاذا هم من الاجداثِ الى ربّهم ينسلون .

اقول : من جملة احوال القيٰمة انّ الّذين تخلّصوا عن قيود البرازخ كالنفوس و الارواح قبل النفخ فى الصور نفخة الصّعْق بهذه النفخة كما قال الصادق عليه السلام فى قوله تعالى فانما هى زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة ما معناه تبقى الارواح ساهرة لاتنام ه، و عن مضيق المخازن و القبور كالارواح و النفوس عِنْد النفخة الثانية نفخة الفزع و كالاجساد يتوجّهون عند قيام الساعة

الى الحضرة الالهية بلا تراخٍ و انتظارٍ لا كما يكون مِنَ التّراخى و الانتظار لغيرهم من المقيّدين بالدنيا المأسُورينَ المقيّدين بِأسْرِ التّعلقات و قيدِها بل المتخلِّصون سيرهم حثيثٌ مُسْرِعُون مُهْطِعُونَ اَلَى دَاعى الحق سُبْحانه كما قال سبحانه فَاِذَا هُمْ مِن الاجداثِ الى ربّهم يَنْسِلُونَ اَىْ يُسْرِعُونَ .

اقول و اعلم انّ مدّة القيٰمة كيوم من الايام الثلاثة يوم الدُّنْيا و يوم الرجعة و يوم القيٰمة و النّاس فى الايام الثلاثة كلّهم يسيرون الى اللهِ تعالى سيْراً حثيثاً و ليْس سَيْرُهم بَعْدَ النفخة الثانية مُغَايِراً لِسَيْرِهِمْ قبل ذلك و العارفون الّذين علّمهم الله اسرار الخليقة اَوْ بَعْضَها يُشاهدون ذلك نعم هم فيما يرون من انفسهم يرون ان اهل الدنيا مقيمون و اَهْل الاخرة يسيرون الى الله سبحانه و امّا انطلاق اهل الاخرة من قيدِ التعلُّقاتِ فلايتم الّا بعد الفصل بينهم و الّا فقبله اشدّ تعلّقا و اعظم اختلاطاً لانّ اغلب التعلّقات فى الدنيا معنوىّ بخلافِ الاخرة فان التّعلقات حسّيّة و كثير منها لايعتبرونه فى الدنيا و امّا فى الاخرة فقد قال تعالى و ان تك مثقال حبّة من خردلٍ اَتَيْنَا بها وَ كفى بنا حاسبين و كلّ هذا ممّا يمنع من سرعة السَّيْر و لهذا كان مقداره خمسين الف سنةً لكنّ الظاهر مع المصنف .

قال : و منها ان الموت لكونه عبارة عن هلاك الحيوان بواحدٍ من طرفى التضادّ يقام بين الجنّة و النار فى صورة كبش املح و يذبح بشفرةٍ يحيى عليه السلام و هو صورة الحيوٰة بامر جبرئل عليه السلام مبدء الارواح و محيى الاشباح باذن الله لتظهر حقيقة البقاء و السرمد بموتِ الموت و حيٰوة الحيوٰة .

اقول : انّ الموتَ هو خروج الروح من البدن امّا بقتل او موت فامّا القتل ففيه خلاف هل هو عند انقضاء العمر المكتوب بحيث لو ترك و لم يُقْتَلْ مات و قيل لايموت وَ اختلف هؤلاء فى قدر ما يبقى لو لم يقتل على اقوالٍ لعدم عثورهم على نَصٍّ يدلّ على شىء و النَّصُّ موجود يذكرونه فى الكتب و يقرؤُنَهُ و لايفهمون معناه و هو انّه يَبْقَى سَنَتَيْن و نصفاً و امّا الموت فقسمان مسمّى و مقضى فالمُسَمَّى لايزيد و لاينقص و المَقضى يزيد بالطاعات و يَنْقُص بالمعاصى و ليس هذا مكان بيان ذٰلكَ وَ اعلم اَنّ كثيرا مِنَ العُلَماءِ ذهَبُوا الى انّ

المَوْتَ امرٌ اعتباريّ عدمى ليس بموجودٍ لانّه عدم الحيوٰة ممّا من شأنه الحيوٰة و الحقّ انّ الموت شيءٌ موجود مخلوق كما قال تعالى الّذى خلق الموت و الحيوٰة ليبلوكم ايُّكمْ احسن عملاً .

و قوله «بواحدٍ من طرفى التّضادّ» كأن تزيد حرارة الشخص على برودته فتحرقها او برودته على حَرارتِه فتُطْفِئها او رطوبته على يبوسته فتذيبها او يبوسته على رطوبته فتجفّفها لانه مادامت الطبائع معتدلة او قريبة الاعتدال فهو صحيح فاذا زادَتْ واحدة على ضدّها ولم تذهب ضدّها تمَرّض الشخص فَاِنْ اَذْهَبَتْه هَلك و ليس مراده انّ الهلاك يكون من واحدة لا غير بل مراده اعمّ و هو كذلك .

و قوله «يقام بين الجنّة و النار ، الخ» يعنى انّه اذا دخل اهل الجنّة الجنّة و اهل النار النار اُقيم الموتُ بين الجنة و النار فى صورة كبش املح بحيث يشاهده اهل الجنّة و اهل النار و يعرفونه انه الموت فيذبح بين الجنة و النار و ينادى منادٍ يا اهل الجنّة خلود و لا موت يا اهل النّار خلود و لا موت فعند ذلك تشتدّ الحسرة على اهل النار اَمَّا انّه بصورة كبش فكناية عن ذلّته و حقارته فى جانب قدرة القادر عز و جل و امّا انه املح فلان هذا اللون مركّب من بياض و سواد ممتزجين فهو فى حق المؤمن نور و فى حق الكافر ظلمة و لمّا كان ذلك اعنى النور و الظلمة كذلك و كان فعله كذلك و لم يكن فى احدى جهتيه مستمرّاً حتى يفرغ منها بل هنا و هنا اقتضى امتزاج طبعَيْه و فعليه اختلاط لونيه فكان املح .

و قوله «و يذبح بشفرة يحيى عليه السلام» لم يحضرنى كون الذبح بسكّين النبى يحيى على محمد و اله و عليه السلام من طرقنا و لعلّه من طرق العامّة و على فرضه فمعناه كما ذكره المصنف من ان كون ذبح الموت بشَفرة يحيى عليه السلام اشارةٌ الى ظهور الحيوٰة يوم القيٰمة فى كل شيء كما قال عز من قائل و ان الدّار الاخرة لهى الحيوان اى لا موت فيها لانّ الموت انما يكون فى مراتب الاعراض المتبدّلة المتغيّرة لفائدة عدم البقاء فيها كما فى الدنيا و اما الاخرة فهى لما كانت انما خلقت للبقاء كانت اعراضها صافية لا تتغيّر الّا فى مراتب الترقّى و الشدّة و القوة و الجِدّة و الصّفاء و الحسن فانها لا تزال فى الترقى

فتبدّلها و تغيّرها الى جهة العلو و الكمال بلا نهاية.

و قوله «بامر جبريل عليه السلام» يعني انه انما قيل بشفرة يحيى عليه السلام لانه كناية عن صورة الحيوٰة و ذلك بامر جبرئل عليه السلام لانه موكّل بذلك و لذا قال مبدء الارواح و محيي الاشباح و لكن الامر اخصّ ممّا قال لان جبريل عليه السلام هو الموكّل بالخلق و التصوير و اما الارواح و الحيوٰة فموكل بها اسرافيل عليه السلام لانه صاحب الشاخص الذى ينبّه بالنّفخة صرعى رهائن القبور كما قال سيد الساجدين عليه السلام و لكن بعض العارفين قال ان كل واحد من الملائكة الاربعة يعينه ملكانِ منهم كل واحد بنصف قوته فجبرءيل يعينه اسرافيلُ بنصفِ قوته و عزرائيل بنصف قوته و اسرافيْل يعينه جبرئلُ بنصف قوته و ميكائيلُ بنصف قوته و ميكائيل يعينه اسرافيلُ بنصف قوته و عزرائيل بنصف قوته و عزرائيل يعينه ميكائيلُ بنصف قوته و جبرئلُ بنصف قوته فعلى هذا يتّجه قول المصنف و جبريل مصوّر الاشباح و انما ينفخ فيها الحيوٰة بما اعانه به اسرافيل لانّ اسرافيل هو المتلقّى من النفس الكلّيّة اعنى اللوح المحفوظ و ذبح الموت بسكّين يحيى عليه السلام ليظهر للناس حكم السرمد و البقاء بذبحِ الموت و عدمه و حيوٰة الحيوٰة و وجودها.

قال: و منها ان الجحيم تحضر فى العرصات على صورة بَعيرٍ لاجل حِقْده ليتذكّر الانسان صفاته الذميمة الباعثة للعقاب كما فى قوله و جيٓئ يومئذٍ بجهنّم يومئذٍ يتذكّر الانسان و انّى له الذكرى و هى بارزة فى ذلك اليوم لا كامنة كما فى هذا اليوم لقوله و بُرّزَتِ الجحيم لمن يَرى فيطّلع الخلائق مِن هول مشاهدتها على فنائِهِمْ و عذابهم فيفزعون الى اللهِ من شرّها لولا اَنْ حبسها الله برحمته لشردَتْ شردةً احترقت بها السمٰوات و الارض.

اقول: من احوال القيٰمة ان جهنّم يؤتى بها يوم القيٰمة تحضر فى العرصات اى عرصات القيٰمة على صورة بَعيرٍ لاجل انّ طبْعَ البعير الحقد بكسر الحاء لاضمارها لشدّة الانتقام نعوذ بها من سخط الله و النارِ و ايضا هذا الحديث بهذا الوضع مما رووه ما معناه ان النبى صلى الله عليه و اله كان قاعداً مع اصحابه اذ

عرض له حال شديدة فقيل يا على ادرك ابن عمّك رسول الله صلى الله عليه و اله فاتى على عليه السلام و سنّد ظهره بصدره و قال بابى انت و امّى يا رسول الله ما الذى حدث فقال صلى الله عليه و اله نزل جبرئل عليه السلام علىّ بهذه الاية و جيئ يومئذٍ بجهنّم فقال على عليه السلام يا رسول الله و كيف يُجاء بها قال صلى الله عليه و اله يؤتى بها تُقاد بسبعين الْفَ زمام فى كلّ زمامٍ سبعون الف حَلْقةٍ كلّ حلقةٍ يمسكُها الف ملك فتشردُ شَرْدَةً فتخِرّ جميع الخَلائق على وجوههم فاعترضها فتقول مالى و لك يا محمّد و قد حرّم الله جسدَك علىَّ فامسكها للملائكة و لولا انى امسكتها لاحرقَتْ اَهْل الجمع ه، و من طرقنا ما رواه القمّى قال حدثنى ابى عن عَمْروِ بن عثمٰن عن جابر عن ابى جعفر عليه السلام قال لمّا نزلت هذه الآية و جيئ يومئذ بجهنّم سُئِل عن ذلك رسول الله صلّى الله عليه و اله فقال ذلك اخبرنى الروح الامين ان الله لا اله الّا هو اذا برزَ الخلائق و جمع الاوّلين و الاخرين أُتِيَ بجهنم تُقَاد بالف زمام اخذ بكل زمام مائة الف ملك تقودها من الغلاظ الشّداد لَها هَدّة و غضب و زفير و شهيق و انّها لتزفر الزّفرة فلو لاانّ الله اخّرهم للحساب اهلكت الجميع ثم يخرج منها عُنق فتحيط بالخلائق بالبرّ منهم و الفاجر فما خلق الله عبداً من عبادِالله ملكاً وَ لَا نبيّاً الّا ينادى رَبِّ نفسى نفسى و انت يا نبِيّ اللهِ تُنَادِى امّتى امّتى ثم يوضع عليها الصراط الحديث.

و قوله «ليتذكّر الانسان صفاته الذميمة» يعنى اذا رأى النار ندم على ما فعل فى الدنيا من افراطٍ او تفريطٍ يقول يا ليتنى قدّمت لحياتى و هى بارزة فى ذلك اليوم محسوسة ظاهرة لكلّ احَدٍ و الأن فى الدنيا كامنة كما روى عنهم عليهم السلام اَنّها الأن فيهم و غداً هم فيها و هو قوله تعالى يصلونها يوم الدّين و ما هم عنها بغآئبين و قوله تعالى لو تعلمُنّ علم اليقين لترؤُنَّ الجحيم فاذا برزت غداً كما قال تعالى و برّزت الجحيم لمن يرى اطّلَعَ الخلائق من هول رؤيتها على فنائهم و هلاكهم و عَذابهم فيفزعون الى اللهِ من شرّها و هى محيطة بهم لا يظنّ احَدٌ منهم نجاة و لا ملجأ و لا مفزع الّا الى اللهِ سبحانه و لَوْ لا انّ الله تعالى بلطفه بعباده حَبَسَها برحمته و قيّدَها بقَيْدِ لطفه لشرَدَتْ شَرْدةً من الملائكة الموكّلين

بها احترقت بها السمٰوات و الارض و من فيهنّ اجرنا من النار بعفوك يا مجير.

قال: قاعدة فى العرض و الحساب و اخْذ الكتب و وضع الموازين امّا العرض فهو مثل عرض الجيش ليعرف اعمالهم فى الموقف و قد علمت صحة اجتماع الخلائق كلّهم على ساهرة واحدة فيعرف المجرمون بسيمٰهم كما تعرف الاجناد هٰهنا و قد ورد ان النبى صلّى الله عليه و اله سُئِل عن قوله تعالى فسوف يحاسب حساباً يسيراً فقال ذلك هو العرض فانّ من نُوقِشَ فى الحساب عُذِّب و اما الحساب فهو عبارة عن جمع تفاريق الاعداد و المقادير ليعرف فذلكتها و مبلغها و فى قدرة الله تعالى ان يكشف فى لحظة واحدة للخلائق حاصل متفرقاتِ اعمالهم و جمع نتايج اعداد حسناتهم و سيّئاتهم و اثر كل دقيق و جليل من افعالهم و نيّاتهم و هو اسرع الحاسبين.

اقول: المراد بعَرْض الخلائق ايقافهم بين يدى ولىّ الله على خلقه ليجزى قوماً بما كانوا يعملون كما دلّت عليه احاديثهم و ادعيتهم مثل ما فى الزيارة الجامعة الكبيرة و اياب الخلق اليكم و حسابهم عَليكم و فصل الخطاب عندكم و هو معرفة لغات الخلائق و من ذلك ما فى الكافى عن الكاظم عليه السلام الينا ايابُ هذا الخلق و علينا حسابهم فما كان لهم من ذنبٍ بينهم و بين الله عز و جل حتمنا على الله فى تركه لنا فاجابنا الى ذلك و ما كان بينهُم و بين النّاس استوهبناه منهم و اجابوا الى ذلك و عوّضهم الله عز و جلّ ه، و فائدة العرض لتعرف اعمالهم ظاهرة عَلَى رؤس الْاشهاد بعد اجتماع جميع الخلائق بالساهرة و هى الارض البيضاء المستوية الّتى لَيْس فيها نبات و لا بناءٌ فيعرف المجرمون بسيمٰهم اى بامثالهم فى اعمالهم مثلا اذا سرق زيد من دكان عمروٍ رمّانة كتبت الملائكة الحفظة مثاله فى صورة عمله فاذا جاء يوم القيٰمة جاء لابسا ذلك المثال بعمله فكما انّك الأن ما دمتَ حيّاً كلّما التفتَّ بخيالك الى ذلك رأيتَ صورة مِثَالِه يسرق الرمانة كذلك اذا جاء يوم القيٰمة جاء لابساً ذلك المثال بما هو فاعل فتراه الخلائق مادّاً فى دكّان عمروٍ آخِذاً لتلك الرمّانَة فى ذلك الوقت الّذى اخذها فيه فى دار الدّنيا و هكذا جميع الاعمال و على هذا قياس شهادة الجوارح

و المؤمنون يعرفون بسيمٰهم بما البسوا من امثالهم الحسنة بما هم فاعلون من الخيرات على حَدِّ ما ذكرنا فى المجرمين لظهور كلِّ عاملٍ بعمله و الاعتقادات الصحيحة و النيات الصّالحة و الاعتقادات الباطلة و النيات الطالحة تظهر اعمالاً ظاهرة محسوسة لاهل الجمع إذْ يَوم الْقِيٰمة تُبْلى السرائر و تُبْدَى الضّمائر و اَمّا الحساب فهو فى اللغة عبارة عن جمع متفرقاتِ الاعداد و المقادير الممسوحات و المذروعات و الموزونات و المكيلات و المراد به هنا ضبط الاعمال باعدادِها و مقاديرها فى كمّها و كيفها و معرفة نهاياتها و يوم المجازاة عنها او بها و بما تساويه فى نحو القيمة و مدّة بقائها و صحّتها و فسادِها و اختلافها و معرفة رُتَبِ اَرْواحِها من النيّات و المقاصد و المرادات و بيان مَن اُريدَ بها و امكنتها من الاكوان و اوقاتها و امثال ذلك لتتميز فَذْلكَتُها اى نهايتها فى جهة مَا طلِب منها و مبلغها من رتب الوجود على وجهٍ لايكون فيه خفاء او يجوز عليه خفاء بحَيْث يتعلّق به متعلِّل اَوْ متعذِّر بل صحوٌ قائم و عدلٌ دائم.

و قوله «و فى قدرة الله تعالى اَن يكشف فى لحظة واحدةٍ للخلائق حاصل متفرّقات اعمالهم، الى اخره» صحيح لانه على كل شىء قدير الّا انّه لايفعل ذلك لانّه منافٍ للحكمة اذ مقتضى الحكمة اَنْ تجرى الاشياء عَلَى مقتضى اسبابها و هو تعالى حافظ لها و لاسبابها بقيوميّته و يعطى اَسْبَابها آثارَها الَّتى اقتضتها فلذا خلقَ ما خلق فى الدنيا على مقتضى الاسباب و القوابل ليبيّن لخلقه ليعرفوه فيطيعوه فيستحقّوا الدرجات العاليات من ثوابه و رضوانه و اخبر فى كتابه المجيد انّ سُنّته لاتتبدّل و لاتتحوّل و جعل ما فعل فى الدنيا دليلاً و مثالاً لمن اَرادَ اَنْ يعرفَهُ و يعرفَ سنّته فى عباده فقال و لقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكّرون فتستدلّون بها على النشأة الاُخْرَى.

و قوله «و جمع نتائج اعداد حسناتهم و سيّئاتهم» الانسب فى العبارة اَنْ يقول و جمع نتائج حسناتهم و سيّئاتهم لان خصوص الاعداد ليس فيها نتائج معتدّ بها و انْ امكن توجيهه مع قلّة الفائدة.

و قوله «و اثر كل دقيقٍ و جليل من افعالهم و نيّاتهم» ربّما اعترض بعضٌ

على هذا فقال الآثار مترتّبة على الاعمال لا على النيات و ان كانت لاتترتّب على الاعمال الّا بالنّيات لانّ افعال القلوب لا شيئيّة لها الّا باعمال الجوارح فأُجِيبَ بانّ المراد بالنيّات الاعتقادات لانّها هي التي تترتّب عليها المجازاة بالثواب او العقاب و عورض بما صحّ من ان نيّة فعل الحسنة تكتب حسنة و اجيب بانّه لو كان المراد من النّيات نيات الاَعْمال لماصحّ في نيّة فعل المعصية لما صحّ من انّها لاتكتب حتّى يعملها فاذا عملها كتبت سيّئةً واحدةً و الحقّ انّ كلّ نيّة فلها اثرٌ كما اطلقه المُصَنّف اَمَّا نيّة الاعتقادات فظاهر لانها هي اعمال القلوب و امّا نيّة الحسنة فلانّ الآلاتِ و الاَسْبَاب و جميع ما يتوقّف عليه العمل من تخلية السرب و الصحة التي بها يكون العبد متحرّكاً مستطيعاً للفعل و الدّواعي و ما اشبه ذلك كلّها انّما خُلِقت للطاعة فتكون متأصِّلةً فيها فاذا انبعثْ النيّة من القلب بميل الفؤاد مرّت على مراتبها التسعة القلب و النفس و التعقل و العلم و الوهم و الوجود الثاني و الخيال و الفكر و الحيوٰة و هي متفرّقةُ التّأثير فلِذا تحسب بحسنةٍ واحدة لان كلّ واحدة ناظرةٌ اِلَى عَملِ الجَوارح على الانفراد فاذا عملت الجوارح كتبت عشراً لتعلق كلّ واحدة من التّسع بعمل الجسد فاذا عمل كتب كل تعلّقٍ منها حسنة و عمل الجوارح حسنة و امّا نيّة المعصية فلانها لاتنبعث من القلب و انّما تنبعث من النفس الامّارة و تمرّ على المراتب التي لم تخلق لها و انما خلقت للطاعة فلا قرار لها بدون العمل و استقراره فتمرّ من النفس و العلم و الوهم و الخيال و الفكر و الحيوٰة فهي ناظرة الى عمل الجوارح لكنها مع تفرّقها من كون كل واحدة نظرها الى عمل الجوارح على حدة غير متأصّلة فيها فقبل عمل الجوارح لم يكن لها ثبوت و لا استقرار لانّها مُجتثة فاذا عملت الجوارح تلك المعصية كانت واحدة اذا قرّت لانّ قرار تلك الستّة لايتحقق لها تعلّق قبلَ فعلِ الجوارح لعرضيتها فاذا عملت الجوارح انتظر سبع ساعات فان تاب لم تكتب و ان مضت سبع ساعات و لم يتب كتبتْ سَيّئة لان الجوارح اذا عملت و مضت ساعة قرّت في الحيوٰة عرضيّتها و في الساعة الثانية تقرّ في الفكر و في الثالثة في الخيال و في الرابعة في الوهم و

فى الخامسة فى العلم و فى السادسة فى النفس و ذلك بعد ساعة الجوارح فهذه سبع ساعات تستقرّ بعدها سيّئة واحدة و ان تاب مرّ ماء التوبة الذاتيّة على تلك العرضيات فغسلها فلايحدث من نيّة المعصية البدنيّة اثر نعم يحدث منها اذا تكرّرت آثارٌ عرضيّة اذا تراكمَتْ و لم يرد عليها ما ينافيها حَدثتْ عنها بواعِث و شياطين مقيَّضين يزيّنون المعاصى و يصدون عن سبيل اللهِ الذى امر بسلوكه كما قال عيسى بن مريم على محمد و اله و عليه السلام للحواريّين ما معناه اياكم و الزنا قالوا يا روح الله انا نُهِمُّ به فقال ماارید انكم لاتهمّون به و لكن ارید انكم لاتجروه على خواطِركم فانّ البيوت التى توقد تحتها النّار تسودّ سُقوفها فكذلك هذاو كما نقل عن بعضِهم انّه ما من خطْرةٍ ترد على قلب بشرٍ الّا هى مادّة لملَكٍ او شيطان ه.

فميولات النفوس الامّارة و الحيوانية الفلكية و التِفاتاتها اذا تكرّرت حدثتْ عنها بواعثُ و دواعٍ شيطانيةٌ او حيوانيةٌ او سبعيّةٌ و الحاصل ان مدّة حساب الخلائق خمسون الف سنة من سنى الدنيا و لكنه حساب شخص واحدٍ فيفرغ حساب جميع الخلائق بفراغ حسابِ واحدٍ منهم اِمّا لان كلّ وجهٍ من كتاب الله الناطق و وليّه الصادق عليه و اله السلام يختصّ بشخصٍ واحد من الخلق فاذا فرغ من حسابه فرغت الوجوه و اِمّا لطىّ الزمان بالقدرة العامّة و اِمّا لان طول المدّة كناية عن عظم الشدّة و اِمّا لانّ الوجوه المذكورة عبارة عن التعلقات و الوجه الواحد كما اشار اليه الحق تعالى فى قوله الحق ما خلقكم و لا بعثكم الّا كنفس واحدة و ذلك بامره الواسع و ما امرنا الّا واحدة كلمح بالبصر فمدّة الحساب كلمح البصر و هو اسرع الحاسبين.

قال: و اما طول مدّة الحساب و مكثِهم فى العذاب فلاجل قصور ذواتهم عن سرعة التفطّن بجمع متفرقاتهم وَ الوصول الى حاصل حسابهم و اما اخذ الكتب فقد علمت ان كتب النفوس و صحائف القلوب بعضها علويّة و بعضها يمينيّة و بعضها شمالية فاما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً و ينقلب الى اهله مسروراً لانه المؤمن السعيد الذى قلبه منور بنور الايمان مطهّر

عن خبث الباطن وَ دَخَل السريرة و لا حساب له مع احدٍ من الخلق و لا شاغل لذمته عن التوجّه الى عالم القدس و لذلك قال و اما من اوتى كتابه بيمينه فيقول هآؤمُ اقرأوا كتابيه انى ظننت انى ملاقٍ حسابيَه فهو فى عيشةٍ راضيَةٍ فى جنّة عالية لانه كان عارفا بالاخرة و بالحشر و الجزاء عالماً بانه يلاقى حسابه و كتابَهُ اذِ الظنّ هنا بمعنى الجزم و اليقين و امّا من اوتى كتابه بشماله فيقول يا ليتنى لم اوت كتابيه و لم ادر ما حسابيه و ذلك لكثرة اشتغاله بالدنيا و لذّاتها و تَلَهّيه عن الاخرة و سرورِها و خيراتها و اما من اوتى كتابه وَرآء ظهره فسوف يدعو ثبوراً و يَصْلَى سَعيراً امّا دعوة الثبور فلتعلّق نفسِه بالامور الهالكة الفانية و اما صلى السعير فلكون كتاب الفجار المنافقين من جنس الاوراق المسوّدة الباطلة القابلة للنسخ و التبديل و التغيير اللائقة للاحراق بنار السعير.

اقول: امّا طول مدّة الحساب و مكثهم فى العذاب قدر خمسين الف سنة فقد ذكرنا بعض الوجوه كالمتقدمة و المصنّف قال ان ذلك ليس لطول المدّة فى نفس الامر و انما كان الطول على اهل المحشر لاجل قصور ذواتهم عن سرعة التفطّن بجمع متفرقات اَعْمَالِهِمْ و احوالهم وَ ذَواتهم و بالوصول الى حاصل حسابهم لما هم فيه من الشدّةِ و يحتمل ان يكون المراد بالواحدة فى قوله و ما امرنا الّا واحدة الواحدة الدهريّة او السرمدية فانه تعالى انما قال كن فكان كل شيءٍ بها مما كان و مما يكون الى يوم القيٰمة و بعد القيٰمة بلا نهاية فهذه الكلمة الواحدة مع وحدتها ممتدّة بلا اوّل لها فى الامكان و لا اخر كذلك على انّا قد اشرنا فى ما سبق انّ يوم القيٰمة فى القوس الصعودى مقابل ليوم التكليف الاول فى عالم الذر فى القوس النزولى و هو ايضاً خمسون الف سنة و يوم القيٰمة يوم جزاء ذلك التكليف و هو خمسون الف سنةٍ فكما ان يوم التكليف بكلمةٍ واحدةٍ و هى الست بربّكم قالوا بلى مع انّه اخذهم من اصلاب آبائهم كما فى الدنيا بالتناكح و من بطون امّهاتهم بالتّوالد على التّدريج و كلّ من حضَر كلّف و التكليف ممتدّ بالكلمة الممتدّة مثل نور الشمس لمّا طلعت استنار بها الجدار و الموضع الّذى ليس فيه جدار لم يستنِرْ فاذا بُنِى فيه جدار استنار

فكذلك الستُ بربكم بصوت واحدٍ كل مَن وجد و ارشد خوطب به الى انقضاء التكليف بخطاب واحدٍ بكلمة واحدة كذلك النشأة الاخرى و اهل المحشر لايخفى عليهم هذا المعنى الّا انهم فى شغل عن ذلك الّا مَنْ كَان مُكلّفا به فى الدنيا لا بد ان يتفطّنَ فى ذلك لانه مسئول عنه و لو ترك لم يُتْرَك لانه مسئول عن التفطّن اِنْ غفل عنه لانّه مكلّف به اذ بعض الاشخاص مكلّف بالعلم كما دلّ عليه قوله عليه السلام فى قوله تعالى قل فللّه الحجّة البالغةُ ما معناه انّه تعالى يقول للعبد يوم القيٰمة الم ءَاْمُرك الم انهَك ان قال لم اعلم قال تعالى لِمَ لم تعلم و قد جاءك المذكِّر و ان قال علمتُ قال لِمَ لاتعمل ه.

فمن غفل عن التفطّن و لم يدرِك حقائق الاشياء وَجَد كلّ حينٍ تعْرض عليه اعمال من اعماله فى وقتها و مكانها فتعرض الاعمال فى اوقاتها المتعددة المتعاقبة و امكنتها المتجددة المصاحبة فالغافل يرى الطُّول فى التجدّد و التعاقب و التعدّد بالنسبة الى تَنَقُّلِ نظرِه اليها كما اذا نظرتَ الى ورقِ الشجرة واحدة بعدواحدة فى جهة بدءِ ظهورها من الغصن الى نهايةِ تكوّنِها فان مدةَ استقصائها واحدةً بعدواحدةٍ تطول عليك بخلاف مالو نظرتَ الى مجموع الورق من حيث تكوّنه من الشجرة فانه بمادّة واحدة و سبب واحدٍ و انّما تعددت و تعاقبت من جهة اركان قوابلها كما قرّرنا سابقاً مكرّراً.

و قوله «و امّا اخذ الكتب، الخ» تفسير منه لاخذ الكتب و هذا لايصحّ الّا اذا اراد بقوله و امّا اخذ الكتب الكتُبَ المأخوذةَ و اما اذا اراد اخْذَها فهو ما ذكرناه سابقا من ان اخذ الكتب فى الظاهر عبارة عن ان الكتب الطيبة بالاعمال الصالحة تأتى اصحابها من بين ايديهم فيَأخذونها بأيمانهم و الكتب الخبيثة بالاعمال الخبيثة تأتى اصحابَها من وراءِ ظهورهم فتضربهم و تخرق ظهورهم و تخرج من صدورهم و يأخذونها بشمائلِهمْ و امّا اخذُها الحقيقى الذى ظاهره ما ذكرنا من الاخذ المعروف فهو ما اشرنا اليه سابقا من كون الكتب عبارة عن نسخ امثال العاملين بما هم عاملون له فى غيوب امكنتها و ازمنتِها المعبّر عن تلك الغيوب بالالواح الجزئيّة من اللوح الكلّى الذى هو اللوح المحفوظ و اخذها عبارة عن

لَبْسِ تلك الامثال و خروجهم بتلك الملابس بين الخلائق متلبّسين باعمالهم اى عاملين بها فمن لبس مثالَهُ المصلّيَ للنافلةِ خرج بين النّاس يصلّى تلك النافلة فى المكان الّذى صلّاهافيه فى الدنيافى الوقت الذى صلّاهافيه لانّ الله سبحانه يحشر تلك البقعة و ذلك الوقت و كذلك جميع اعمال الخير و اعمال الشّر الّا العمل الخبيث الذى تاب عنه فى الدنيا توبة نصوحاً و اصلح بعد ذلك عمله بينه و بين الله فان الله عز و جل بفضله يمحوه من المكان و الزمان و ينسى الملائكة الحافظين و الّا فكل صغير و كبير مستطر. فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يرَهُ و من يعمل مثقال ذرّة شرّاً يرَهُ.

و قوله «فقد علمتَ انّ كتب النفوس و صحائف القلوب بعضها علويّة و بعضها يمينيّة و بعضها شماليّة» ظاهره انّ الكتب النفسانية و العقلية قسم ثالث و ذلك بناءً منه على ان الكتب اليمينيّة و الشماليّة امور حسّية لانها نسخ الاعمال الحسّية و تؤخذ باليَد اليمنى و اليسرى و هما بَدَنيّتانِ بخلاف الكتب التى هى نسخ العلوم و الاعتقادات فانّها من نوع الملكوت و الجبروت فهى قسم ثالث و هذا ليس بصحيح امّا اوّلا فلانّ الكتاب المجيد و السنّة النبويّة مصرّحانِ بحصر الكتب فى اليمينيَّةِ و الشّماليّة و ليس ذلك عن عدم علمٍ و لا عن غفلةٍ و امّا ثانياً فلانّ ذلك كما ذكرنا سابقاً من ان الاجسام اذا تخلّصَتْ من الاعراض الدنيوية و البرزخيّة ادركت بذاتها الجبروت و الملكوت لانها من نوعه و ان كانت جامدة لكونها اسفلهما و اسفل الشىء من نوعه و ان كان الشىء الاعلى اكمل فى مدركه من الاسفل الّا ان الشىء الواحد لاتختلف مداركه اختلافاً كثيرا و ايضا يكون ملكوتها و جبروتها يدركانِ الاجسامَ و الجسمانيات بذاتهما فتكون كتبُ النفوس و صحائفُ القلوب داخلةً فى اليمينيّة و الشماليّة فامّا مَن اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيراً بان يبدّل الله سيّئاتهم حَسَناتٍ لان سيّئاتهم ليسَتْ ذاتيّةً بل هى آثارُ اللطخِ الذى لحقهم من مجاورة طينة المنافقين فاذا رجع كلّ شىء الى اصله رجعت تلك المعاصى الى المنافِقِين و ما عمل المنافقون من حسناتٍ فليسَتْ ذاتيّةً بل هى آثارُ اللطخ الذى لحقهم من مجاورة طينة المؤمنين و مثاله اذا اخذتَ قطعة من الصبرِ الاسقطرى و وضعتها فى شىء من الخلّ

الثقيف فان ذقتَ الصَّبِرَ وجدتَ فى مرارته حموضةً و ان ذقتَ الخلَّ وجدتَ فى حموضتِه مرارة فهل تنسب حموضة الصبِرِ الى الصبر ام الى الخلّ و هل تنسب مرارة الخل الى الخلّ ام الى الصبر بل تقطع بان حموضة الصبر من الخل و مرارة الخلّ من الصبر فاذا عاد كل شيء الى اصله بحكم العدل الحق عادت الحموضة كلها الى الخل و المرارة كلها الى الصَّبِرِ و ما ربّك بظلام للعبيد و على هذا فوجّه احاديثَ الطّينة و لاتقابلها بالانكار مع كثرتها و صحة اكثرها من علم و للحساب اليسير وجوه كثيرة كالشفاعة و العَفو و الفضل و براءة المحبة و الولاية و العفو عمّا نقصت العقوبة عليه عن حقبٍ و امثال ذلك كثير ممّا يطول الكلام ببيانه بل بذكره و ينقلب الى اهله مسروراً و المراد من اهله اخوانه فى الدين مِنْ اَقارِبهِ البَدنِيّين و الروحانيين الذين اتّبعوه اوِ اتّبعَهم بايمانهِمْ و ذلك لقوله تعالى قال نوح فى سؤاله فى شأن ابنه كنعان ربّ ان ابنى من اهلى و انّ وعدك الحق و انت احكم الحاكمين قال يا نوح انّه ليس من اهلك انّه عمل غير صالح و قال تعالى فى تعليم ابراهيم على محمد و اله و عليه السلام فمن تبعَنى فَاِنّه منّى لانّ الانساب و الاسباب كلّها تنقطع الّا ما كان لله سبحانه فينقلب اليهم مسروراً بما هو قادم عليه مما بُشِّرَ به و أُعِدَّ له لانّه المؤمن السعيد الّذى قلبه مُنوَّر بنُورِ الايمان لانّه كتبَ فى قلبه الايمان و ايّده بروح منه و هو نور الحيوٰة فى قوله اومن كان ميتاً فاحييناه و جعلنا له نوراً يمشى به فى الناسِ فكان قلبه مطهّراً من الاخباثِ الباطنةِ كالشرك الظاهر و الباطن و الاعتقادات السّيّئة و الظنون السوء و من كدورات الغفلات و ذحلِ السريرة بالذال المعجمة و الحاء المهملة بمعنى الحِقد بكسر الحاء بان لايكون فى قلبه غلاًّ للذين امنوا بل هو صافى السريرة حسن السيرة مع الله سبحانه بالاخلاص و ذكره على كل حال و بالرضى بقضائه و بعطائه و بالصّبر على بلائه و مع النَّفْسِ بالّايمكّنَها من شهواتها و لم يهملها بل قيّدها بقيود الشريعة و رَاضَهَا بالطّاعات حتّى اطمأنّت بمتابعة العَقْلِ فى جميع مطالبه و مع الناس بالّايكون له حساب مع احد من الخلق و لا تعلّق عليه لاحدٍ منهم و لا له فيكون شاغلاً له عن التوجّه الى عالم القدس بالعمل الصادر عن

العلم العَياني و دوام الذكر و كثرة الفكر فى خلق الله و فى الموت و الجنّة و النار فان تفكّر ساعة خير من عبادة سنة و ادامة النّظر و الاعتبار فى ايات الله التى يُرى عباده ايّاها فى الآفاق و فى انْفسهم و التدبر لكتاب اللهِ و العمل بما امر الله و الانتهاء عما نهى عنه و ادامة التقرب الى الله عز و جل بالنوافل و التخلّق باخلاق الروحانيّين والتأدب باداب الله سبحانه ولاجل كون ماعمله وصنعه فى دار الدنيا عن علم ذوقى ومعرفة يقينية قال للملائكة اولاولياء الله عليهم السلام هآؤم اقرأوا كتابيه انّى ظننتُ انّى ملاقٍ حسابيَه فهو باعماله التى تفضّل الله عليه بقبولها فى عيشةٍ راضية اى مرضيّة ففاعل بمعنى مفعول مثل لاعاصم اليوم من امر الله الّامن رحم على احد الوجوه فى جنّة عالية وقد تقدّم ذكر الجنان واسماؤها وترتيبها.

و قوله «اذِ الظنّ هيٰهنا بمعنى الجزم و اليقين» معلوم و لا بيان نكتةٍ فيه و بيان النكتة فى قوله انى ظننتُ انى ملاقٍ حسابيَهْ مع انه متيقّن فينبغى اَنْ يقول انى علمتُ او تيقّنتُ و انما عدل الى الظن لفائدة هى انّه يريد انّ عملى هذا الصالح الّذى هو سبب نجاتى اَعْلَمُ و اتيقن ان التوفيقَ له نعمة من الله علىَّ لااقدر على اداء شكرها و انّ قبوله منى نعمة اخرى و انّ وعده تعالى لى بحسن المجازاة نعمة اخرى و انّى لااستحقّ شيئا من ذلك و لا غيره الّا برحمة منه و فضلٍ ابتدائى و مع هذا كله اذا شاء ان يُعذبَنى فهو غير ظالم لى و انا مستحق لاعظم من ذلك و لكن تصديقاً لوعده فى كتابه انه لايضيع عمل عامل و حسن ظنٍّ به و عظم رجاءٍ فى كرمه ظننتُ بعظيم املى و رجائى النجاةَ و ذلك كما قال زين العابدين عليه السلام فى السجود بعد الثّمان من صلوٰة اللّيل قال الهى و عزّتِكَ و جلالك لو انّنى منذُ بدَعْتَ فِطرتى من اوّل الدهرِ عبدتُك دوامَ خلودِ ربوبيّتِك بكلّ شَعْرةٍ فى كلّ طرفة عينٍ سرْمدَ الابَدِ بحمد الخلائق و شكرهم اجمعين لكنتُ مقصّراً فى بلوغ اداءِ شكر خفيّ نعمةٍ من نِعَمِك علىَّ و لو انّنى يا الهى كربتُ معادنَ حديدِ الدنيا بانيابى و حَرثْتُ ارضَها باشفارِ عينىّ و بكيتُ من خشيتِك مثل بحور السمٰوات و الارض دَما و صديداً لكان ذلك قليلاً فى كثيرِ ما يجب مِن حقِّكَ عَلَىَّ و لو انّك يا الهى بعد ذلك عذّبتنى بعذابِ الخلائق

اجمعين و عظّمْتَ للنارِ خَلْقي و جسمي و ملئتَ جهنّم و طبقاتها منّي حتّي لايكون في النار معذّبٌ غيري و لا لجهنم حطَبٌ سواي لكان ذلك بعَدْلِك قليلاً في كثيرٍ ما اَسْتَوْجب من عقوبتك ه.

فتأمّل في كلامه عليه السلام هذا الّذي لايحتمله غيرهم الّا من شاؤا و مثله ما روي عن الصادق عليه السلام ما من معناه ان النبي الياس علي محمد و اله و عليه السلام سجد و بكي فاوحي الله اليه اَن ارفع رأسك فانّي لاأُعَذِّبُكَ فقال يا ربّ ان قلتَ لاعذّبُك ثم عذّبتَني الستُ عبدك ه، رواه في الكافي و الأن لايحضرني لفظهُ فتأمّل رحمك الله في كلام المقربين مثل هذا و امثاله و من فهم ما ذكرنا و اشاروا عليهم السلام اليه عرف ان الانسب ان يقال انّي ظننتُ انّي ملاق حسابيه و كقوله تعالي الذين يظنون انهم ملاقوا ربّهم و انّهم اليه راجعون فكيف يعلمون انهم ملاقوا ربهم و الله سبحانه يقول كلّا انّهم عن ربّهم يومئذٍ لمحجوبون فالظن في الظاهر بمعني الجزم و في نفس الامر علي ظاهره ليستحقوا من الله عز و جل المدح بقوله و الذين يؤتون ما آتوا و قلوبهم وجلة انّهم الي ربهم راجعون و كم من سرٍّ في الالفاظ في القرءان المراد منها غيرها ظاهرها و لكن اذا اقتضي المقام ذكر شيء منها ذكرته بنحو ما تفهمه الخواصّ و ربّما لااذكره بما يفهمه الخصيصون الّا قليلاً علي جهةِ الاشارة لان هذا الزمان زمانُ دَوْلةِ الباطلِ عجّل الله فرجَ مَنْ يملأهاقِسطاًوعدلا كمامُلِئت ظلماو جوراً فحينئذٍ اَكُونُ اِنْشاءاللهُ كماقلتُ في قصيدةٍ رَثَيْتُ بهاالحسين عليه السلام :

هُناك ابنُ زينِ الدين احمدُ يشتفي

و ذلِك امرٌ في احاديثكم سِرٌّ

و قوله في قوله تعالي «و اَمّا مَن اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوتَ كتابيه» فقد مَضَي ما يبيّنه و الاية نزلت في الرابع و لم ادر ما حسابيه بل كنتُ تراباً او لم اُخْلَق و يا ليتَ ما جري عليّ من شدّات الموت و سؤال القبر و عذاب البرزخ كانت قاضية في العقوبة و المجازاة عن هذه الاهوال و شدّات الحساب

و العذاب فى الجحيم و انما كان ذلك منه و جرى عليه لَيْسَ لكثرة اشتغاله بالدنيا و لذّاتها و تلهّيه عن الاخرة و سرورها و خيراتها بل لعدم ايمانه بالاخرة حتى انّ من نزلت هذه الاية فى حقه لمّا حضرته الوفاة قالت له زوجته انّى لاتزوّج بعدك و هى تريد حتى تكون انت زوجى فى الاخرة فانشأ يقول :

اذا مُتُّ يا أُمَّ الحُمَيْر فاَنكحى
فليس لنا بعد الممات تَلاقيا
و إنْ كنتِ قد خُبِّرْتِ عن مَبْعثٍ لنا
اَحاديث لهوٍ تجعل القلبَ واهِيَا

و مثله قال ابوه و قد دخل على الثالثِ فى اول خلافته فى المسجد فقال يا ابن اخى علينا عين قال لا قال تداوَلوا فِتيانَ بنى اميّة الخلافة فو الذى نفس ابى سفيان بيده ما مِن جنّةٍ و لا نارٍ ه، فاذا كان لايؤمن بالاخرة و لا يخافها لم يعمل لها فكان جميع اعماله للدّنْيا على مقتضى شهوة نفسه و هويٰها فاقتضى العدل الذى جرت عليه الخليقة اِعطاء كلِّ حَقٍّ حقّه على حسب القوابل فاعمال الاخرة بالعقل الذى هو الجانب الايمن يأخذها العامل لها بيمينه و من اَمامِه و اعمال الدّنيا بالنفس و هويٰها التى هى الجانب الايسر فيأخذها العامل لها بشماله و من وراء ظهره كما ذكرنا سَابقاً و الدّنيا ممَرٌّ و الاخرة مقرّ و المقرّ اطول من المَمَرّ و ادوم فاذا كانت الاخرة جاء من لم يعمل لها شيئا لانّها عنده عدم و ليس عنده شىء من الزاد لدارِ مقرّه الذى لانهاية له و لاغاية و يرى ماعدّله من لوازم اعماله و مسبّباتها من العذاب الاليم الدائم الذى لاينقطع و كان قد هُدِىَ الى النجاة و النعيم الدائم فاستحبّ العمى على الهدى و الهلاك على النجاة مع قدرته على ما ينجيه و تمكّنه منه فلذا قال ياليتنى لم اوت كتابيه و لم ادرِ ما حسابيَهْ يا لَيْتها كانت القاضية الايات .

و قوله «و امّا من اوتى كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثبوراً و يصلى سعيراً» قد قدّمنا عليه انّ كلامه يحتمل ان الاقسام فى اخذ الكتاب ثلاثة مَن اوتى كتابه بيمينه و من اوتى كتابه بشماله و من اوتى كتابه وراء ظهره و قد تقدّم رَدُّهُ

و لو اراد انّ مَن اوتى كتابه بشماله قسمان قسمٌ يؤتى كتابه بشماله لا غير بان يؤتى كتابه من اَمامِه او مطلقا فيأخذه بشماله و قسم يأتيه من ظهره فيضربه و يخرق ظهره و صدره فيأخذه بشماله لكان محتملاً الّا انّى لم اقف صريحا او احتمالاً راجحاً ما يدلّ عليه و اما ذكره من توجيهه فيما بعد هذا فتخريج صوفى لايدلّ عليه كتاب و لا سنّة ثمّ انّ من اوتى كتابه بشماله لايقدر على ان يأخذَهُ بيمينه لان يمينه مغلولة الى عنقه حيث لم يُطْلِق جِهَتَها فى دار الدنيا بالعمل الصالح.

و قوله «و امّا من اوتى كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثبورا و يصلى سعيراً» اما دعوة الثبور فلتعلّق نفسه بالامور الهالكة الفانية فيعنى به ان اعتمادَهُ فى دار الدنيا كان على شهوات نفسه و اتّباع هوٰيها و حظّ ذلك و امثاله من التحقق و البقاء مدة تمتّعه بها فاذا كان توهم انه احسن الصنع و هو قد طلب الرِّىَّ من السراب جاءه يوم القيٰمة و لم يجده شيئا و ذلك وقت انقِطاع التدارك و التلافى و لم يبق الّا الندم و الحسرة دعا وا ثبوراه وَا هَلاكاه وَا حسرتاه.

و قوله «و امّا صلى السعير فلكون كتاب الفجّار المنافقين من جنس الاوراق المسوّدة الباطلة القابلة للنسخ و التبديل و التغيير اللّائقة للاحتراق بنارِ السَّعير» فما ادرى ما يفهم من الكتاب و ظاهر كلامه انّه يريد انّ الكتاب شيء من نوع القراطيس و لهذا قال من جنسِ الاوراق يعنى شيئا تكتب فيه الاعمال كتابةً من جنس كتابتِنا الكلامنافتأمّل فى فهم مدّعى الاسرار و الاطلاع على حقائق الاشياء مع انّ الكتاب هو ما يكتب فى القرطاس لا القرطاس كما قال تعالى و لو نَزّلْنا عليك كتابا فى قرطاس و قال تعالى و كتاب مسطورٍ فى رَقٍّ منشور و كلامه هذا فى الكتاب كلام عوامّ النّاس و فهمهم و مع هذا فهو عنده غير معلوم لانه قال من جنس الاوراق المسوّدة و لاجل انه مايفهم من معنى الكتاب الّا ما تفهمه العوام قال القابلة للنسخ و التبديل اخذه من لفظ قوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون و القابلة للتبديل و التغيير تليق للاحتراق اى الكتب مع انّ المراد من الاية ان صاحب الكتاب هو المحترق بنار السعير لا الكتاب فانظر هذا الخبط العظيم من

هذا العالم الحكيم الّذى يدّعى ان جميع نتائج علومه من عند الله من باب الاختصاص لا من باب التعلّم.

قال: و اما الكافر المحض فلا كتاب له و المنافق سلب عنه الايمان و لا تقبل منه صورة الاسلام كما يقبل من العوام و الضعفاء و يقال فى حقّه كان لا يؤمن باللهِ العظيم فيدخل فيه المعطّل و المشرك و الجاحد لان المنافق فى باطنه واحد من هؤلاء الثلاثة اذ لا تنفع له هناك صورة الاسلام الظاهرى كما مرّ و اعلم ان هذا الكتاب غير كتاب اعمال الفجار لانه كتاب الذين اوتوا الكتاب فنبذوه وراء ظهورهم و اشتروا به ثمنا قليلاً و هو الكتاب المنزل عليه لا كتاب الاعمال فانه حين نبذه وراء ظهره ظنّ ان لن يَحُورَ اى جزم كما فى قوله و ذلكم ظنّكم الذى ظننتم بربكم اردٰيكم فاذا كان يوم القيٰمة قيل له اى للمنافق خذ كتابك من وراء ظهرك اى من حيث نبذته فى حياتك الدّنيا كما فى قوله تعالى قيل ارجعوا ورآءَكم فالتمسوا نوراً.

اقول: قوله «و امّا الكافر المحض فلا كتاب له» غلط لان الكتاب ان اراد به كتاب الاعمال فان الكافر انسان و قد قال سبحانه و كل انسانٍ الزمناهُ طآئره فى عنقه يعنى كتابه و ان اراد به الكتاب الذى انْزَله على رَسُولٍ من رُسله فلم يهلِكِ الله عز و جل امّة من الامم الّا بعد اَنْ يأتيهم نذير و بَعْدَ اَنْ ينبذوا كتابه وَراء ظهُورهم فالكافر بكل اعتبار له كتاب و المنافق من اظهر الاِسْلام و ابطن الكفر فمِنْ حيثُ كونه مُنْكِراً هو كافرٌ و من حيث كونه مُظْهِراً للاسلام حينئذٍ لا تنفعه هذه الصورة من حَيْث انه معتقد خلاف ما يظهر و لهذا كذّبهم الله فيما يظهرون من الاسلام فقال و الله يشهد انّ المنافقين لكاذبون و لو كان ظاهر الاسلام الذى تلفّظ به فيه شيء من النفع الاخروى و اِنْ قلَّ لَمٰا كذّبهم عزّ و جلّ و المنافق ايضا يقال فى حقه اى يصدق انه كان لا يؤمن باللهِ العظيم بل انّما نزلَتْ هذه الاية فى منافقٍ رابعٍ فيدخل فى هذه الاية المعطّل و المشرك و الجاحد و المنافق واحدٌ منهم بل صادق عليه كل واحدٍ من الثّلاثة فانّه معطّل و جاحد لانكاره المرسل و الرّسالة و مشركٌ لجعله الٰهَهُ هويٰهُ و هذا المعنى الَّذى اَشارَ اليه المصنّف من انّ

المنافق واحد من هؤلاءِ صحيح و امّا انّه ليس له كتاب فليس بصحيح و امّا اَنّ الكتَاب الّذى يؤتى من وراء ظهره فهو الكتاب المنزّل لا كتاب الاَعْمال فليس بصحيح و انّما هذا المعنى من تَخْريج الصُّوفيّة المنهى عن اتّباعهم و تصحيح كلامهم و تأويله.

و قوله «و اعلم انّ هذا الكتاب يعنى به الذى يؤتى من وراء ظهره، الخ» يريد به بَيان هذا المعنى المخرّج من قوله تعالى نبذ فريق من الذين او توا الكتاب كتاب الله ورآء ظهورهم كأنّهم لا يعلمون، فالمصنّف يريد ان الكتاب الذى يؤتى الانسان وراء ظهره هو كتاب الله الذى اوحاه الى نبيّه صلى الله عليه و اله لانّه لمّا اعرض عن قبول مَا انزل الله تعالى فيه من اوامره و نواهيه و نبذه وراء ظهره اى رماه خلفه بان جعله نسياً مَنْسِيّاً و لم يعمل بشىء يؤتى له به من المكان الذى رماه فيه ليكون حجة عليه و هذا المعنى و ان كان صحيحا فى نفسه الّا انّه ليس هو المراد من قوله و امّا مَن اُوتِى كتابه ورآء ظهره بل المراد به كتاب الاعمال كما ذكرنا سابقاً فى قول كثير من المفسّرين انّ المنافق و المشرك يؤتَى له بكتاب اَعْماله فيأتيه من خَلْفِه فيضرب ظهره فيخرقه و يخرق صدره و يأخذه بشماله و معنى كلام المصنف و ان كان غير ما نحنُ بصدده يقال للمنافق خذ كتابك الذى اوحاه الله سبحانه الى رسوله الذى ارسله اليك ليهديَك به و بكتابه الى صراطٍ مستقيم فخذ ذلك الكتاب من المكانِ الَّذى جعلتَهُ خلف ظهرِك فيه و فى ذلك الوقت و كان قد حشر الله الامكنة و الاوقات لتشهد بما فيها على العاملين فيها او لهم كما ذكرنا سابقاً على حدّ ما حكى سبحانه عن المنافقين حين سلبت عنهم انوار الايمان فكانوا يوم القيٰمة فى ظلمة النفاق فيقولون للمؤمنين الذين كانوا معهم فى الدنيا و يعرفونهم انظروا نقتبس من انواركم فيقول لهم المؤمنون او الاولياء عليهم السلام او الملائكة ارجعوا وراءكم حيث قُسِمت الانوار فالتمسوا نوراً و لم يقولوا لهم فالتمسوا انواركم اذ لا نورَ لهم اصلاً بخلاف المؤمنين فلذا قيل نقتبِس من نوركم لان تلك الانوار انوار المؤمنين انوار اعتقاداتهم و معارفهم و ايمانهم و اعمالهم.

قال : و امّا وضع الموازين فالميزان عبارة عن معيارٍ صحيح يعرف به قدر الشيء و وزنه سواء كان آلةً محسوسة مخصوصة او غيرها و ميزان كل موزونٍ من جنسه و ان لم يساوِ ميزان الاخرة لميزان الدنيا و لا موازين العلوم و الاعمال لموازين الاجرام و الاثقال كما لايساوى ميزان الحنطة و الشعير و الاقط و الدبس لميزان الشعر كالعروض و ميزان الفكر كالمنطق و ميزان الاعراب و البناء كالنحو و ميزان مقادير الساعات كالاسطرلاب او الارتفاعات و الاعمدة كالشاقول و الدوائر و الاستدارات كالپركار (كالفرجال بيان) و الاضلاع و الاستقامات كالمسطرة و العقل ميزان الكل.

اقول : وضع الموازين انزالُهَا و اظهارها لاقامة العدل بين الخلق و المراد بوضعِ الموازين الموازين الموضوعة ليطابق التّفسير المفسّر كما هو عادته فى اغلب عباراته و الميزان آلة يُسْتَعْلَم بها الرّاجح من المرجوح من افراد الاجناس و الانواع و الاصناف و الاشخاص و تلك الآلة تكون من جنس الموزون بها و الشيء الواحد الموزون اذا اريد بوزنه كمال الاحاطة به وجب تعدّد موازينه فيوزن فى كمّ مادته بانها خمسة امنان او عشرة و جوهرها بانّها ذهب او فضة او خشب او تراب و فى صفة نفسها بكونها صافية اوْ لا و ببقائها و عدمه و فى رتبتها فى الاكوان من الملك او الملكوت او الجبروت و فى وقت تكوّنها و مدّة بقائها و كذلك موازين الوانها كحجرى ياقوت كلّ منهما احمر و كل مثقال و احدهما قيمته عشرة دنانير و الاخر قيمته الف دينار و كذلك موازين صورته و هندستها و حدودها و متمماتها فان موازينها متعددة كموازين المادة و كذلك موازين هذا الشيء المذكور فى كونه ذاتا او ذاتَ ذاتٍ او عرضاً او عرضَ عرضٍ و هكذا كلّ عمل تجرى فيه هذه الموازين المتعددة و هو السر فى افراد العامل و جمع موازينه فى قوله فمن ثقلت موازينه و من خفّت موازينه فافهم و ذلك قول المصنف معيار صحيح يعرف به قدر الشيء و وزنه سواء كانَ آلةً محسوسة مخصوصة او غيرها و ميزان كلّ موزُونٍ من جنسه و هو صحيح و قوله «و ان لم يساوِ ميزان الاخرة لميزان الدنيا» هذا فى الظاهر لا بأس به و امّا فى الحقيقة

الكونية و فى نفس الامر فهما متساويان ليس بينهما فرق فى الوجود و العدم نعم بينهما فرق فى الشدّة و الضّعف و الظّهور و الخفاء و يشير الى هذا قوله تعالى انظر كيف فضّلنا بعضهم على بعضٍ و للاخرة اكبر درجاتٍ و اكبر تفضيلاً.

و قولهُ «و لا موازيْن العلوم و الاعمال لموَازين الاجرام و الاثقال» هذا صحيح لتغاير الميزانَيْنِ فينبغى ان يفصل بين تغاير ميزانى الاخرة و الدنيا و بين تغاير ما ذكر لان التغاير بين ميزانى الدنيا و الاخرة صورى و الّا فهما شىء واحد لا تغاير بينهما و الى هذا اشار عليه السلام بقوله حاسِبوا انفسكم قبل ان تُحاسَبوا ه، اذ لو تغاير الميزانَانِ لَمٰا كان حساب الدنيا كافِياً عن حساب الاخرة و باقى كلامه فى اختلَافِ صور الموازين باختلاف الموزونات ظاهر كموازين العلوم بالقواعد و الضوابط و موازين الاعمال الاتيان بها على طبق حدود الله من اوامره و نواهيه و موازيْن الاجرام الفلكيّة بالابعاد المقداريّة و الموازاة و الخطوط المستقيمة و ما اشبه ذلك و موازين الاثقال بالمعايير الصنجيّة لمحض الاثقال كما فى وزن الحنطة و الشعير او لتعديل الطبائع كما قلنا ان الحاجة الى الماء اكثر من الحاجة الى الطعام فاذا اريد ذلك اخذ من النار جزءٌ و من الهواء جزءٌ و من التراب جزءٌ و من الماء جزءانِ و ميزان الشعر بضبط الحركات كما هو مذكور فى علم العروض فى دوائر البحور كالطويل و البسيط و الكامل و ما اشبهها و ميزان النحو بمعرفة العامل و ما يقتضيه من الاعْراب و ميزان الفكر و النظر فى المعانى و المفاهيم بما قرّر فى علم المنطق و ميزان الساعات و الارتفاعات بالآلةِ المعروفة كالاسطرلاب و الربع المُجَيَّبِ و الكرة و ميزان الاعمدة فى تقوّمها و اعوجاجها كالشاقول المستعمل لتعديل الارض و اجراء الانهار و ميزان الدوائر و الاستدارات كالپركار المعروف بالفرجال و ميزان الاضلاع و الاستقامات فى الخطوط و الاعوِجَاجاتِ كالمسطرة و البصر و مسقط الحجر و ما اشبه ذلك و العقل هو ميزان الموازين اذ لايعرف صحيحها من سقيمها و معوجّها من مستقيمها الّا بالعقل لانه فى كل شىء نور الهداية و باب الدراية.

قال: و بالجملة ميزان القيٰمة نوع آخر من الموازيْن فتوزن به الكتب و الصحائف و تجعل فيه و ممّا ورد فى هذا الباب عن ائمتِنا عليهم السلام ما رواه عن محمد بن على بن بابويه رحمه الله انه سئل هشام بن سالم عن قول الله عز و جل و نضع الموازين القسط ليوم القيٰمة قال هم الانبياء و الاوصياء عليهم السلام و اعلم ان كل عمل بدنى اوْ قلبى و كل ذكر او نيّةٍ يوضع فى الميزان و يدخل فيه و يقابله شىء الّا كلمة التوحيد من قول لا اله الّا الله مخلصاً لان كل عملٍ له مقابل فى هذا العالم عالم التضادّ و ليس للتوحيد مقابل الّا الشرك و هما لايجتمعان فى ميزان احد لانّ اليقين الدائم لايجامع مع نقيضه فى قلبٍ واحدٍ و لايتعاقبانِ على موضوع كما اومأنا اليه من ان نَفْس المؤمن الموحّد بحسب الجوهر و الذات تخالف نفس الكافر مخالفة نوعية فضلاً عن الشخصية فليست للكلمة ما يقابلها فى الكفّة الاخرى من قول او عملٍ او نيّة فضلاً عن ان يرجح عليها كما يدلّ عليه حديث صاحب السِّجِلّات و لهذا روى عن ابى عبدالله عليه السلام انه قال كما لاينفع مع الكفر شىء لايضرّ مع الايمان شىء و روى ابوالصامت عنه عليه السلام ان الله يغفر للمؤمن و ان جاء بمثل ذا و اومأ بيده قال قلتُ و ان جاء بمثل تلك الهيئات فقال اى واللهِ و ان جاء بمثل تلك الهيئات اى واللهِ مرّتين و فى رواية عن النبى صلى الله عليه و اله و ان زنى و ان سرق، و اعلم ان اعمال الجوارح خيرها و شرّها كلها مما يدخل فى الموازين و امّا الاعمال الباطنة فلايدخل الميزان المحسوس لكن يقام فيه العدل و هو الميزان الحكمى المعنوى فالمحسوس يوزن بالمحسوس و المعنى بالمعنى فلذا توزن الاعمال من حيث ما هى مكتوبة واخر ماوضع فى هذاالميزان قول الانسان الحمدلله وبه يملأالميزان واليه الاشارة فيما قال صلى الله عليه واله الحمدلله يملأ الميزان ومن اللطائف الكشفيّة انّ كفّةَ ميزانِ كل احدٍ بقدر عمله لا زيادة و لا نقصان.

اقول: قوله «ميزان الاخرة نوع آخر من الموازين» قد ذكرنا قبل هذا انّ موازين الدنيا و موازين الاخرة شىء واحد لا اختلاف فيه الّا فى الشّدة و

الضّعف و الظهور و الخفاء و الكبر و الصغر لان الميزان المحسوس فى الدنيا عين المحسوس فى الاخرة و المعنوى عين المعنوى فلا فرق بينها فى النشأتين و تعدّدها فى الدارين انما هو لاختلاف الموزونات و تعددها كما ترى ذلك فى الدنيا و انما قال «فتوزن به الكتب و الصحائف» لان الاعمال عنده اعراض فلاتؤذن بنفسها بل تكتب فى صحائف و توزن تلك الصحائِفُ و انت خبير بانّ وزن صحائف الاعمال لايُسْتعلم منه وزن الاعمال على مراده الّا مجازفة لاتليق بالعدل المستقيم الّا انّه لمّا لم يقل بتجسيم الاعمال بانفسها كما قاله بعضهم او توزن هى بلحاظ الامر او النهى مطابقة اوْ مخالفةً كما هو مختارنا و قد ثبت وزن الاعمال و وضعها فى كُفّتى الميزان لم يجد له بُدّاً من القول بان وزنها فى صحائفها و منشأ الاختلاف الايات الدالّة على انّ الثواب و العقاب هى الاعمال مثل و ماتجزون الّا ما كنتم تعملون و ان ليس للانسان الّا ما سَعَى و مثل ان هذا ما كنتم به تمترون و على انّ الاعمال سبب الثواب و العقاب مثل كلوا و اشربوا هنيّئا بما كنتم تعملون و بما اسلفتم فى الايام الخالية و كذلك اختلاف ظاهر الروايات و ايضا اختلاف ظاهرها فى ميزان الاعمال و انه هل هو ذو كفّتين ام لا و انما هو ولاية اميْرالمؤمنين عليه السلام او الانبياء و الرسل و الحجج عليهم السلام و ذكر ذلك كله و تفصيله مما يطول به الكلام بل لايقتضيه المقام الّا انه لا بدّ من التلويح الى ذلك بذكر كلماتٍ من باب دليل الحكمة يعرف بها الحق من كان له قلب او القى السمع و هو شهيد و ذلك انه قد ورد ان الاعمال صور الثواب و العقاب فتتفاوت صورة صلوٰة ركعتين من زيد و من عمرو تفاوتاً ابعد مما بين الارض و السماء و ان كانت المادة واحدة كما تتفاوت صورة السرير من الخشب الواحد من نجّارين بحيث تكون قيمة احدهما خمسة و الاخر خمسين و لو كان ما قيمته خمسة من الخشب و ما قيمته خمسين من النحاس او الحديد لكان تفاوت القيمة منسوباً الى المادّة فلايصدق قوله لنبلوهم ايّهم احْسَنُ عملاً، اذ معنى احسنيّةِ العمل ليس الّا من جهة الصورة الّتى هى عمل المكلّف مع وحدة المادّة فاذا كانت المادة واحدة و عمِل المكلّفون فيها صحّ

ابتلاؤهم بالاحسنيّة فى اعمالهم و لم يوجّه اليهم الّا الاَمْر و النهى الحاملانِ للمادّة التى يكون عمل المكلف صورةً لها و هذه المادّة التى وردت بها الاوامر و النواهى هى المعانى الّتى دلّت عليها الفاظ الاَوامر وَ النّواهى او ما يقوم مقامها فالاعمال الموافقة لتلك الاوامر و النواهى فى انطباقها على المعانى المشار اليها هى صور الثواب و الاعمال المخالفة لتلك الاوامر و النّواهى لعدم انطباقها عليها هى صور العقاب و الموادّ هى تلك المعانى فالثواب خلقه الله تعالى من مادةٍ هى تلك المعانى و من صورة هى عمل المكلّف بموافقة الامر و العقاب خلقه الله تعالى من مادةٍ هى مخالفة تلك المعانى و من صورة هى عمل المكلّف بمخالفة الامر فللوزن يومئِذٍ احوال ينقسم بسببها وزن العدد و وزن القيمة و وزن الرتبة و وزن الجهة و وزن الوقت و وزن مدّة البقاء و الابتداء و الانتهاء و وزن المكان و وزن الكيف و وزن الكم فى المقدار و فى ايجاد الثواب و العقاب فوزن العدد معرفة عدد الاعمال الحسنة و السيّئة و وزن القيمة بكسر القاف و سكون الياء استعلام مقدار ما يستحقّ العامل بعمَلِه من الحسنات و الدرجاتِ او من السيّئات و الدركات و وزن الرتبة استعلام رتبة العمل من الدرجات او الدركات و وزن الجهة استعلام جهة العمل من العامل مثل ما يستحق بفعل الطاعة جنّة عن يمينه و بترك المعصية جنّة عن يساره و وزن الوقت استعلام وقت جزاء العمل هل هو الدنيا ام البرزخ ام الآخرة و وزن مدّة بقاء العمل يعنى بقاء جزائه هو استعلامه هل هو يوم مثلاً ام سنة ام الف سنة ام هو دائم و مدّة وزن ابتداء جزاء العمل هَلْ هو اوّل التكليف ام اوّل البرزخ ام اوّل القيٰمة امْ غير ذلك و مدّة انتهائه هل هو فى الدنيا ام فى البرزخ ام غير متناه و وزن المكان استعلام مكان جزاء العمل هل هو فى العامل كبياض وجهه او اسوداده ام فى قلبه كنور الايمان و نور العلم ام ظلمة الكفر و ظلمة الجهل ام فى داره فى الارض و الدنيا ام فى الاخرة فى الجنّة او النار و وزن الكيف استعلام نوريّة العمل و نوريّة جزائه او ظلمتهما فى اىّ رتبةٍ من مراتب اجزاء النور او الظلمة و وزن الكم فى المقدار استعلام مقدار العمل فى الكمّ و الحجم الصورى و

المادّى فى غيبه و شهادته و وزن الكم فى المقدار الركنى فى الايجاد استعلام مقدار العمل بالنسبة الى المعنَى الذى منه و من العمل يركّب الثواب او العقاب لانّ العمل فصل و صورة للحصّة المعنويّة التى ورد بها امر الشرع و نهيه التى هى مادة الثواب او العقاب كما ذكرنا سابقا فان كل شىء مركب من مادة و صورة و فى كل مرتبة من مراتب الترويج الاربع يؤخذ جزء من الصورة اعْنى الفصل و الماهية و جزءانِ من المادّة اعنى الحصّة النوعية التى اُخِذَتْ من الجنس كالحصّة المأخوذة من الحيوان للانسان و كالحصّة المأخوذة من الانسان لزيد فانها جزءانِ و الفصل المأخوذ للانسان اعنى الناطق جزءٌ و حصة الفصل المأخوذة من النّاطق لزيدٍ فانها جزءٌ و ذلك هو ما اشرنا اليه من ان المعنى الذى اتى به الامر او النهى الشرعيان للتكليف الذى هو مادة الثواب مع الموافقة و مادة العقاب مع المخالفة يؤخذ منه جزءانِ كحصّة الحيوان فى خلق الانسان و ان عمل المكلف فى الموافقة او المخالفة يؤخذ منه جزء فى خلق الثواب او العقاب لانه هو الصّورة و يؤخذ جزءان من المعنى الّذى دَلّ عليه لفْظُ الامرِ و النَّهى لانّه هو المادة و الموزون الذى يوضع فى الميزان فى كُفّتيْهِ هى الاَعْمال الّتى يعملها المكلّفون مطابقةً للامر او مخالفة و هى الحسنات و السيّئات لانّ الاعمال حال تعلّقها بمَوادِها المعنويّة التى اتت بها الفاظُ الاوامر و النواهى تكون حسناتٍ و سيّئات و تُوزن الحسنات و السيّئات بتلك الموازين المتعددة التى اشرنا الى انواعها و بها تعرف جهات العمل الواحد فالاعمال انفسها هى الموزونة لا صحائفها و لا فى صحائفها لان صحائف الاعمال هى غيب اماكنها و غيب اوقاتها التى تكتب الحفظة الكرام اعمال العاملين فيها و من ذلك الرّقّ و القرطاس قطعة من كفن العامل يكتب اَعْماله فيها باملاءِ رُومان فتّان القبور عند اوّل دخُوله فى القبْر قبل مجيئ منكر و نكير اليه كما اشرنا اليه سابقا فان قلت يلزم على هذا ايضاً انّ الوزن مجازفةً لا تحقيقاً لان الاعمال على ظاهر قولك انما توزن مع المعانى قلتُ لاتلزم المجازفة لانّا نريد انها هى الموزونة لا المعانى فلايحصل اشتباه على المكلّفين لانها ثلث المجموع و المعانى ثلثانِ هذا على

فرض ان الوزن بعد التركيب و امّا اذا كان قبل التركيب فلا اشكال و لا يقال انّها اعراض لا قيام لها بدون معروضاتها لانَّ الاعراض تستقلّ فى العلم بدون معروضاتها اذا لم يلحظ فيها كونها عارضةً فتستقلّ فى الميزان و تتقوّم به كما تستقل حمرة الثوب فى الخيال اذا تخيَّلْتَها فانّ الاعمال قائمة فى كتاب الابرار علّيّين و فى كتاب الفجّار سجّين اعنى صحائفها كما اشرنا اليه قَبْلَ ذلك بمُثُلِ العاملين بضم الميم و الثاءِ بمعنى انّ قيامها بمُثُل العاملين فى تلك الصحائف الّتى هى غيب مكانٍ ايقاعها و وقتِه به تتحقّق و فيه توزن و هو غير قيامها بتلك المعانى الّتى هى موادُّ الثّوابِ وَ العقاب فافهم و اعلم ان كل نوع من انواع الموازين له كفّتان بحسبه تسمّيان باسم الكفّتين المعلومتين عند العوام و هما كفّتان حقيقة فى ذلك الميزان لان المراد من الكفّتين شيء يحيط بالموزون من الجهات الخمس فالكفّتان فى ميزان مثل الحنطة معلومتانِ لان الكفّة محيطة بالحنطة فى الجهات الخمس و امّا جهة العُلوِّ فى الثقيل و السفل فى الخفيف فغير مفيدة اذِ المقصود و الفائدة رفع الثقيل بالاثقل و وضع الخفيف بالاخفِّ و مثل الكفّتين المعلومتين مع الكفّتين الغير معلومتين كمثل اليدين المعلومتين فى الصنع مع اليدين بمعنى القدرة و حقيقة الصنع انما هو بيدى القدرة و امّا الصنع بيدى الجسم فتابع لما هو بيدى القدرة فافهم الاشارة من العبارة.

و قوله «و مماوردفى هذاالباب عن ائمتناعليهم السلام مارواه عن محمد بن على بن بابويه (ره) الى قوله قال هم الانبياء والاوصياء عليهم السلام يعنى انّ الانبياء والاوصياء عليهم السلام» لمّادعوا الى الله سبحانَهُ اَطاع بعض الناس وَ عَصَى بعض فطاعتهم كفّة يوزن فيها المؤمنُونَ و معصيتهم كفّة يوزن فيها الكافرون ومحبّتهم كفّة يوزن فيها المؤمنون و بغضهم كفةٌ يُوْزَنُ فيها المنافقون و ولايتهم كفة يوزن فيها التّابعون و مُجَانَبَتُهُمْ كفّة يوزَنُ فيها المخالفون وهكذا و المرادمن الكفتين هنا فى هذاالمقام وغيرِه واحدٌ و كل شيءٍ بحسبه فما كان من عالم الغيب وزن فى كفّةٍ من عالم الغيب و ما كان من عالم الشهادة وُزِنَ فى كفّةٍ من عالم الشهادة.

و قوله «و اعلم ان كل عمل بدنى او قلبى، الخ» يريد به ان جميع الاعمال

البدنيّة ممّا جرت به الشريعة الغراء و كلّ عمل قلبى من سائر الاعتقادات و النّيات و سائر المطالب النفسانيّة تجرى عليه الموازنة و يصح دخوله فى الميزان و يوجد له ما يقابله الّا كلمة التوحيد اذ لا شىء من الاعمال الجزئيّة يصلح لمعادلة كلمة التوحيد ليوزن معها الّا الشّرك فانّه يصلح لمعادلة التوحيد الّا انه لايجتمع معه فى قلب لان الشرك اذا وُجِد فى قلب المكلف لم ينصب له ميزان و لايرفع له ديوان حيث انّ الشرك يمحق كل عملٍ اذ لايتحقّق مع الوحدة الحقّية فقوله «لان كل عمل له مقابل فى هذا العالم عالم التضادّ» يريد به ان العالم الزمانى الذى هو عالم التضاد كلّما وجد فيه شىء وجد له ضدّ فيكون قول لا اله الّا الله مخلصا يعنى كلمة التوحيد من عالم التضاد اى عالم الحوادث اذ الحوادث عنده فى الزمان و لم يتقدّم على الزمان الّا البارئ سبحانه عنده كما صرّح به فى كتابه الكبير الاسفار و قد تقدّم ما يلزمه على ذلك فاذا كانت كلمة التوحيد من عالم التضاد حيث كانت فضدّها الشرك فعلى كلامه لايجتمعانِ فى قلبٍ واحدٍ و لايتعاقبان امّا انهما لايجتمعان فلما قال لان اليقين الدائم لايجامع مع نقيضه فى قلب احدٍ و فى هذا ان التوحيد الذى هو من عالم التضاد عالم الزمان يجتمع مع ضده كما اشار اليه تعالى بقوله و مايؤمن اكثرهم بالله الّا و هم مشركون و بقوله تعالى فيقول اين شركآؤكم الذين كنتم تزعمون ثم لم تكن فتنتهم الّا ان قالوا واللهِ ربّنا ما كنّا مشركين لاعتقادهم انهم مُوَحّدون و هم مشركون فلذا كذّبهم فقال انظر كيف كذبوا على انفسهم و ضلّ عنهم ما كانوا يفترون.

و قال الصادق عليه السلام هيهات فات قوم و ماتوا قبل ان يهتدوا و ظنوا انهم آمنوا و اشركوا من حيث لايعلمون فقد اجتمع التوحيد و الشرك لكونهما من عالم التضادّ و انّما يجتمع المتضاداتِ فى هذا العالم من جهة اختلاف الجهة و الحيثية و الاعتبار او على التعاقب و لو كان التوحيد اريد به اليقين الدائم امتنع ان تكون من عالم التضادّ لان وصف الوحدة الحقيّة لا ضدّ له اذ من شرط كونه وصفاً للوحدة الحقيّة ان لا ضدّ له و لا ندّ و لايلاحظ فيه الدوام و لا عدمه فلايجامعه ضد و لا ند لانه عنوان لمعرفة المعبود سبحانه و آيته و ذلك هو نفس

العارف و فؤاده فمن عرفها فقد عرف ربّه و انما يعرفها بان يجرّدها من جميع سبحاتها و امّا انهما لايتعاقبان على موضوع واحدٍ ففيه ايضاً انهما اذا كان من عالم التضادّ لايكون يقينا دائماً بل يتعاقبان كما قال تعالى انّ الذين امنوا ثم كفروا ثم امنوا ثمّ كفروا ثم ازدادوا كفراً و هم عضل و الفأرة يعنى عضل بن الهون بن خزيمة اخو الرّيش و هما الفارة كفروا مرّين بعد ايمانَيْنِ وَ انْ كانت المسئلة على خلافٍ بين المتكلّمين الّا ان الاية صريحة فى وقوع الكفر بعد الايمان و ما حكى سبحانه عن قوم صالحين علموا بان القلوب قد تزيغ انهم قالوا ربّنا لاتزغ قلوبَنا بعْدَ اذ هديتنا ظاهر فى ذلك بل ربّما لا اشكال فى وقوع التعاقب و صحّته و انّما يمتنع التعاقب فى عالم الوحدة و البساطة و هو عالم الثبات لان شرط تحقّقه نفى الغير عنه و بذلك يحصل اليقين الدائم المانع من النقيض اجتماعاً و تعاقُباً .

و ما اوْمَأ اليه المصنّف من «انّ نفس المؤمن الموحِّد بحسب الجوهر و الذات تخالفُ نفسَ الكافر ، الخ»مع كونهما معاً فى عالم التّضادّ و من ثبت فيه التوحيد و تحقّق فهو المؤمن و من ثبت فيه الشرك فهو الكافر و المؤمن من حيثُ هو مخالف فى ذاته للكافر لايحلّ الشرك فى قلبه و الكافر من حيث هو كافر لايحلّ فى قلبه التوحيد انّما يصحّ اذا كان كلّ واحدٍ منهم فى عالم البساطة على جهة الانفراد بمعنى كون كلٍّ منهما متّصِفاً بصفةٍ قد اعتبر فيه نفى ضدّها امّا المؤمن فقد تحقّق فى وجدانه شىء ليس كمثله شىء اعنى معرفة نفسه لا اثبات شىء غير شىءٍ بحتٍ فانّه منافٍ للتوحيد فلايعرف الله به و امّا الكافر فقد تحقق فى وجدانه شىء له ضد او ندّ اوْ حَدّ فانه منافٍ للتوحيد و امّا اذا فرضه فى عالم التضادّ فانهما يجتمعان فيه و يتعاقبان كما اشرنا اليه لان رتبة الخلط و اللطخ هى محلّ الاجتماع و التعاقب وَ امّا تخالفُ نَفْسَى المؤمنِ و الكافر مع كونهما فى الأَصْلِ منْ شىء واحدٍ كما تشهد به الايات القرءانية مثل قوله تعالى كان الناس امّة واحدة فبعث الله النبيّين و الايات الأفاقية كما نرى فى المداد فانَّ الاسم الشّريف و الاسم الوضيع من مدادٍ واحدٍ و انما تخالفا و تمايَزا بالقابِليّةِ

فمِن تَخَالُفِ القوابلِ الوُجُوديّة و الشرعية كما قال الشاعر:

اَرَى الاحْسان عند الحُرِّ دَيْناً
و عند النّذلِ منقصَةً و ذَمّا
كقطرِ الماءِ فى الاَصْدَاف دُرٌّ
و فى بطن الافاعى صَار سَمّا

لان المراد بوجودات الاشياء مَوادّها و طيبُ المادّةِ انّما هو من الصورة و كذا خبثُهَا كما ترى فى الباب و الصنم فاِن كلّا منهما عُمِلَ من الخشب و خبث مادة الصّنم و طيب مادة الباب انما هو من الصورة التى هى الماهيّة و مراده من كون نفس المؤمن مخالفة لنفس الكافر حتى فى النوع ان نفس المؤمن خلقت ابتداء من شىء غير ما خلقت منه نفس الكافر بل اصل مادّة نفس المؤمن من نور و اصل مادة نفس الكافر من ظلمة و لا ريبَ ان التوحيد نور فلايقع فى الظلمة و الشرك ظلمة فلايقع فى النور و لهذا علّل عدم اجتماع التوحيد و الشرك فى قلب واحدٍ لتضادّهما و ان كانا فى عالم التّضادّ و لا تعاقبهما لتضادِّ اَصْلَىْ النفسَيْن و القلبَيْن و ليس كما توهّمه بل اصل نفسَىْ المؤمن و الكافر شىء واحد كما اشرنا اليه و بقبول المؤمن خلق ذلك الاصل الذى خلق منه من نورٍ اى غُمِسَ فى نور الاجابة و الرحمة و هو الايمان المكتوب فى القلب و بانكار الكافر خلق ذلك الاصل الذى خلق منه من ظلمةٍ اى غمس فى ظلمة الانكار و الغضب و هو الطبع على قلوبهم بكفرهم فاصل المؤمن نور باجابته لا من ذلك الاصل نفسه و اصل الكافر ظلمة بانكاره لا مِن اصله فبعد استقرار الاجابة او الانكار يكون صاحب ذلك الاستقرار من عالم البساطة لا من عالم التّضادّ فلايجتمع فيه التوحيد و الشرك و لايتعاقبان و قبل الاستقرار قد يجتمعان مع اختلاف الحيثيات و الاعتبارات مثل ان يشرك مع ظنه انه موحّد و قد يتعاقبانِ لصلوح المحل للمتنافيين على التعاقب و للاجتماع مع اختلاف الجهات.

و قوله «فليس للكلمة مايقابلها او يعادلها فى الكفّة الاخرى من قول او عملٍ او

نيّة الى قوله حديث صاحب السّجلات» هذا انما يتمّ بعد استقرار الايمان او الكفر كما بيّنّا و ما رواه صاحب السِّجلّات غير منافٍ لما ذكرناه و الحديث من طرقهم.

و قوله «و لهذا روى عن ابى عبدالله عليه السلام انّه قال كما لا ينفع مع الكفر شىء لا يضر مع الايمان شىء، هـ» و المراد انّ الكفر اذا اتى به المرء يوم القيٰمة لا ينفعه شىء من الاعمال بان يدخله الجنّة او ينجيه من النار و ان كان ينفعه بان يدفع به عنه بعض انواع العذاب فى البرزخ او يخفّف به بعض عذاب النار يوم القيٰمة بحيث لا يحسّ بالتخفيف كما لو كان مستحقّا لمائة نوعٍ من العذاب بكفره و كان له عمل صالح لم يجاز به فى الدنيا و لا فى البرزخ جعل عليه عند اوّلِ دخوله النّار خمسين نوعاً من العذاب مدّة ما يقابل عمله الصالح ثم يجعل عليه مائة نوع من العذاب فلا يحسّ بالتخفيف الاوّل و رُبَّما يُجازَى به فى الدّنيا و اذا اتى المرء يوم القيٰمة بالايمان الصحيح لا يضرّه شىء مما عمله من المعاصى بان يمنعه من دخول الجنّة و ان كان يعاقَب عليه فى الدنيا او عند الموت او فى البرزخ او يوم القيٰمة الّا انه لا بد و ان يدخل الجنّة بعد ذلك و كذا قوله «روى ابو الصامت عنه عليه السلام ايضا ان الله يغفر للمؤمن و ان جاء بمثل ذا و اومى بيده قال قلتُ و ان جاء بمثل تلك الهيئات يعنى بمثل السمٰوات و الارض او الجبال فقال(ع) اى واللهِ و ان جاء بمثل تلك الهيئات اى واللهِ مرّتين» و المراد بالمؤمن هنا هو المتوالى لمحمد و اهْل بيته الطاهرين صلّى الله عليه و اله و المتبرئ من اعدائهم و الكافر هو من انكر ذلك من بعد ما تبيّن له الهدى و امّا مَن انكر ذلك قبل ان يتبيّن له الهدى و انما انكر ذلك متابعة لغيره من غير بصيرةٍ و لا علم فان مثل ذلك ممّن يجدّد له يوم القيٰمةِ التكليف و ربّما يدخل بايمانه و معرفته الجنّة و لا فرق فى السيّئات بين الكبيرة و الصغيرة فى كونها غير مانعةٍ من دخول الجنّةِ لمن لم يبلغ بمعاصيه الشرك و لا بين الحسنات فى كونها غير موجبةٍ لدخول الجنّة لمن اتى بالشّرك و مثله قوله «و فى رواية ما روى عن النبى صلى الله عليه و اله و ان زَنَى و اِنْ سَرق» يعنى ان المؤمن يدخل الجنّة بولايته لهم صلى الله عليه و عليهم و ان زنَى و انْ سرق و مثله قول الصادق عليه السلام حين سئل عن محب

عليّ عليه السلام انه يدخل الجنّة و ان زنی و ان سرق و هذا انشاء الله ظاهر.

و قوله «و اعلم انّ اعمال الجوارح خيرها و شرّها كلها مما يدخل فی الموازين، الی اخره» يريد انّ اعمال الجوارح توزن بذی الكفّتين لانّها محسوسة فتوزن فی الميزان المحسوس و لانّها مقداريّة تدرك بالحواسّ الظاهرة و قوله و امّا اعمال البواطن فانها معنويّة لاتوزن بالموازين الصوريّة و انما توزن بميزان العدل و هو الميزان الحكمی بأَنْ يحكم علی هذه بالرّاجحيّة و علی هذه بالمرجوحيّة و لاجل هذا قال لاتوزن بنفسها و انّما توزن بصحائفها و كتبها.

و اقول قد مضی الكلام علی هذا المعنی و ان اعمال الجوارح و اعمال البواطن كلّها توزن بميزان ذی كفّتين الّا انّ ذلك من نوع الموزون كلّ ميزان فكفّتاه بحسبه و ان الموزون هو العمل و هو يوزن بنفسه لا فی صحائفِهِ و كُتُبِهِ و لكنه بنی معرفة الاعمال علی ما تفهم منها العوامّ و ان الصلوٰة مكتوبة فی صحيفتها هكذا صلوٰة صاد لام واو هی الف هاء كما لو كتبنا نحن زيد يصلّی نافلةً فانا نكتبها فی القرطاس كما تری و الملكان الكاتبان عنده يكتبان الاعمال كلها بهذا النمط و ليس كذلك و انما يكتبان الاعمال بمُثُلها بضم الميم و الثاء الاتری انّك اذا رأيت زيدا يصلّی يوم الجمعة فی المسجد ركعتين فما دمتَ حيّا متی ذكرتَ ذلك رأيتَ مثال زيد يصلّی تلك الركعتين فی غيب يوم الجمعة و فی المسجد فی غيبه فالذی يشاهده خيالك فی غيب يوم الجمعة و فی غيب المسجد يصلّی تلك الصلوٰة هو مثاله و هو الذی كتبه الملكانِ من عمله فهو باق فی مكانه و وقته الی يوم القيٰمة حتی يبعث صاحبه زيد و يلبسه و يحضر يوم الجمع متّصِفاً به كما قال تعالی سيجزيهم وصفهم و قال و لكم الويل مما تصفون.

و قوله «و اخر ما وضع فی هذا الميزان قول الانسان الحمد لله و به يملأ الميزان، الخ» هذا الكلام و هو انّ اخر ما يوضع من الاعمال الحمد لله و انها تملأ الميزان ليس الان علی خاطری من هذا شیء بمعنی وروده فی رواياتنا بهذا

النمط و ليس فی العقل ما ينافيه و لستُ نافياً له و انما الذی يبالی ما فی الدعاء الحمد لله ملأ الميزان و منتهی العلم و هو معنی غير ما ذكره.

و قوله «و من اللطائف الكشفية ان كفّة ميزان كل احد بقدر عمله لا زيادة و لا نقصان» يريد به ان المراد من كفة الميزان انهما آلة وزن العمل و وزن كل عمل هو قدر وزنه و هذا علی المعنی ظاهر لانه لايتعلّق به من الاختبار ازيد من اختباره و ما زاد عن اختباره و استعلامه فهو استعلام لغيره كما ان استعلام العشرة و عدّها لايصلح لاستعلام الاحدعشر و عَدِّها نعم لو زيد الموزون أُمِدّت الكفّة بنسبة الزيادة فكفّة كلِ عملٍ بهذا المعنی لاتزيد عليه و لاتنقص و هذا الاعتبار راجع الی خصوص الاعتبار لا الی نفس ما يعتبر به فافهم.

قال: قاعدة فی الجنّة و النار يجب ان تعلم انّ الجنّة التی خرج عنها ابونا ادم(ع) و زوجته لاجل خطيئتهما غير الجنّة التی وعد المُتّقون لانّ هذه لاتكون الّا بعد خراب الدنيا و بوارِ السمٰوات و الارض و انتهاء مدة عالم الحركات و ان كانتا متّفقتَيْن فی الحقيقة و الرتبة و الشرف لكونهما جميعاً دار الحيوٰة الذاتيّة و دارُ البقاء غير متجددّةٍ و لا متبدّلةٍ و لا دائرة و لا فانية و لا زائلةٍ و بيان ذلك انّ الغايات كالمبادی متحاذيةً متقابلةً و ان الموت الطبيعی ابتداء حركة الرجوع الی الله كما ان الحيوٰة الطبيعيّة ابتداء حركة النزول من عنده فكلّ درجةٍ من درجات القوس الصعوديّة بازاء مقابلتها من درجات القوس النّزوليّة و قد شبّهت الحكماء و العرفاء هاتين السلسلتين بالقوسين من الدائرتين اشعاراً بانّ الحركة الثانية الرجوعية انعطافيّة لا استقاميّة.

اقول: انّ الناس اختلفوا فی الجنّة و النار هل هما موجودتانِ فی الدنيا يعنی الأن ام ليستا بموجودتين و انما توجدانِ فی الاخرة ام هما موجودان بمكانهما خاصّةً و حائطهمَا و انّ الملائكة تصنع فيهما المنازل و الدرجات و الدركات بمدد اَعْمَالِ العَامِلينَ فيكون وجودهما فی الدنيا ای قبل يوم القيٰمة بالتَّدْريج و منشأ الاختِلاف من اختلاف ظواهر الايات و الروايات و الحقّ انّهما موجودتانِ الأن بل منهما بُدِئت الخلائق و اليهما تعود اذ كل شیءٍ يعود الی ما

منه بُدِئ و الكتاب و السُّنّة متطابقان ناصّانِ على وجودهما الأن و المعروف الدائر بين النّاسِ تعدّدها فجنّة الدنيا غير جنّة الاخرة و نار الدُّنيا غير نار الاخرة و لذا صرّح المصنّف بانّ الجنّة التى خرج عنها ابونا آدمُ و زوجته لاجل خَطيئتهما غير الجنّة التى وُعِد المتّقونَ ثم علّل هذا المعنى بقوله لان هذه يعنى جنّة الاخرة لاتكون الّا بعدَ خَراب الدنيا و بوار السمٰوات و الارض و انتهاء مدّة الحركات مع انّه قال فى كتاب المبدء و المعاد فى فصل : ان الجنّة و النار حق قال فاذا ثبت و تحقّق ما ذكرناه اتّضح و استبان فساد بعضٍ من المذاهب السخيفة و الاراء الباطلة فى هذا الباب و هو رأى مَن زعم ان الجنّة و النار لم توجدا و لاتوجدانِ الّا بعد بوار العالم و هلاك السمٰوات و الارض و لم يعلموا ان هذا الاعتقاد يبعّد صاحبه عن طريق الاخرة و يقلّل رغبته فى ثواب اعماله و جزاء احسانه و يقلّل رهبته و خوفه عن عقوبة معاصيه و سيئاته انتهى ، فان قوله هنا فى الجنة التى وُعِدَ المتقون لان هذه لاتكون الّا بعد خراب الدنيا و بوار السمٰوات و الارض و انتهاء مدة عالم الحركات انتهى ، هو بعينه قول من افسد مذهبه و رأيه فى كِتاب المبدء و المعاد كما سمعتَ قوله هناك فان قوله هناك صحيح و مراده كما تقدّم اوّلاً انّ الجنّة و ما فيها جواهر عقليّة لاتحتمِل الدثور و لا البوار و لا التغير و لا التّجدد و لا التبدّل بخلاف الدنيا و ما فيها و هذه السمٰوات و الارض فان ذلك كلّه جار عليها فلاتكون جنّة المتقين الّا بعد ذلك كلِّه فلايصلح ان تكون فى شيء من ذلك و امّا جنّة الدنيا فظاهر كلامه انها كجنّة المتّقين لاتفاقهما فى الحقيقة و الرتبة و الشرف لكونهما دار الحيوٰة الذاتية و دار البقاء و ظاهر كلامه انّهما اثنتان فى الاخرة جنّة المقرّبين و هى لاتكون الّا بعد فناء عالم التغيير و التبدّل و التجدّد لما بينهما من كمال التباين و جنّة اصحاب اليمين و هى المدهامّتان و هى جنّة الدنيا التى خرج عنها آدم و زوجته عليهما السلام و هى تجامع عالم التغير و التبدّل فى حال و لايخفى ما فى كلامه من الاضطراب و التنافى فان كونهما متطابقتين فى الحقيقة و الرتبة و الشرف يقتضى تساويهما و كونهما دار الحيوٰة الذاتية كذلك و يلزم من ذلك ان

يكونا معاً متأخّرتين عن عالم التجدد و التبدّل و يلزم من ذلك كله عدم وجودهما الأن فيكون كلامه منافياً لكلامه و مقتضى ظاهر الادلّة على رأى الاكثر انّ لمن خاف مقام ربّه جنّتان و هما ذواتا افنانٍ و هاتان للمقربين و انّ من دون تَيْنِك جنّتان و هما المدهامّتانِ لاصحاب اليمين و انّ للمؤمنين الذين محضوا الايمان محضاً اذا ماتوا جنّةٌ تأوى اليها ارواحهم و انّ هذه جنّة الدنيا و هى جنّة ادم عليه السلام و فيها البكرة و العشىّ و الكلام فى النيران مثل الكلام فى الجنان هذا ملخّصُ ما فهموا و الذى ثبت عندى ممّا فهمتُه من الكتاب و السنّة على سبيل القطع بحيث لاارتاب فيه و لا مرية عندى تعتريه انّ جنّة الاخرة خلقت قبل سائر الخلق و انّ المؤمنين خلقوا منها و اليها يعودون و ان جنّة الدّنيا خلقت بعد خلق الاجسام خلقت من تنزّل جنة الاخرة كما خلقت الاجسام من تنزّل النفوس و الارواح و العقول و انّ جنّة الدّنيا هى بعينها بعد التصفية جنّة الاخرة كما انّ اجسام الناس الأن هى بعينها اجسام الدنيا و هى بعينها بعد تصفيتها اجسام الاخرة و القرءان ناطق بذلك لمن كان له قلب قال فى حق الجنّة **فاولٓئك يدخلون الجنّة و لايظلمون شيئا جنّاتِ عدنٍ الّتى وعد الرحمن عباده بالغيب انه كان وعده مأتيا لايسمعون فيها لغواً الّا سلاماً و لهم رزقهم فيها بكرة و عشيّاً تلك الجنّة التى نورث من عبادنا من كان تقيا**فقوله **و لهم رزقهم فيها بكرة و عشيّا** يعنى جنّة الدنيا لانّ الاخرة ليس فيها بكرة و عَشِىّ و قوله **تلك الجنّة التى نورث من عبادنا** يعنى جنّة الاخرة و هذا صريح فى ان جنّة الدنيا هى بعينها جنّة الاخرة و قال فى شأن النار **و حاقَ بال فرعَون سوّء العذاب النار يعرضون عليها غدوّاً و عشيّاً و يوم تقوم الساعة**فقوله **النار يعرضون عَليها غدوّا و عشيّاً** يعنى نار الدنيا لان الاخرة ليس فيها غدوٌّ و عشىٌّ و قوله **و يوم تقوم السّاعة** يعنى بالنار المعروض عليها يوم تقوم الساعة نار الاخرة و قد اتفق القرّاء على الوقف على **تقوم الساعة**و يلزم منه اتّحاد النار المعروض عليها و هذا ظاهر فانّ جنّة الدنيا تنزّل جنّة الاخرة و نار الدنيا تنزّل نار الاخِرة كما ان اجسام الدنيا تنزّل اجسام الاخرة فتُصَفّى اجسام الدنيا و تكون بعينها اجسام الاخرة كذلك تصفّى جنّة

الدنيا و تكون بعينها جنّة الاخرة و تصفّى نار الدنيا التى عند مطلع الشمس و تكون بعينها نار الاخرة لان الله سبحانه قد بيّن لنا آية ذلك بل اية كل شىء فى انفسنا فقال **سنريهم اياتنا فى الافاق و فى انفُسِهِمْ حتّى يتبيّن لهم انّه الحقّ**، و ايضا قال الله تعالى **و لمن خاف مقام ربه جنّتان** و قال **و من دونهما جنتان** و المراد بالدون هنا القَبل و القلّة و الضعف اى و لمن خاف مقام ربّه قبل يوم القيٰمة و اقل من جنة الاخرة جنّتان فيصير المعنى و من دون جنّتى الاخرة اى من قبلهما و من دونهما اى مِنْ اَنْزلَ منهما جنّتانِ فى الدنيا اذا ماتوا تأوى اليهما ارواحهم و هما الأن فى المغرب فى الاقليم الثّامن و الفرات و النّيل و سيحان و جيحان تجرى من الجنّتَيْن اللّتين فى المغرب و هما المدهامّتان و فى حديث امير المؤمنين عليه السلام ما يدلّ على انّهما فى الدنيا و هو قوله عليه السلام فى الرَّجْعة **و عند ذلك تظهر الجنّتان المدهامّتان عند مسجد الكوفة و ما وراء ذلك بما شاءَ اللهُ** ه.

و الرجعة من الدّنيا و ظهورهما فى الدُّنيا دليلٌ على انّهما اى المدهامّتان من جنانِ الدُّنيا و جنة ادم عليه السلام هى من جنان الدنيا فيها البكرة و العشىّ و هى المدهامّتانِ **فقد** ظهر لمن نظر انّ جنّة ادم التى خرج منها هو و زوجته حواء هى من جنان الدنيا و هى الجنّتانِ المدهامّتان و انها موجودة الأن و انّها هى بعينها جنّة الاخرة الّا انّها تصفى بمعنى انّها تطهّر من اعراض البرزخيّة سبعين مرة فتكون هى بعد التطهر جنّة الخلد كما ان اجساد المؤمنين تطهّر فى البرزخ للاخرة و فى الدنيا للبرزخ فتصفّى سبعين مرة فى الدنيا فتكون اجساداً للبرزخ لانها تطهّر من اعراض الدنيا سبعين مرّة فتكون برزخيّة و تطهّر فى البرزخ من اعراض البرزخ سبعين مرّة فتكون اخرويّةً فما بين الدنيا و الاخرة فى كل ما فى الدنيا من الاحوال من النعيم و العذاب اربعةالاف رتبةٍ و تسعمائة رتبة و ما بين البرزخ و الاخرة سبعون رتبة فما بين جنّة ادم عليه السلام الّتى هى جنّة الدنيا و جنّة الاخرة سبعون رتبة و بهذا يتبيّن لك خطأ المصنف حيث جعل جنّة ادم(ع) و جنّة الاخرة متفقين فى الحقيقة و الرّتبة و الشرف و علّل ذلك بكونهما جميعاً

دار الحيوٰة و دار البقاء و نحن قد نبّهناك على انّ جنّة الدنيا اعنى جنّة آدم عليه السلام لاتبقى الى يوم القيٰمة بَلْ تَفْنَى عند نفْخَة الصور و انّ مَنْ جعل المدهامتين هى جنّة الاخرة لاصحاب اليمين فقدْ اخطأ كما هو اكثر المفسّرين لعدم ذكر ذلك فى السنّة الّا آن يراد منها جنان الحَظائر الّتى يسكنها فى الاخرة ثلاث طوائف لا غير المؤمنون من الجنّ و اولاد الزّنا من المؤمنين الى سبعة ابْطن ثم يلحق البطن الثامن منهم بجنّة المؤمنين و المجانين الذين ليس لهم مِن آبائهم مَن هو من اهل الشفاعة و لم يبلغوا الحلم قبل اَن يُجَنُّوا و هى اى جنان الحَظائر سبع جنانٍ كلّ جنّة تسمى باسم اصلها و موصوفها و جنّةُ عدنٍ و هى اعلا الجنان الثمان ليس لها حظيرةٌ فليس فى جنان الحظائر ما تسمى بجنّة عَدْنٍ نعم جنان المقربين و منازلهم اعلى من جنان اصحاب اليمين و منازلهم و ان كان الفريقان فى جنّة واحدة لانهم يتفاضلون فى الدرجات و المراتب كما قال تعالى انظر كيف فضّلنا بعضهم على بعضٍ و للاخرة اكبر درجاتٍ و اكبر تفضيلاً، و الحاصل ان قوله «لكونهما جميعاً دار الحيوٰة الذّاتيّة و دار البقاء غير متجدّدَة و لا متبدّلة ، الى اخره» غلط لان جنّة الدنيا متجدّدة و متبدّلةٌ و داثرة و فانية و زائلة بزوال عالم البرزخ بمعنى انّ المؤمنين ينتقلون عنها الى جنان الاخرة و بمعنى عدم وجودها يوم القيٰمة و انّما توجد الجنان التى فى باطنها لانّها تصفّى كما تصفّى الاجساد فانّ جَسدك الان فى الدنيا لايوجد فى البرزخ باعراضه الدنيويّة بل يصفّى منها فيكون فى البرزخ برزخيّا لا دنيويّاً و لايوجد جسدك البرزخى فى الاخرة بل يصفّى من الاعراض البرزخيّة فيكون فى الاخرة جسداً اخرويّا لا برزخيّا فكذلك جنان الدنيا تصفى يوم القيٰمة فتكون هى جنان الاخرة لا جنان البرزخ.

و قوله «و بيان ذلك انّ الغايات كالمبادى متحاذيةً متقابلة» صحيح لمشابهة مراتب البدءِ للعود و النزول للصعود بعضها لبعضٍ و لتشابه الذبول للنمو و التحلّل و التفكّك للتأليف و التركيب و بالجملة كلّ شىءٍ يشابه ضدّه و عكسه و يقابله فيما ضادّه و عاكسه فيه سواء كان جوهراً فى جوهريته او معروضيّته ام

عرضاً فی عرضیته او عارضیّته و لمّا کان مبدء کلّ شیء من العلوّ نازلاً الی غایة قوس نزوله کان بدؤ سیره فی صعوده و رجوعه الی جهة مبدئه من غایة قوس نزوله و کان متشابه الحرکة فی القوسین متقابل الاحوال و قد اخبر سبحانه عن القوس النزولی بقوله و ان من شیءٍ الّا عندنا خزآئنه و ماننزِّله الّا بقدرٍ معلوم و هذا و ان کان مما لا اشکال فیه و لا منکر له الّا ان الاشتباه وقع فی ابتداء الحرکة النّزولیّة و فی ابتداء الحرکة الصعودیّة و المصنّف طوّل القوس النزولی من طرفیه و قصّر القوس الصعودی من طرفه الاسفل و طوّله من طرفه الاعلی فلزمه عدم صدق قوله ان الغایات کالمبادی متحاذیة متقابلة و بیان ما اشرنا الیه علی جهة الاختصار و الاقتصار و الاجمال انّ المصنف یذهب الی ان الاشیاء منْحطة عن حقائقها الازلیّة التی هی فی الذات بنحو اشرف کانحطاط الاظلّة و الاشعة عن حقائِقها کما ذکره فی الکتاب فیما تقدّم و فی غیره من سائر کتبه و قد بیّنا انّ الاشیاء لا ذکر لها هناك و لا اسم و لا رسْمَ فلمّا شاء امکانها ذکرها بما هی به ممکنة و لَیْست هی حینئذٍ اشیاء بمعنی التکوین ای مکوّنات و ان کانتْ اشیاء امکانیّة فحقیقة بدءِ نزولها من التکوین بالفعل فهذا اوّل ذکر وجودها بالقوة و منه ابتدأ القوس النزولی و هو طرفه الاعلی و اخره انحلال الغذاء فی الکیلوس و اخر القوس النزولی هو الکیلوس و هو طرفه الاسفل و اوّل القوس الصعودی هو کون صفوة الکیلوس کیموساً ثم نطفةً و هی بمنزلة المعدن ثم علقة و هی اوّل مراتب النبات ثم مضغة ثم عظاماً ثم تکسی لحماً و هی اخر مراتب النّبات ثم ینشأ خلقاً آخر و هو اوّل مراتب الحیوان و هی الولادة الجسمانیة عند تمام الاربعة الاشهر ثم الولادة الدنیویة و هی خروجه الی الدنیا فمن الکیموس الی خروجه من الدّنیا من مراتب الرجوع الی الله تعالی بدعوته حین قال للعقل اَقبِل فاقبَلَ او اَدبِر فادْبَر علی اختلاف الاعتبارین و المصنف نقّص القوس الصعودی من طرفه الابتدائی من الکیموس الی الموت و الخروج من الدنیا و زاده فی الطرف الاسفل من القَوْس النُّزولی و زاد فی الطرف الابتدائی من القوس النزولی حتی انزله من الازل و فی الانتهائی من القوس الصعودی حتی وصله

بالازل و قد اخطأ اذ يلزم منه فى ابتداء النزولى الولادة و الازل تعالى لايلد اذ لايخرج منه شيء و لايعود اليه شيء و انما ينتهى المخلوق الى مثله كما انه يبْتدئ من مثله فافهم و ذلك هو قوله و انّ الموت الطبيعى ابتداء حركة الرجوع الى الله كما ان الحيوٰة الطبيعيّة انتهاء حركة النزول من عنده.

و قوله «فكل درجةٍ من درجات القوس الصعوديّة الى قوله لا استقاميّة» يشير به الى تشابه القوسين و تحاذيهما و هو كذلك و قد اشرنا الى ذلك فيما تقدّم بان القوس الصعودى لو كانت حركة سيره استقامية لكان الانسان يرجع من هذه الدنيا الى اللحم ثم الى العظام ثم يكون مضغة ثم علقةً ثم نطفة ثم كيموسا ثم كيلوسا ثم طعاما ثم نباتاً ثم ماء و تراباً و ترجع نفسه الى الفلك و ما فيها من النفس الى اللوح و منه الى المدد العقلى و منه الى الاشراق النورانى و الهيئات الاراديّة ثم الى الامكان و يلزم من هذا الرجوع فناء الاشياء و هو خلاف ما خلقت له لانّها انما خلقت للبقاء نعم يكون القوسانِ متقابلَيْن متحاذِيَيْن و تمام الصوغ الاول فى القوس النزولى تحت النّفس الكلّيّة عند قوله الستُ بربكم و يحاذيه و يقابله يوم القيٰمة فى القوس الصعودى و بعد مقام الستُ بربّكم فى القوس النزولى الكسرُ فى عالم الطبيعة النورانية و يحاذيه و يقابله ما بين النفختين نفخة الصعق و نفخة الفزع و ذلك فى مدة اربعمائة سنةٍ و بعد ذلك فى النزولى عالم الهباء و عالم المثال الى وقت الولادة الجسمانية و يحاذيه و يقابله الموت الطبيعى فانّ اسرافيل عليه السلام ينفخ فيه الحيوٰة اذا تمّت له الاربعة الاشهر و عزرائيل يقبضها فى مقابلة ذلك و يشير المصنّف بهذه الكلمات من قوله لان هذه لاتكون الّا بعد خراب الدنيا و بوار السمٰوات و الارض و انتهاء مدّة عالم الحركات الى قوله لا استقاميّة الى ان الجنّتين جنّة الاخرة و جنّة الدنيا مُتَساويتين و انّهما وَراء عالم الملكِ و انهما باقيتان و يلزم من كلامه انّ الدُّنْيا لَا جَنّةَ فيها و انّ عالم الملك يفنى فى الاخرة فلم يبق فى الاخرة شيء مع انّهُ يَذْهب الى ان جميع الاشياء فى الزّمان و ان الزمان لايسبقه شيء و لايتقدّم عليه شيء الّا البارئ تعالى وَ قدْ صرّح هنا بقوله و انتهاء مدة عالم

الحركات و قد ذكر بانَّ الزمان عبارة عن الحركة الحادثة عن الفلك و حينئذٍ لايصدق قوله محسوسة كما يأتى فى تقسيمه اذ الجنّة المحسوسة لاتوجد الّا بالاجسام الزمانية.

و قوله «و قد شبّهت الحكماء و العرفاء هاتَيْن السلسلتين بالقوسين من الدائرتين» يراد من السلسلتين مراتب النزول و مراتب الصعود فان كل مرتبة مرتبطة بما فوقها و بما تحتها كحلق السلسلة و كل مرتبة منها مستديرة على قطب علّتها استدارة صحيحة كما نبّهنا عليه فى الفوائد فشبّهوها بالسّلسلة لهاتين العِلَّتَيْنِ و لاجْل كونِ العَوْدِ على غير طريق البدءِ و كون السّير الى جهة المبدأ فى النزول و الصعود كانت الحركة انعطافيَّة.

قال: واذا تقرّرَ هذا فاعلم انّ الجنّة جنّتان محسوسة و معقولة كما قال تعالى و لمن خاف مقام ربّه جنّتان و قوله فيهما من كل فاكهة زوجانِ لمحسوسة لاصحاب اليمين و المعقولة للمقرّبين و هم العلّيّون و كذا النار نارانِ محسوسة و معنويّة كما مرّ و كل من الجنّة و النار المحسوستين عالم مقدارى احديهما صورة رحمة الله و الاخرى صورة غضبه لقوله و من يحلل عليه غضبى فقد هوى و لذلك تصول على الجبّارين و تقصم المتكبّرين و كما ان الرحمة ذاتيّة و الغضب عارض كما برهن عليه لقوله سبقت رحمتى غضبى و قوله عذابى اصيب به من اشآء و رحمتى وسعت كلّ شىءٍ فلذلك خلق الجنّة بالذاتِ و خلق النار بالعرَضِ و تحت هذا سرّ.

اقول: ذكر هنا ان الجنّة جنّتان جَنّة محسوسة و لا بدّ اَنْ تكون جسمانيّة و قد قرّرنا فى كتبنا ان الاجسام المحسوسة لاتكون الّا زمانيّة و الاجسام الزمانيّة من عالم الملك فالجنّة المحسوسة من عالم الملك الا انّها صفّيَتْ من العوارض الدنيويّة و العوارض البرزخيّة و لمّا صُفِّيت من اعراض الدارين دار البرزخ و دار الدنيا كانت من نوع الداخرة و هى على تماسُكِها بل هى اقوى من تماسكها فى الدنيا و قد مثّلنا لهذه التصفية و بقاء التّماسُك بالحجر فانّه اذا القى عليه القلى و وضع فى كورة النّار تخلّص زُجاجاً و هو كتخلص الاجسام من النباتات و

الفواكه و المطاعم مع بقاء تماسكه و لكنه لم يتصفَّ فى ذاته بالنّسبةِ الى الاصلين اللّذين تكوّن منهما و هما الكبريت و الزيبق اللذان هما اصل لكل المعادن فاذا اذبت الزجاج و القيتَ عليه الاكسيرَ الابيض اكسير الفضّة فانّه يكون بَلّوراً يجمع البَصر و يحرق فى الشمس لانّه يجمع الاجزاء النّارية المنبثّة فى نور الشمس و تخلّصه بلّوراً بالاكسير الابيض مثل تصفية الاجسام من الاعراض الدنيوية و كونها من اجسام البرزخ و البلّور متماسك كتماسك الزجاج و ابْقى فاذا اذبتَ البلّور و القيتَ عليه الاكسير الابيض مرّة ثانيةً تَخلّصَ اَلْماساً يثقب الاحجار الصلبة و اذا كسر بالاسرب انكسر مثلّثاً و لاينكسر بغيره بل لو وضع على السندانِ و ضُرِب بالمطرقة غاصَ فيهما و لم ينكسر و لو لم يكن اَلْماساً حقيقيّا لماحصلَتْ فيه صفات الاَلماس المعدنى بل يكون اعلى من المعدنى بكثير و هو من الحجر و صفّى مرات ثلاثاً فبلغ هذا الصفاء و الصلابة و التماسك كذلك الاجسام صفّيت مرّاتٍ ثلاثاً احديٰهنّ من الاغذية للدنيا و ثانيتهنّ من هذه الدّنيا للبرزخ و ثالثَهُنّ من البرزخِ للآخرة و هذه[1] الاجسام الاخرويّة من عالم الملك و هى فى الاخرة متقوّمة بما تقوّمت به

---

[1] اعلم ان مطالب هذا الجليل جليلة مشكلة جداً و منها معرفة الاجسام الدنياوية و البرزخية و الاخروية فاعلم ان جميع العوالم الالف الف كلها بين هذا العرش و الفرش و ليس ورآء هذا العرش ضيق و لا سعة و جميع ما تسمعه من مراتب هذه الاجسام و الكرات فاعلم ان لهذه الكرات الموجودة المحسوسة مقام ذات لايلحظ معها غيرها كذات العرش و ذات الكرسى و الافلاك و العناصر فذات هذه الكرات فوق مقام ما يلحقها او يصدر عنها البتة فهى فى هذا المقام متحركة بالحركة الذاتية على القطب كحركة النور على المنير و هى فى هذا المقام خالصة عن جميع الشوائب و الاكدار صافية بلا غبار مشاكلة بعضها لبعض و هى اجسام لها طول و عرض و عمق ثم لكونها فى مقام الكثرة اشرق بعضها على بعض و اثر بعض فى بعض و حصل اللطخ و الخلط فتلبس العرش باعراض و الكرسى باعراض و الافلاك و العناصر باعراض الا ان الاعراض غلبت على المنتهى لضعفه و بعده و رقت فى الاعالى لقوتها حتى ان العرش اقل ما فى الاجسام عرضا فعند حصول الاعراض دارت الافلاك على المحور و تغير الاوضاع و تقدم الليل على النهار و غلب الجور و حصلت كرات و بسايط اخر و

تغيرت البلاد و من عليها و وجه الارض مغبر قبيح

فخفى الاصول و احكامها و ظهر الفضول و احكامها فعند ذلك حدثت هذه الدنيا المعروفة ثم تحركت الافلاك على المحور و ضربت العناصر بعضها ببعض و حدثت المواليد و لها ابدان من هذه الاعراض الارضية و استخرج منها ارواح فلكية عرضية و هى الروح البخارى لكن فى جوف هذا البدن العناصر الاصلية و الافلاك الاصلية و العرش اشبه شىء بالرضوان و احكى شىء له و الكرسى بالاخرة و احكى شىء لها و الافلاك اشبه شىء بالبرزخ و احكى شىء له و العناصر هى عرصة الدنيا و جنة ادم فى البرزخ فى السماء و من هناك نزل الى الدنيا و طفق يخصف عليه من ورق الجنة فاذا مات الانسان خر بدنه و فيه الاجزاء الاصلية و العناصر الذاتية و خرج روحه البخارى الفلكى و هو الجسم الرقيق الذى البس قالبا كثيفا و تفرق عنه بعض ما فيه من ↓

فى الدّنيا من المكان و الزّمان امّا المكان ففيه خلاف كثير هل هو الفراغ المتوهّم الذى تشغله الاجسام بالحصول فيه ام هو الفراغ المخلوق الخ، ام هو البُعد المجرّد ام هو السطح الحاوى للجسم المحوى ام غير ذلك و حَيرتهم فى مكان الفلك الاطلس **و الحق** انّه الفراغ المخلوق الذى يشغله الجسم بالحصول فيه فانّه مساوق للجسم فى الوجود و الظّهور و شرط فى تحقّق الجسم فلايكون شىء من الجسم ليس فى مكانٍ و لا شىء من المكان لا جسم فيه **و امّا** الزمان فليس هو عبارة عن حركة الفلك كما توهّمه المصنّف تبعاً لغيره و انّما هو المُدَد و امتداد مكث الجسم و انتقاله و الحكماء الاوّلون انما ذكروا حركة الفلك لبيان تصوره فانّ السائر السريع الذى يقطع فرسخين فى ساعة و السائر البطىء الّذى يقطع فرسخا واحداً فى ساعة اذا ابتدَءا دفْعةً فى مسافةٍ هى فرسخ وصل السريع آخرها فى نصف ساعة و بقى لابِثاً نصفَ ساعةٍ ينتظر البطىء فمدّة بقائه زمان قطع البطىء نصف الفرسخ و زمان مكث السريع فيتصوّر الزمان بالحركات لا انّ الحركات هى الزمان و الّا لكانت المتحركات قبل الزمان و هو عنده ليس قبله الّا البارى سبحانه و تعالى **و ايضاً** يلزم ان توجد المتحركات بدون الحركات كما سيكون بعد فناء الخلق بين النفختين فانّ الحركات كلّها تبطل مع وجود السمٰوات و الارض اربعمائة سنة و لهذا يخاطب الله سبحانه الارض بما معناه **يا**

↑العنصرية و بقيت فلكيته مع الاعراض البرزخية فهو فى عرصة البرزخ لان الافلاك البرزخ و بقى جسده فى ارض الطبايع حتى يتخلص فيلحق بالعناصر الطبيعية التى هى هورقليا و الاقليم الثامن و المراد عرصة عناصره بسيطة غير مركبة و روحه يطير مع الارواح الى انقضاء اجل الافلاك فتطوى و تنحل فى الطبايع العرضية و يعود كل عرض الى جوهره فيبقى فلك زحل خالصاً عن غيره و فلك المشترى خالصا عن غيره و هكذا جميع الافلاك و جميع العناصر ايضا تطهر مرة اخرى عن الاعراض البرزخية التى فيها فاذا عادت الكرات صرفة خالصة قامت القيٰمة و لايخفى ان ضيق الافلاك و العناصر اليوم للاعراض فاذا عادت الى جوهريتها اتسعت لا طولا و عرضا و عمقا بل سعة حكاية لما ورائها كما تتسع المولود بتصفيتها كلما صفى فتبين ان هذه العرصة عرصة الاخرة و هذه الابدان ابدان الاخرة **و ان قلت** بدن زيد فى الاخرة ان كان مركبا من العناصر الاصلية الكلية فيكون كبدنه فى الدنيا **قلت** بدنه فى الدنيا مركب من عناصر مركبة بتركيبات عديدة و فى الاخرة من عناصر بسيطة هذا و الشىء فى اى عالم له مادة و صورة و مادته صالحة له و لغيره و انما تتخصص فى الصورة فالعناصر هى من حيث هى هيولى الافراد جميعاً فاذا اخذ حصة منه و البست صورة شخصية صارت الحصة مادة لذلك الشخص و حكم عليها بحسب الصورة بالجملة اذا خلص عناصر بدن زيد و عناصر الدنيا ذهبت الحركات المحورية فزالت السنون و الشهور و الايام فكانت دهرية لا طلوع و لا غروب فهنالك يتركب بدن زيد فى قبر طبعه ثم يتركب روحه كذلك و يدخل بدنه و يكون صورته صورة اعماله و عقائده و صفاته و بها يمتاز عن غيره فاما الى الجنة و اما الى النار فتبين كون المعاد جسمانيا و ان هذا البدن المحسوس الملموس يعود و صدق **يحييها الذى انشأها اول مرة** فافهم و اشكر الله كريم

ارض اين ساكنوك اينَ المتكبّرون اين من اكل رزقى و عبد غيرى لمن الملك اليوم فلايجيبه احد فيردّ على نفسه و يقول لله الواحد القهار و الحاصل الجنّة المحسوسة جسمانيّة من عالم الملك و فيها النموّ الاستغنائى الإمْدادى و الذّبول اى التحلّل الافتقارى الّا انّ ذلك تَرَقٍّ فى مراتب الكمال و القوة و الجدّة كما ذكرنا سَابِقاً و قوله «و معقولة» يعنى نفسانيّة و رُوحانيّة و عقليّة و تنعّماتها و لذّاتُهَا المعارف و الخطابات الرّبانية و المناجاة الاحدية و المشاهدات القدسيّة و استمتاعهم فيها بالانكشافات و التجلّيات و الامدادات الرحيمية و الفيوضات الرضوانية و ما يصل اليهم من اثار الحيوٰة و العلم و القدرة و الملك و التسلط القدسيّة و ما اشبه ذلك.

و قوله «و المحسوسة لاصحاب اليمين و المعقولة للمقربين» و استدل على هذا التقسيم بقوله تعالى و لمن خاف مقام ربّه جنّتان و هو غلط لان المفسّرين و غيرهم من اكثر العلماء يذهبون الى انّ المراد بمن خاف مقام ربه هنا المقرّبون و انّ الجنتين لهم بمعنى ان كل واحدٍ من المقربين له جنّتان جنّة عن يمين قصره نالها بفعل الطاعات و جنّة عن يسار قصره نالها بترك المعاصى و لايبعد ان تأوّل اليمنى بالمعقولة و اليسرى بالمحسوسة و الى ان المراد باهل قوله و من دونهما جَنّتانِ هم اَصْحَاب اليمين بمعنَى اَنّ كُلَّ واحدٍ من اصحاب اليمين له جنّتان جنّة عن يمين قصرِهِ نالَها بفعل الطّاعات و جنّة عن يسار قصرِهِ نالَها بتركِ المعاصى و كذلك ايضاً لايبعد ان تأَوّل اليمنى بالمعقولة لاهل اليمين و اليُسرَى بالمحسوسة و هذا التأويل فى الموضعين هو الحقّ الذى يشهد له الاعتبار الصحيح و النص الصريح و اما انّ ما فى قوله و لمن خاف مقام ربّه جنّتان للمقرّبين يوم القيٰمة و ما فى قوله و من دونهما جنّتانِ لاَصْحابِ اليَمينِ فالّذى يُفيدُه احاديث اهل العِصمة عليهم السلام انّ قوله و لمن خاف مقام ربه جنّتان يراد منه ان من خاف مقام ربه من المقربين و اصحاب اليمين فله فى الاخرة جنّتان جنّة معقولة و جنّة محسوسة الّا ان كلى الجنتين لكل واحدٍ من المقربين و اصحاب اليمين بنسبة رتبته فى الشرف كما اشار سبحانه اليه بقوله

انظر كيف فضّلنا بعضهم على بعضٍ يعنى فى الدنيا و للاخرة اكبر درجات و اكبر تفضيلاً و لم يرد تعالى انّ المقربين لا محسوسة لهم و اصحاب اليمين لا معقولة لهم بل لكل من النوعين معقولة و محسوسة و انّ قوله و من دونهما جنتان يراد منه ان لكل واحدٍ من النوعين جنّتين مدهامّتين اذا مات فى البرزخ لان الجنّتين المدهامتين من جنانِ الدنيا و لهذا تخرج فى الرجعة قبل القيٰمة الكبرى كما فى حديث اميرالمؤمنين عليه السلام حيث قال و عنْد ذلك تظهر الجنّتان المدهامّتان عند مسجد الكوفة و ما وراء ذلك بما شاء الله هـ، و انهما جنّة ادم عليه السلام فيَكون قوله و من دونهما اى من قبلهما يعنى فى الدنيا اى فى البرزخ و من دونهما اى اقلّ و اضعف من جنّتى الاخرة و الحاصل لاصحاب اليمين جنّة معقولة و جنّة محسوسة كما للمقربين و ان كان كلّ بنسبته و الاية ليس فيها دلالة على مدّعاه الّا اِنْ اراد تأويلها فان التأويل طريق واسع.

و قوله «و هم العلّيّون» يريد بهم انّ المقرّبين فى تلك الحال اى حال كونهم اهل الجنة المعقولة فانهم هم العلّيّون اى ملائكة كروبيّون و هو صحيح على ما نريد نحن من كونهم ذوى حالاتٍ هذه احدُ حالاتهم لا على ما يريد هو من كونهم ذوى حالةٍ واحدة قد انخلعوا عن الحالة المحسوسة و كذا الكلام فى قوله و كذا النار نارانِ محسوسة و معنويّة بمعنى ان المتبوعين اعنى الائمة الذين يدعون الى النار لهم نار معقولة و نار محسوسة و للاتباع نار معقولة و نارٌ محسوسة بنسبتهم و ذلك كما قال سبحانه و لكل درجات مما عملوا.

و قوله «و كلّ من الجنّة و النار المحسوستين عالم مقدارى» اِنْ اراد به انّ الجنّة المحسوسة و النار المحسوسة من عالم الاجسام المعروضات و انّما الجواهر الجسمانية صور للنفوس و لم يرد انّهما اعراض مقدارية بل ذوات قائمة بنفسها كالطعام و الشراب و الحور و الولدان و القصور فهو كذلك و امّا ان اراد انّها صور و اعراض بمعنى انّها تصوراتٌ خياليّة و تخيّلات نفسانيّة كما ذهب اليه بعضهم فهو باطل و قد تقدم ما يشير الى هذا فى قوله ما معناه ان جميع ما فى الجنّة من النعيم من القصور و الولدان و الحور و المأكل و المشارب و

المناكح و غير ذلك كلّها موجودة بِوجود المؤمن لانها كلّها من نوع النيات و الاعتقادات و قد ذكرنا هناك ما يلزمه فراجع .

و قوله «احديهما صورة رحمة اللهِ» و هى جميع الجنّة المحسوسة و ما فيها من النّعيم بل المؤمن نفسه فى الدنيا و الاخرة صورة رحمة اللهِ لانّ مادّته من نور الله و هو اثر فعله و صورته من رحمة الله لانّ حدودها هيئات طاعته «و الاخرى صورة غضبه» اى النار المحسوسة لان مادّتها من الماء الاجاج و صورتها من صورة غضب الله لانّ حدودها هيئات معصيته .

و قوله «لقوله و من يحلل عليه غضبى فقد هوى» يعنى انّ حلول غضب الله اعوذ بالله من غضب اللهِ محسوس لانه يفنى من وقع عليه و يقصمه فاستدلّ على المحسوسيّة بالحلول المحسوس فافهم .

و قوله «و كما ان الرحمة ذاتيّة و الغضب عارض كما برهن عليه لقوله سبقت رحمتى غضبى و قوله عذابى اصيب به من اشآء و رحمتى وسعت كل شىءٍ» يشير به الى ما ذكروه من كون الرحمة ذاتيّة و الغضب عارض حيث انه سبحانه قال سبقت رحمتى غضبى لان الرحمة خلقت اوّلاً و بالذات لانها مطلوبة له تعالى لذاتها و محبوبة عندَه لانها عالم فاحببتُ ان اعرف بخلاف الغضب و لمّا كانت هذه الرحمة اعنى التى وسعت كل شىء مخلوقة و المخلوق لايكون بسيطا اذ لايتحقق الّا باعتبارين اعتبار من ربّه و اعتبار من نفسه وجب ان يخلق له دعامة يتقوّم بها و لاتكون من نوعه و الّا لما تحقّق الاعتباران فوجب ان تكون من خلافه و خلاف الرحمة لايكون رحمة فكان غضباً و الغضب ليس مراداً لله سبحانه لذاته بل لتقوّم المحبوب عند الله و هو الرحمة فخلق الغضب ثانيا و بالعرض فلذا قال سبقت رحمتى غضبى فكان كلامه سبحانه فى كتابه جارياً على طبيعة الايجاد فينسب الرحمة اليه و ان كانت من فعله لاجل محبّتها بالذات و ينسب العذاب الى فعله لبيان العرضيّة قال تعالى ان ربّك سريع العقاب و انه لغفور رحيم فلذلك خلقت الجنّة بالذات لانها خلقت من الرحمة و دار الرحمة و اهلها و خلقت النار بالعرض لانها خلقت من الغضب

و دار الغضب و اهله.

و قوله «و تحت هذا سرّ» يريد به ان تحت كون الرحمة خلقت اوّلا و بالذاتِ و الغضب خلق ثانيا و بالعرض و ان الجنّة خلقت بالذات و النار خلقت بالعرض سرّاً مكتُوماً عن عوام الناس و هو انّ الامر الذى يتعلّق بالتكليف و بالعقاب على المخالفة اسهل ممّا يظهر فانهم يقولون انا تتبّعنا كتاب الله العزيز و وجدنا كل موضعٍ ذكر فيه الرحمة و الغضب او العذاب يكون جانب الرحمة راجحاً على جانبِ العذاب و جهة العَفْو ارجح من جهة العقوبة مع ما ثبت من غناه سبحانه عن عذاب عباده العاصين و حاجتهم الى عفوه و رحمته و ان ملكه لايزيد بالعقوبة و لاينقص بالعفو و انّما اظهر لهم هذه التشديدات تخويفاً للعاصين ليرتدِعوا عن المعاصى كما قال تعالى و مانرسل بالايات الّا تخويفا، و ايضا اذا كان النار خلقت بالعرض لايدوم عذابها بل يأُول حال اهلها الى التنعّم بما فيها من انواع العذاب و اقول اعلم انّ الصّوفية ذهبوا الى هذا و مثله ليهوّنوا على انفسهم الخطب و ليتوصّلوا الى الراحة من مشقّة التكليف حتى ان كثيراً منهم اباح كلّما منع الله سبحانه منه فتركوا العبادات كلها و فعلوا المحرّمات كلها و اقسموا باللهِ العظيم انّ مثال امرهم مع فعلهم هذا الَى النّعيم المقيم و يكفيهم من جميع ما يريد الله منهم قولهم لا اله الّا الله و يأوّلون على مطلبهم هذا قول النبى صلى الله عليه و اله من قال لا اله الّا الله مخلصاً دخل الجنّة ه.

و اقول امّا ما وصفوا من غنى الله سبحانه عن عبادة عباده و عن تعذيبهم و ان ذلك لايزيد فى ملكه بالعقاب و لاينقص بالعفو و الثواب فهو فوق ما ذكروا و اعلى و اجلّ بما لَايدخل تحت وهمٍ من الاوهام و امّا ما ذكروا من تهوين الخطب فى نفس التكليف و ما يترتّب عليه فهو مبطل لاحكام الكتاب و السّنة و اخباراتهما و ذلك تقوّل على الله سبحانه و على رسوله صلى الله عليه و اله و الله سبحانه و رسوله صلى الله عليه و اله منهم بريئانِ بل كذبوا و لعنوا بما قالوا بل قد يقع باهل المعاصى ما لم يذكر ظاهراً لا فى الكتاب و لا فى السنّة كما اشار سبحانه اليه فى قوله و بدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون لانه و ان كان الله

عز و جل لايجازيهم الّا باعمالهم السيئة الّا ان الخلق لايكادون يحيطون بشيء لانّ الله يعاقبهم ان لم يعف بما يترتب على معاصيهم فى علمه و لايحيطون بشيء من علمه الّا بما شاء ان يعلموه من ذلك و ما شاء منه اظهره لهم فى ظاهر كتابه و ظاهر سنة نبيه صلى الله عليه و اله و ما اخفاه فى الكتاب و السنة اكثر مما اظهره فيهما و اعظم فلايخرج احد من خلق الله عز و جل عن قصور و تقصير فى حق الله تعالى لانّ كل ما فى الامكان قاصر عن كل ما ينسب الى الازل و مقصّر عن اداء ما هو اهله تعالى اذ كل ما فى الامكان من الاداء و الوفاء نعمة من اثر ما لِلّهِ على خلقه و من ذٰلِكَ الاثر ذوات العاملين المؤدّين و الموفين و الاداء و الوفاء صفاتهم فكيف يصحّ مقابلة المؤثّر بصفة الاثر فافهم.

قال: و قد علمتَ ان ليس لهما مكان فى ظاهر هذا العالم لا فى علوه و لا فى سفله لان جميع ما فى امكنة هذا العالم متجدّدة دائرَة مستحيلة فانية و كل ما هو كذلك فهو من الدنيا و الجنّة و النار من عالم الاخرة و عقبى الدار نعم لكل منهما مكان فى داخل حجب السمٰوات و الارض و لكن لهما مظاهر فى هذا العالم بحسب نشأتهما الجزئيّة و عليه تحمل الاخبار الواردة فى تعيين الامكنة لاحدهما كما فى قوله(ص) ما بين قبرى و منبرى روضة من رياض الجنة و قوله قبر المؤمن روضة من رياض الجنّة و قبر المنافق حفرة من حفر النار و ما روى انّ فى جبل اروند عيناً من عيون الجنّة و روى عن ابى جعفر عليه السلام انّ لِلّهِ جنّةً خلقها فى المغرب و ماء فراتكم هذه يخرج منها و روى ان برهوت وادٍ من اودية جهنم و الروايات فيها كثيرة متخالفة الظواهر ذكرنا وجه التوفيق بيْنها فى كتاب.

اقول: قد ذكر فيما تقدم ان الجنّة و النار ليس لهما فى هذا العالم مكان لان السمٰوات متطابقة ليس فيها و لا بينها فضاء بناء منه على انّ ظاهر هذا العالم العلوى منه و السفلى متماسك بعضه على بعض من محدب الفلك الاطلس الى اسفل التخوم و على انّ الجنان و النيران ليست من نوع هذه الاجسام و انما هى معنوية ان كانت معقولة و صوريّة ان كانت محسوسة فهى من الجبروت و

الملكوت فيكون لكلٍّ منهما مكان فى داخل حجب السمٰوات او الارض فان كانت جنّةً معنويّة فمكانها فى باطن حجب السمٰوات و ان كانت جنّة محسوسة فمكانها فى ظاهر حجب السمٰوات و ان كانت نارا معنويّة فمكانها فى باطن حجب الارضين و ان كانت ناراً فمكانها فى ظاهر حجب الارضين.

و اقول قد تقدّم ذكر هذا و ذكرنا عليه ان الجنّة جنّتان امّا المعنويّة فمكانها الجبروت و وقتها اعلى الدهر و منها ما هو فى عالم اللاهوت اعنى الوجود الراجح وقته السرمد و امّا المحسوسة فمكانها الملك و وقته الزّمان و منها ما هو فى الملكوت الاعلى و وقته اسفل الدهر و اوسطه و امّا النار المعنويّة فمكانها الملكوت الاسفل و ما تحته كك.

و امّا النار المحسوسة فمكانها الملك كذلك يعنى ان وقتهما بنسبتهما فى الرتبة و اعلم انا ذكرنا مراراً ان عالم الملك باق ابداً لا فناء له و لا نفاد و لا دثور و كذا عالم الملكوت و عالم الجبروت امّا عندهم فلا اشكال فى الجبروت و الملكوت و انّما يمنعون بقاء الملك و وقته اعنى الزمان و قد ذكرنا ان هذا القول انكار للبعث و انّ الحقّ ان العوالم الثلاثة باقية ابد الابدين هى و اوقاتها و ان بقاءها على حدٍّ واحدٍ بمعنى انها باقية بابقاء الله سبحانه بدوام امدادها متصلاً لا ببقائه كما توهمه المصنّف و اتباعه و ان كيفيّة امداده[1] انه تعالى يُمِدّها مما خلقها منه و بيانه ان ما تحلّل منها و فنى بالفقر و الامكان اعاده لها بحالٍ اكمل منه قبل الفناء و التحلّل و كسره به و صاغه به صيغة اكمل من الصيغة الاولى و اقوى و اصحّ و احدّ و ابقى و اصفى و اعلى و انور و اغلى و هكذا بلا نهايةٍ كلّ

[1] اعلم ان معرفة المدد و الترقى به من المشكلات و فى كلام الشيخ اعلى الله مقامه اغلاق و رمز مثل جميع كلماته فانها سهلة ممتنعة جرت على لسان الحكمة و هى فوق مدارك الخلق فاعلم ان مراده من المتحلل و البدل ان الموجود فقير ممكن ابداً و هو دائما فى الكسر تحت فهر الاعمال على صلاية القابلية و فى الحل فى محل حرارة الاعمال و رطوبة الامتثال فينحل دائما و ينعقد دائماً بصيغة تمثله و تصوره و يمصه محجمة الدعاء ابداً الى فوق بقوته الجاذبة فكلما ينحل و ينفصل اجزاؤه الذاتية عن اجزائه العرضية و ينجذب الى فوق يصعد و يدع الاعراض الغير المنجذبة الى فوق لعدم المشاكلة فيصعد ابداً و ينعقد بالتمثل فهو دائما فى الصعود و الترقى و الانحلال و الانعقاد على السيلان و لا غاية لذلك او هو ابداً بعكس ذلك كريم

ثانية اعلى و اجلّ و اكمل من الاولى و التحلّل و التبدّل فى الملك و الملكوت و الجبروت على حدّ سواء كلّ بنسبته فى الدنيا و الاخرة لان هذا حال الممكن اذ كل ما سوى الازل عز و جل متجدّد متغيّر و الباقى على حالٍ واحدة لايتغيّر و لايتبدل و لايتحوّل هو الواحد عز و جل فلكل من المقربين و اصحاب اليمين جنان معنويّة ملكوتية و جبروتية و محسوسة جسميّة ذاتية و صوريّة وصفيّة و لكل من الجاحدين الكافرين و المنافقين و اتباعهم نيران معنويّة تطّلع على الافئدة ملكوتية و ما تحت ذلك و نيران محسوسة ملكيّة كما ان المؤمنين لهم فى هذه النشأة الدنيوية اعنى النشأة الاولى اجسام ملكية و اوصاف جسمانية و لهم نفوس و ارواح و عقول ملكوتية و جبروتية و لقد علمتم النشأة الاولى فلولاتذكرون و ان عليه النشأة الاخرى و الاخرى كالاولى مَن عقل الاولى عرف الاخرى و هذه السمٰوات و الارض اللّتان فى الدنيا هما اللتان فى الاخرة كما ان الاجساد التى فى الدنيا هى التى فى الاخرة و لكنها تصفّى و تطهّر و يبرز باطنها القوى المتماسك كما تصفى الاجساد و تطهّر و يبرز باطنها القوى المتماسك و الجنان تبرز فوق هذه السمٰوات بعد تصفيتها و تطهيرها و السمٰوات و ان كنّا الأن قائلين بانها دخان كالبُخارِ و يوم القيٰمة كذلك فان الجنان و اجساد اهلها فوقها و لايذهب عليك انه كيف يحمل ما هو كالبخار الاجسام الثقيلة فان الارض لاتحمل الاجساد الثقيلة بتماسكها و انما الحامل لها هو الحى القيوم تعالى فان الله تعالى يحملها على ما هو كالبخار و الطف الاترى ان المؤمن اذا طهر ظاهره و باطنه من الذنوب مشى على الماء و على الهواءِ و الله سبحانه يقول اولم يروا الى الطير مُسَخَّراتٍ فى جوّ السّمآء مَايمسكهنّ الّا الله و قال رَفع السمآء بغير عمدٍ ترونها، و لو اراد المصنّف انّ الجنان و النيران ليس لهما مكان فى ظاهر هذا العالم بمعنى انّ هذا الظّاهر متغيّر بالتّصفية و انّما مكانهما فيه بعد التصفية كما يقال اَنَّ هذا هو مراده لكان صحيحاً و لكنه يلزمه مساواة الاشياء قبل التّصفِية و بعدها فى الافتقار الى المدد فى بقائها و ان كان كلٌّ بنسبته فى التّحقق و لمّا جعل المجردات القادسة باقية ببقاء الله تعالى لا بابقائه و جعل اها

الجنّة عليّين و انّ ما وَصل هناك كلّه من الجبروت و الملكوت و اَخْرج الملك من عالم الاخرة قلنا عليه ما سمعتَ و عباراته موهمة لخلاف ما قلنا و لكن اذا تَتَبَّعْتَ كتبه رأيتَ انّه قائل بما نسبنا اليه و اعلم ان الجنان المحسوسة كل جنّة فوق سماءٍ و فى خلال ما فوقه فالجنّة السفلى فوق السماء الدنيا السفلى و فى خلال الثانية و الجنّة الثانية فوق السماء الثانية و فى خلال الثالثة و الجنّة الثالثة فوق السماء الثالثة و فى خلال الرابعة و هكذا الى الجنة السابعة فوق السماء السابعة و فى خلال الكرسى و الثامنة فوق الكرسى و فى خلال العرش و ذلك مثل ما كنا الأن فوق الارض و فى خلال الهواء فكلّ جنّة فوق سماء و اليه الاشارة بقوله لاتفتّح لهم ابواب السماء و لا يدخلون الجنّة و قد تقدم ان السمٰوات و الارض يبدّل و تكشط و ان معنى كشطها و تبديلها تصفيتها و ان اهل الجنّة المحسوسة على ارضٍ تقلّهم كما قال تعالى حكاية عنهم و قالوا الحمد لله الذى صدقنا وعده و اورثنَا الارض نتبوّء من الجنةِ حيث نشآء و تحت سماء تظِلّهم كما فى الحديث ان الجنة ارضها الكرسى و سقفها عرش الرحمن .

و قوله «و لكن لهما مظاهر فى هذا العالم بحسب نشأتهما الجزئيّة» اى للجنان و النيران المحسوستان مظاهر فى هذا العالم و هذا صحيح و امّا قوله «بحسب نشأتهما الجزئيّة» ليس على اطلاقه بصحيح لانّ المحسوسة جزئيّة (و العقلانية ليست بجزئية لا فى الدنيا و لا فى الاخرة) فى النشأة الاخرة كما فى الدنيا و ما سمعتَ من ان المؤمن اذا اخذ الحوريّة او الرمانة من غصنها نبت مكانها غيرها بحيث لايخلو مكانها من بدلها فانه احداث بَدَلِها من امكانه منها و مثاله فى الدنيا اِذَا اشْعَلْتَ سراجاً من سراجٍ فانه يكون عندك سراجٌ كالاوّلِ و الاوّل على حاله و ان اراد بذوات المظاهر الجنان المعنويّة او الاعم اتّجه بعض معانى كلامه على اصطلاحهم فى الجزئى و الكلّى بمعنى ان هذا المظهر فيه شىء من الجنان المعنويّة يظهر اثره فى الدنيا بلذّة الاقبال على الله و لذّة مناجاته و انشراح الصدر بالاسلام و برد القلب بالايمان وَ حُبّ المعرفة فى الفؤاد و قوله صلّى الله عليه و اله ما بين قبرى و منبرى روضة من رياض الجنّة ، لَهُ مَعْنىً ظاهر

كما اَشَار اليه المصنف و معنىً باطن بَيَّنَه الصّادق عليه السلام بما معناه المراد من القبرِ على بن ابى طالب عليه السلام و من المنبر القائم عليه السلام عجّل اللهُ فَرَجَهُ وَ ما بَيْنَهُمَا الأَئِمّة عليهم السلام و هم الروضة الّتى اشار اليها صلى الله عليه و الِه و اَمّا جَنّة القبر و كونه روضة من رياض الجنة[1] و كونه حفرةً من حُفَر النّارِ فالمراد بهذه الجنّة الّتى قبر المؤمن روضة منها جَنّة الدُّنْيا التى هى المدهامّتان وَ النّار الّتى قبر المنافق حفرة من حُفَرِها نار الدّنيا الّتى فى المشرق و هذه المواضع اعنى مواضع الجنّة و مواضع النّار من جنّة الدّنيا و نار الدّنيا بمنزلة الاعضاء من الانسان اى من جسده او روحه فافهم و مثل ما روى انّ فى جبَل اروند عَيْناً من عيون الجنّة و ما روى عن ابى جعفر عليه السلام انَّ لِلهِ جنّةً خلقها فى المغرب وَ مَاءُ فراتِكُمْ هٰذِهِ يخرجُ منها و روى انّ الفرات و النّيل و سَيْحان و جَيْحان تخرُج منها و الاحاديث فى ذلك كثيرة و هذه الجنّة اعنى جنّة الدُّنْيَا التى هى جنّة ادم(ع) المدهامّتانِ كما مر فى الاقْليم الثامن عند مغرب الشمس اسفلها على محدّبِ الفلك الاطلس رتبةً لا مكاناً اذ لا مكان و لا شىء خارج فلك المحدّد لان جميع الاكوان غيبها و شهادتها فيه و ما ثبت ان هذه الانهار الاربعة تجتمع من الامطار و السيول من الجبال و من ينابيع تجرى من الأَرْضِ لاينافى كونها خارجة من الجنّة فان الملائكة حملت تلك المياه الاربعة اغترفتها من البسملة فماء الفرات غرفته ملائكة الماءِ ماء من ميم بسم من بسم الله الرحمن الرحيم و ماء سيحان اغترفته ملائكة اللبن من هاء الله ماء و ماء جيحان اغترفته ملائكة العسل ماء من ميم الرّحمن و ماء النّيل اغترفته ملائكة الخمر ماء من ميم الرحيم و هذه الانواع الاربعة من الملائكة اَلْقَتْ ما اغترفته على الرياح و الرياح القته على السحاب و السحاب القاه على الارض فمنه ما سلكه ينابيع فى الارض

[1] اعلم ان الجنة جنتان جنة الدنيا و جنة الاخرة اما جنة الدنيا فهى بعينه جنة الاخرة لكن بعد الكسر و الصوغ و التصفية و التلطيف فالجنة التى فى الدنيا هى المسماة فى القران و من دونهما جنتان و لهما مظاهر فى الاراضى الطيبة و الاشجار الطيبة كما ان نار البرزخ فى الارض و لها مظاهر فى الاراضى الخبيثة الدنياوية و فى الاشجار و ساير الاعراض فنسبة الاراضى اليها نسبة الاعضاء الى الروح فانها فى مقام الروح لهذه الدنيا فافهم كريم

و منه على الجبال فسالت السيول و نبعت العيون و جرت المياه الاربعة فى الانهار الاربعة المذكورة فجرى ماء الفرات من ماء الميم و هو الماء فى انهار الجنّة يوم القيٰمة و جرى ماء سيحان من لبَنِ الهاء و هو نهر اللبَن فى الجنّة يوم القيٰمة و جرى ماء جيحان من عسل ميم الرّحمن و هو نهر العَسل فى الجنّة يوم القيٰمة و جرى ماء النيل من خمر ميم الرحيم و هو نهر الخمر فى الجنّة يوم القيٰمة و ما سمعت من هذا التّفصيل اخذناه كله من معانى الاخبار الواردة عنهم عليهم السلام على سبيل الاقتصار و اما برهوت فهو وادٍ من اودية جهنم فى حضرموت من اليمن و فى برهوت عين يسمى ببلهوت و تلك البئر احرّ ماءٍ على وجه الارض تأوى اليه الهام و ارواح الكفار تعذّب فيه الى قيام الساعة و تصدر تلك الارواح الخبيثة الى النار التى فى المشرق عند مطلعِ الشمس و فيها يعذّب قابيل ابن ادم و قد وكِّلَ به عشرة رجالٍ اذا مات احدهم قام غيره مقامه يصبّون على قابيل فى الشّتاء الماء البارد و فى الصيف الماء الحارّ و هكذا الى يوم القيٰمة و قد تقدّم فيما ذكرنا سَابِقاً مَعَ هٰذَا ما فيه توفيق بين ظواهر الاخبار و بين المعروف عند الناس.

قال: و العجب من عاقل يشكّ فى النشأة الاخرة و الجنّة و النار المحسوستين و لايشكّ فيما يراه فى المنام و ايضا الدنيا و الاخرة داخلتانِ تحْت مقولة المضاف لان احدهما مأخوذة من الدنو و الثانية من التأخر و هما حالتان للانسان ادناها الدنيا و الاخرى الاخرة و المتضائفان يعرفانِ معاً فمن لم يعرف الاخرة و لم يصدّق بوجودها بالحقيقة ماعرف الدنيا ايضا كما قال و لقد علمتم النشأة الاولى فلولاتذكّرون و كذلك انى لاعجب[1] من اكثر الفلاسفة و اتباع ارسطاطاليس كابى على و من يحذو حذوه حيْث انكروا غاية الانكار ان للنفس كينونةً اخرى قبل البدن مع اعترافهم انّ لها كينونةً و بقاءً بعد البدن و من هذا

---

[1] قول المصنف هنا و كذلك انى لاعجب الى اخر ينافى قوله فى القواعد المتقدمة فى اول الكتاب فانه قال ان مبدءها جسمانى ثم تترقى شيئا بعد شيء الى ان تفارق البدن اذا اشتدت و كذلك الشيخ اعلى الله مقامه لم يتعرض لاختلاف القولين فتدبر كريم

القبيل من يشكّ فى حشر هذه الاجساد و عودها الى الاخرة و يقول اين تذهب هذه الاجسام بعد خراب الدنيا و لايشكّ فى حدوثها و لايقول من اين جاءت هذه الاجسام.

اقول: تعجّب المصنّف من عاقل له بصيرة فى العلوم و الحكمة يتوقّف فى شىء من احوال الاخرة مذكور عند اهل الملَلِ و فى الجنّة و النار المحسوستين و لايتوقّف و لايشك فيما يراه فى المنام فى انه رأى اشياء فى نشأةٍ غيرِ نشأةِ يقظتِهِ حتى انه رأى من ماتَ من اسلافه و احوالهم الماضية كما هى قبل ذهابها فانّ العاقل العارف يستدلّ بعودها فى المنام بعد ذهابها على عودها بعد ذهابها يوماً لانّ عودهم فى المنام بعد عدمهم و فقدانهم دليل لمن له قلب ممّن يشاهد ما غاب عنه عياناً فيما حضر عنده او القى السمع و هو شهيد اى استمع ممّن له قلب و هو حاضر القلب مُصْغٍ اصغاءَ تفهّمٍ قد اجتمع قلبه لذلك و هما اللذان ينظران بالفُؤادِ و يستدلّانِ بدليلٍ الحكمة و لقد روى ما معناه انّ نبيا من انبياء الله دعا قومه الى عبادة الله و الاقرار بالتوحيد و العدل و النبوة و الايمان باليوم الاخر فانكروا البعث و قالوا ان كنتَ صادقاً فائتِ بآبائِنا الذين ماتوا فالقى الله عليهم المنام و الرؤيا فرأوا آباءهم احياء و تلاقوا معهم فى المنام و تعارفوا فاستدلّوا بذلك على البعث فنبّه صلى الله عليه و اله على عموم جهات الاستدلال بذلك فقال كما تنامون تموتون و كما تستيقظون تبعثون.

و قوله «الدنيا و الاخرة داخلتان تحت مقولة المضاف» يريد ان الدنيا انّما سُمِّيت دنيا من الدنو و هو القرب و ذلك يستلزم ضدّه و هو التأخر فالدنيا يعنى المدّة الدنيا او الحالة الدنيا او النشأة الدنيا تستلزم المدة الاخيرة او الحالة الاخيرة او النشأة الاخيرة فاذا لوحظ فى النشأة الاولية ان بعدها نشئاتٍ تُنسَبُ الى الاولية قيل النشأة الاولى بصيغة التفضيل لان بعدها احوالاً كالشيب بعد الشباب تكشف له عن وجوه العِبَرِ فكالبرزخ و كالرجعة و قيام الحجة عليه السلام عجل الله فرجه وَ اذا لُوحِظ انه ليس بعد يوم القيٰمة حالة ترجَى غير ما كان اتى بصيغة التفضيل فقيل النشأة الاخرى و لا ريب ان تسميتهما من مقولة

المضاف كما اشار اليه المصنف فمن عرف ذلك مؤمناً به اعترف بالاخرة على حدّ ما مُثِّل له و عاينه من النشأة الاولى و من ذلك كمثل حبّة انبتت سبع سنابل فى كل سنبلةٍ مائة حبةٍ و الله يضاعف لمن يشاء و الله واسع عليم ضرب مثلا لمن انفق ماله فى سبيل الله.

و قوله «فمن لم يعرف الاخرة و لم يصدّق بوجودها بالحقيقة ماعرف الدنيا» صحيح و يؤيده قوله تعالى و لقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون فانه تعالى عتب على من علم النشأة الاولى و لم يتذكر فيعرف بها النشأة الاخرى قال تعالى قل سيروا فى الارض اى اقرأوا القرءان و تدبّروا اياته او انظروا فى الافاق و تدبّروا فانظروا كيف بَدأَ الخلقَ ثمَ الله يُنشئ النشأة الاخرة و مااعمى البصائر عن الاخرة الّا حبّ الدنيا كما قال تعالى يعلمون ظاهراً من الحيوٰة الدنيا و هم عن الاخرة هم غافلون.

و قوله «و كذلك و انى لاعجب من اكثر الفلاسفة و اتباع ارسطاطاليس، الخ» يريد انى اعجب من انكارهم وجود النفوس قبل الاجسام على نحو ما تقدمت الاشارة اليه مع اعترافهم بوجودها بعد الاجسام و ما هذا الّا مثل من انكر النشأة الاخرى او شك فيها و هو يرى النشأة الاولى فان ثبوت كينونتها بعد البدن دليل على ثبوت كينونتها قبل البدن و عجبه فى محلّه فى حقِّ مَنْ يَدّعى العلم و كذا قوله «و من هذا القبيل من يشكّ فى حشر هذه الاجساد و عودها الى الاخرة، الخ» فان مَن عرف هذه الاجساد فى الدنيا و من اين اتت فانها لم تكن شيئا ثم جعلها بمشيته شيئا مذكورا و لم تكن مذكورة قبل مشيّته بحالٍ فمن جعلها بمشيته شيئا لا من شيء قادر على ان يعيدها و هو اهون عليه اى هيّن عليه و له المثل الاعلى فى السموٰات و الارض و للمصنّف فى هذه الكلمات الاخيرة اغلاط عظيمة ذكرنا بعضها فيما تقدم منها انّ قوله من اين جاءت لا يريد بها انها جاءت اختراعا لا من شيء بل يريد انها انحطّت من وجوهها التى فى ذاته الازلية انحطاط الظل من الشاخص لانه يقول معطى الشيء ليس فاقداً له فى ذاته و على قوله يكون انحطاطها عنه ولادة فلايصح ان يقال لم يلد بل يلد و لو

قال انه ليس فاقداً لها في ملكه لكان موجِداً قائلاً بقول المسلمين و لكن ضاع الكلام فلا كلام و لا سكوتٌ مُعجِبُ.

قال: فاعلم يا حبيبى انا جئنا الى هذا العالم من جنة الله التى هى حظيرة القدس التى قدّس بها المقدّسون و منها الى دار الحيوان و جنّة الابدان و منها الى هذا العالم دارِ العمل بغير جزاءٍ و نذهب من هذا العالم الى دار الجزاء من غير عمل فمن سلمت منّا فطرته و حسنت اعماله فالى جنة الله ان كان من المقربين الكاملين فى العلم او الى جنة الحيوان ان كان من اصحاب اليمين و يبقى من ساء عمله و اسودّ قلبه تحت نارِ غضب الله فى جهنم خالداً فيها ما دامت السمٰوات و الارض الّا ما شاء ربّك ان ربّك فعّال لما يريد.

اقول: اعلم يا حبيبى انّ الله سبحانه ضرب الامثال لعباده و قال سنريهم اياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبيّن لهم انه الحقّ، و قال الصادق عليه السلام العبوديّة جوهرة كنهها الربوبيّة فما فقد فى العبودية وجد فى الربوبيّة و ما خفى فى الربوبيّة أُصِيبَ فى العبوديّة الحديث، و قال الرضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لايعلم الّا بما هاهناه، و من الايات المداد فانه مادّة صالحة للاسم الطيب مثل الله و للاسم الخبيث مثل ابليس لم يتميّز الخبيث و الطيب الا بالصورة و كالخشب صالح للباب و السرير و للصنم لم يتميّز الطيب و الخبث الّا بالصورة و هذه ايات الله التى ضربها فى الافاق و نحن خلقنا هكذا من مادة واحدة كما قال تعالى كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين، و من هذا اذا رأيتَ رجلين قاعدتين فنسبتهما قبل الاختبار اليك واحدة فلمّا امرتهما و اطاع واحدٌ باختياره و عصى واحد باختياره كان المطيع بطاعته مطيعاً مقرّبا عندك طيّب الاصل طاهر القلب و لم يكن شىء من هذه الاحكام الّا بطاعته مختاراً و كان العاصى بعصيانه عاصياً مبعّداً عندك خبيثَ الاصل نجس القلب و لم يكن شىء من هذه الاحكام الّا بعصيانه فالمادّة بالطاعة التى هى صورة من صور الرحمة و من الجنّة تكون طيبةً منيرة و بذلك تكونُ من النور لا بمعنى ان الطاعة كاشفة عن كون المادة طيّبةً بل بمعنى انّ الطاعة تقلِبُ

المادة الى حقيقتها بمعنى ان الله سبحانه يقلب المادة بالطاعة نوراً و يجعلها بها طيّبة و يقلب المادةَ بالمعصية مظلمة و يجعلها بها خبيثةً كما قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم و ليس كما توهّمه المصنف و الاكثر من ان المادّة الطيبة خُلِقت من النور ابتداء و اختراعاً لا من حيث قابليتها و ان المادّة الخبيثة خلقت من الظلمة ابتداء و اختراعاً لا من حيث قابليّتها بل لا مدخل لشىء فى طيب الطيبة و خُبث الخبيثة سوى نفس فعل الله تعالى و مشيته خاصة و قد ملئوا من هذا المعنى الكتب و الدّفاتر و السطور و القلوب و الخواطر و الصدور و هو غلط لايأول الى شىء من الحقّ بل الحق ما اشرنا اليه و التحقيق ما نبّهناك عليه من ان كل ما خلقه الله تعالى فمن مادةٍ متماثلة فى اجناس الجواهر و فى انواع الاجناس و فى افرادِ الانواع فميّز بين اجناسها بالمميّزات الجنسيّة و ابان بين انواعها بالمميزات النوعيّة و عيّن بين اشخاصها بالمميزات الشخصيّة و كل شىء من المميزات فى المراتب الثلاث امرٌ وجودى حقيقى لا اعتبارى و هى حدود قابليات الاشياء للايجاد و بها ميّز بينها و بها احدثها و بطيّبها جعل المميّز بها طيّبا و بخبيثها جعل المميّز بها خبيثا لانه تعالى خلق المادة صالحة لكلٍّ من الامرين بما جعل فيها من التمييز و الاختيار فجعل عز و جلّ ما اجاب دعوته الاجابة الحسنى طيّبا باجابته و نوراً بقبوله و جعل ما اجاب دعوته الاجابة السوءى خبيثاً بانكاره و ظلمة بعدم قبوله و ما تسمع من احاديثهم عليهم السلام من انه تعالى خلق ذلك الشىء من النور فمعناه انه خلق مادته بقبولها الدعوة التى امر بها من النور و خلق صورته من الجنّة بما اختار من لباس التقوى و خلق ذلك الشىء من الظلمة بمعنى انه خلق مادته بعدم قبولها للدعوة التى امر بها من الظلمة و خلق صورته من النار بما اختار من لباس المعصية و حيث ان المصنف لايفهم الّا ان الطيب خلق ابتداء و اختراعا طيبا و الخبيث خلق ابتداء و اختراعا خبيثا قال مشيراً الى اصل الاختراع «يا حبيبى انا جئنا الى هذا العالم من جنّة الله التى هى حظيرة القدس التى قدّس بها المقدّسون» و المراد بالحظيرة القدس الجنة و القدس الطهر بمعنى انها مقدسة هى و ما فيها من الموت و الفناء و الهرم

و السقم و الغم و الهمّ و الجهل و الدثور و الزوال و التغيير و الانتقال و التعب و النصب و اللغوب و عن كل ما لاتشتهيه الانفس و تلذّ الاعين و عنده انهم جاؤا منها في اصل الاختراع و عندنا انهم جاؤا بحقيقةٍ ما هم اهله و ان كان كلّ نعمه ابتداء و بيان السرّ دقيق يحتاج الى تطويل كلامٍ و قد اشرت اليه سابقاً و مرادهُ بقوله المقدّسون ان اهل الجنة من المقربين مجرّدون عن الموادِ و الصُّور لاحقون بالارواح القادسة التى لم تدخل تحت كن بل و ليسوا من سوى الله سبحانه و هذا كثيراً ما يلوِّح به و يصرّح و نحن قد بيّنّا بطلان هذا كلّه فيما مضى من هذا الكتاب و فى شرح المشاعر و غيره بل هم كغيرهم من اصحاب اليمين فى التركيب من المواد و الصور و الافتقار الى المدد و ان كانوا بنسبة حالهم.

و قوله «و منها الى دار الحيوان و جنة الابدان» يعنى بها رتبة النفس الحيوانية الحسّاسة الفلكيّة او النفس الناطقة القدسيّة التى هى صدر العقل لا النفس العليا الّتى هى رتبة الفؤاد فانها الرتبة الاولى السابقة و هم اصحاب اليمين فى الجنة الّذين نعيمهم فى لذّات المطاعم من المأكل و المشارب و الملابس و المناكح و منها الى هذا العالم و هو دار العمل بغير جزاء و هذا يريد منه بيان القوس النزولى اجمالاً و الرجوع فى القوس الصعودى على عكس الترتيب على نحو ما اشرنا اليه سابقاً و هو قوله «و نذهب من هذا العالم الى دار الجزاء» و يريد ان الدنيا دار تكليف و عمل بغير جزاء الخ، و هو فى الظاهر لا بأس به على نحو الاجمال و الّا ففى الحقيقة ان هذه الدار دار التكليف بما تكره النفوس و قد يقع الجزاء فيها لبعضِ الاعمال لانّ جزاء الاعمال يقع فى دار نوع الاعمال فان كانت دنيويّة وقع جزاؤها فى الدنيا كدفع البلايا وإِدْرار الرزق و دفع الالام و الفقر و بالعكس فى عقوباتها و ان كانت برزخيّة وقع جزاؤها فى البرزخ كنعيم الروح و نعيم الاجساد فى القبور و بالعكس فى عقوباتها و ان كانت اخرويّة وقع جزاؤها فى الاخرة بانواع النعيم فى الجنّة و انواع العذاب فى النار و امّا الاخرة ففيها تكليف بما تشتهيه الانفس و تلذّ الاعين و ذلك لما برهن عليه فى محلّه ان المخلوق لايتعلّق به الايجاد و التكوين و التمكين من التكوين و

التمكين من البقاء و لا البقاء الّا بالتكليف و هذا مما لا ريب فيه عند اولى الالباب.

و قوله «فمن سلمت منا فطرته و حسنت اعماله فالى جنة الله ان كان من المقرّبين الكاملين» يريد بجنة الله التى يكون نعيمهم فيها بمناجاته و لذيذ كلامه و سكر معرفته لانهم حينئذ مقدّسون مجردون عن جميع الاكوان و هذا بناء منه على مذهبه من وحدة الوجود لانهم حينئذٍ ليسوا غير الله و قد بيّنه فى باب اتحادِ المعقول بالعاقل و المفعول بالفاعل و المحسوس بالحاس و نحن قد بيّنّا مراراً بطلان هذا القول و بطلان اصل هذه المسئلة رأساً و ايضا لو كانت الاشياء قبل التكليف و قبل ما يترتّب عليه مخلوقة من الجنّة ابتداء لعادت الى الجنّة من دون ان تتّصف نفسها و فطرتها بالسلامة من التقصيرات و حسن الاعمال اذ كل شىء يعود الى ما خلق منه و لمّا ثبت انها لاتعود الى الجنّة الا اذا سلمت فطرتها و حسنت اعمالها دلّ على انّها لم تخلق من الجنّة الّا بسلامة فطرتها و حسن اعمالها فافهم.

و قوله «فالى جنّة الله» يعنى به ان المقربين يرجع امرهم الى جنّة الله التى يكون نعيمهم فيها و لذّاتهم و شهواتهم بلذيذِ مُنَاجاتِه و النظر الى وجهه لا غير ذلك و نحن قد بيّنّا انّ المقربين افضل نعيمهم و لذاتهم المناجاة و الذكر و النظر و لهم تنعّم بالمأكل و المشارب و المناكح و ان كانت قرّة اعينهم و تنافسُهم فى المناجاة بان يسمعوا كلامه و خطابه و يسمع دعاءهم و يذكرهم بما يذكرونه و يراهم بما يرونه و لاجل ذلك قال و يطاف عليهم بانيةٍ من فضّة و اكواب كانَتْ قواريراً قواريرا من فضّة قدّروها تقديراً و يسقون فيها كأساً كان مزاجها زنجبيلاً عيناً فيها تسمى سلسبيلاًو هذه الايات نزلت فى سادات المقربين و انّ اصحاب اليمين لهم حالات كحالات المقرّبين من المناجاة و الاستماع و الرؤية بنسبة حالهم لاشتراك الفريقين فى احكام العبوديّة و فى الظهور فى مظاهر الربوبيّة كما اشار اليه سبحانه بقوله و اذا رأيت ثم رأيتَ نعيما و ملكا كبيرا الّا ان كل طائفة تقبل بنسبة جوهرها و طينتها.

و قوله «و يبقى من ساء عمله و اسودّ قلبه تحت نار غضب الله فى جهنّم خالداً فيها، الخ» يعنى انّ من حسن عمله و ابيضّ قلبه رفعته اعماله الى علّيين و من ساء عمله و اسودّ قلبه بقى فى سجن طبيعته لثقل اغلال اعماله فحطّته الى اسفل سافلين الذى هو محل غضب الله و ظاهر كلامه فى قوله و يبقى من ساء عمله انّ الكلّ مخلوقون فى البعد فرفعت المقرّبين اعمالهم الى عِلّيّين و بقى فى مقام البعد مَن ساء عمله اى لم ترفعه اعماله و ليس الامر كذلك و يحتمل انّه اراد بقوله يبقى معنى يمكث كما تفيده القرائن و المراد بقوله تحت نار غضب الله تحت قاهرية غضب الله الّتى يظهر عنها التعذيب بنار جَهنّمَ و قد اشرنا سابقاً و يأتى انشاء الله الى اَنّ الثواب و العقاب متقوّمان بالاعمال لان الاعمال صور الثواب و العقاب و مادّة الثواب و العقاب اشراق من امر اللهِ الذى به قامَ كلّ شيءٍ تَخَصَّصَ ذلك الاشراق بصور الاعمال و هذا الاشراق يحمله امر الله و نهيه القوليّان المتعلقانِ بافعال المكلّفين فاذا وافق عمل المكلّف امر الله و نهيه خلق تعالى منهما الثواب و ان خالف خلق منهما العقاب فالعمل كالفصل لحصَص الجنس و كالمشخصات بل هو المجنّس و المنوّع و المشخّص لانه فى الحقيقة هو الصورة و لاجل كون الاعمال صور الثواب و العقاب قال تعالى و ماتجزون الّا ما كنتم تعملون .

و اصل ذلك ان الامداد و المدد اللذانِ لايستغنى المخلوق عنهما لا فى التكوين و لا فى البقاءِ منحصران فى الرحمة و الغضب و امتثال امر الله و اجتناب نهيه طريق رحمته و مخالفتهما طريق غضبه فمن اطاع دخل باختياره الرحمة لانّ ذلك ثمرة عمله و من عصى دخل فى الغضَبِ باختياره لانه ثمرة عمله و ليس فى الدنيا و الاخرة الّا دار الرحمة او دار الغضب فمن خرج عن احديهما دخل فى الاخرى و هذا حكم الدارين و اهلهما خالدين فيها ما دامت السمٰوات و الارض امّا اهل الجنّة فمنعّمون فيها ابداً و يشتدّ نعيمهم فيها على مر الدهور المتطاولة بلا نهاية لزيادة النعيم و اشتداده و دوامه و امّا اهل النار فمعذّبون فيها ابداً و اهل التّصوف كابن عربى و عبدالكريم الجيلانى و ابن عطاءالله و

البسطامى و امثالهم من العامة و اتباعهم من العامة و الخاصّة كالمصنف على ما نصّ عليه فى شواهد الربوبيّة و الملّا محسن على ما ذكره فى النّوادر و غيره و امثالهم قائلون بانقطاع التألّم عنهم و رجوع امرهم الى التنعّم بالعذاب و هو خلاف نصّ الكتاب و السّنة و الاجماع كأنّهم ماقرأوا قول الله كلّما نضجت جلودهم بدّلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب او قرأوه و مافهموه و اصل هذا توهّم انّ الله سبحانه عدل لايجور و لايظلم العباد و مقتضى العدل انّه لايعذِّب العاصى اكثر من جزاء معصيته فاذا عصى عشر سنين لو عذّب احدى عشرة سنة مثلاً كان قبيحاً و كان الظالم بمعصيته مظلوماً بمعاقبته اكثر من معصيته و لان العاصى اذا طال مكثه فى الجحيم كانت طبيعته ملائمةً لطبيعة النار و كان معتاداً بها فيتلذّذ بالعذاب كالجمرة فانها كانت خشبة فاثّرَتْ فيها النار و احرقتها حتى كانت من نوعها فانست بها بحيث لو اتاها ما ينافى النار و الاحراق كالماء اطفأها و افسدَها و كذلك اهل النار بعد تطاوُل الدهور و انقلاب طبائعهم كطبيعة اهل النار لو أُدخلوا الجنّة تألّموا بها و اضَرَّتْ بهم كما تضرّ النار اهل الجنّة لو كانوا فيها و لانّ الله سبحانه قال و هو اصدق القائلين و رحمتى وسِعَتْ كلّ شىءٍ و لا شكّ انّهم حينئذٍ من الاشياء فتسعهم الرحمة الواسعة و لانّهم خلقوا من النّار فاذا عادوا اليها عاد البعض على كلّه و الشىء لايحرق نفسه و امّا تألّمهم فى اوّل دخولهم مع انهم اشياء و الرحمة تسع كلّ شىء و انهم من النار خلقوا و الشىء لايحرق نفسه فقد خرج بدليل خاصّ و قضاء مبرم و امثال هذه التوهّمات و هذا اصل منتقض و اساس منهدم و قد اجبنا عن هذه و اَمْثَالها فى رَسَائِلنا وَ مُبَاحَثَاتِنا بما لا مردّ لَهُ عند كلّ من له اَدْنَى عقل و اقرب فهم و منه على جهة الاقْتصار اَنّ العَدل الحق تعالى لايظلم النّاسَ شيئا و لكن الناس انفسهم يظلمون فانّ النِّيَّاتِ و العزيمات اعمال حقيقيّة و اعمال الجوارح آثارها فانّ مَنْ نَظر اَحاديث اهْل العصمة عليهم السلام و عرفها ظهر له ان الاخبار الدالة على انّ نيّة المعصية انّما لم تكتب معصيةً اذا نواها و لم يفعل و كانت النيّة نيّة اعمال الجوارح و تركها و لم يعملها فانّها لاتترتّب عليها احكام الشرع فى الدنيا اَمّا لو كان المانع له من

الفعل عدم التمكن منه فانه يكون يوم القيٰمة فاعلاً لها و مؤاخذاً بهَا و هـذا ممّـا لا ريبَ فيه كما صرّحت به الاخبار و اتفقت عليه الفرقة المحقّة من انّ القائم عليه السلام عجّل الله فرجه و سهّل مخرجه يقتل قتلة الحسين عليه السلام و مَن رضِيَ بافعالهم الى يوم قيامه قصاصاً و قد ورد ما معناه لو انّ رجلا قتل رجلاً بالمشرق و رضى بذلك رجل فى المغرب كان شريكاً فى دمه و يؤاخذ به و يجرى عليه حكم القاتل و لاجل ذلك ورد انه انّما خُلِّد اهل الجنّة فى الجنّة و اهل النار فى النار بنيّاتهم ، يعنى ان اهل الجنّة فى نيّاتهم انهم لو بقوا فى الدنيا ابد الابدين انهم يطيعون الله و لايعصونه و اهل النار فى نياتهم انهم لو بقوا فى الدنيا ابد الابدين انهم يعصون الله و لايطيعونه و بذلك العزم و تلك النيّة خلِّدوا و ذلك حيث ساوت النية العمل و قامت مقامه و كذا ما مثّلنا به من مثال الاعمال المنقوش فى غيب مكان الفعل و وقته كما تقدم فراجع فعلى هذا لا فرق بين اوّل دخولهم الجنّة و بين ما بعده و امّا ملايمتهم للنار و انقلاب طبايعهم بطبعها حتّى كانوا بعضاً منها فليس بصحيح لانهم لو كانوا كذلك لم يكونوا ايّاهم لانّهم انّما تميزوا منها بالمميزات الّتى هى جزؤهم فانهم مركّبون من مادة جنسية او نوعية او شخصيّة و من صورة صبغهم فيها بصبغ الغضب و لو كانوا بعضا منها لماتمايزوا منها و لا فى انفسهم بل مقتضى حكم بقائهم لايموتوا و لايخفّف عنهم من عذابها تمايزهم دائما و عدم اتحادهم بها ابداً بل كلما تطاولت الدهور قويَتْ انِيّاتهم التى هى المميزة لهم فلا اتّحاد بينها و بينهم اصلاً.

و امّا انّ رحمته وسعت كلّ شىء فحقّ و لكنها تسع كل شىء بقسميها الفَضْل و العدل فتسع المؤمنين بقسم الفضل الذى هو الرحمة المكتوبة فسا كتبها للذين يتّقون و تسع المنافقين و المشركين بقسم العدل على انّها لو اريد منها معنى ما ارادوا لماتألّم اَحدٌ لا فى الدنيا و لا فى الاخرة و لمااصاب احداً من الخلق شىء من المكاره لان المكاره بجميع انواعها من فيح النار كما اشرنا اليه سابقاً.

و قولهم انّ تألّم اهل النّار عند دخولها انما هو لدليل خاص غلط فان

الدليل الدال على التألّم اوّلاً دالّ على التألم آخراً بل جميع الادلّـة من الكتـاب و السّنّة و العقـل دالّـة بصـريحها عَلَـى دوام التّـألّم و اسـتمرار اشـتدادِه علـى ممـرّ الدّهور.

و اَمّا انّ الشيء لايحرق نفسه فاَوّلاً اهل النّار ليسوا بعضاً منهـا و ان كانَـتْ صورهم من صبغ جهـنّم كمـا انّ الانسـان خلق مـن التـراب (الارض خ) و لـيس بعضاً من الارض مع انّ الاَرْض تبليه فكما اَنّ الاَرْض تأكلُ مَن خُلِقَ منها كـذلك النّـار تأكـل اهلهـا و ان كـانوا مخلـوقين منهـا و لـو كـان الامـر كمـا توهمـوه لَمااحرقتهم اوّل دخولهم.

و قوله «خالداً فيها ما دامت السمٰوات و الارض الّا مـا شـاء ربّـك ان ربّـك فعّال لما يريد» يشير الى ما ذكر الله تعالى و فى الاية توهّمان:

الاوّل قد توهّم قوم ان السمٰوات و الارض تبدّل و تغيّر و تكشط فما معنى ذكرها لاهل الجنّة و النّار فى تعليق دوامهما على دوامها.

و الثانى فتوهّم انّ الاستثناء ينافى الدَّوام.

و الجـواب انّ السـمٰوات و الارض انّمـا يبـدّلانِ تبـدّل تصـفيةٍ كمـا تبـدّل اجساد المكلّفين بالكسر و التصفية من غير انْ يـنقص منهـا شـىء او يبـدّل شـىء منها بشىء آخر بل هى بعينهـا تعـود و كـذلك السـمٰوات و الارض لقولـه تعـالى سنريهم اياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبيّن لهم انّه الحقّ و قد ثبـت بالادلّـة القطعية عقلا و نقلا ان اجساد اهـل الـدنيا هـى بعينهـا اجسـاد اهـل الاخـرة لانهـا بنفسها تعاد لا بصورها كما توهّمه المصنّف و لا ببدلها و انّمـا تعـاد عـين موادّهـا بنفسها من غير تبديل فى نفس المادة وَاِنْ تغيّرت الصُّوَر عند كسرها و تصـفيتها و صوغها فكذلك السمٰوات و الاَرْض و الجَواب عَنِ الثانى ان الاستثناء قيـل فيـه انّه جار على جهة التّعليم للعباد بان لايقولوا الّا مع الاستثناء كما قال سبحانه لنبيّه و لاتقولنَّ لشىءٍ انّى فاعل ذلك غداً الّا ان يشآء الله.

و قيل انه تأديبٌ للعبـاد و الفـرق بينـه و بـين الاول انّ هـذا محـض تأديـبٍ ليتأدّبوا. و الاوّل ارشاد لهم ليتم لهم مرادهم و قيل بل هو تعليق الخلود و الـدوام

على مشيّة الله عز و جل لانه سبحانه لو شاء افنى الجنّة و النار وَ مَنْ فيهما و قيل انّ الجنّةَ منذ خُلِقَتْ لم تَخْلُ من ارواح المؤمنين و لم تخرج روح من الجنّة الّا عند معصيتها فانّها حال المَعصية خارجة من الجنّة داخلة فى النار حتى تتوب فتخرج من النّار و تدخل الجنّة و كذا النار فاستثنى حال معصية اهل الجنة و حال طاعة اهل النّار و قيل الاستثناء لحالهم فى الدنيا فان المؤمنين فى الدنيا لم يكونوا فى الجنة و المنافقين فى الدنيا لم يكونوا فى النار و قيل ان الجنّة فى الحقيقة هى الطاعة فى الدنيا و النعيم فى الاخرة و النار هى المعصية فى الدنيا و العذاب فى الاخرة و قيل المراد بالجنة فى الاية جنّة الدنيا و النار فيها نار الدنيا و الذى افهمه من اثار اهل العصمة عليهم السلام ان الثلاثة الأُوَل كلها مرادة فى الاية و الثلاثة التى تليها مرادة من الاية و مثال معناها واحد و السابع مراد ظاهره فى البرزخ و باطنه فى الاخرة فلاحظ.

قال: قال بعض اهل الكشف اعلم عصمنا الله و ايّاك ان النار من اعظم المخلوقات و هى سجن الله فى الاخرة و سُمِّيَتْ جهنّم لبُعد قعرها يقال بئر جهنامٌ اذا كانت بعيدة القعر و هى تحوى الحرور و الزمهرير ففيها الحرّ على اقصى درجاته و البرد على اقصى درجاته و بين اعلاها و اسفلها مسافة خمسٍ و سبعين مائةً من السنين و هى دارٌ حرورها هواء محرق لا جمر لها سوى بنى ادم و الاحجار المتخذة الهة و الجِنُّ لهَبُها كما قال تعالى وقودها الناس و الحجارة و قوله فكبكبوا فيها هم و الغاون و جنود ابليس اجمعون و من اعجبِ ما رُوِى عن النبى صلّى الله عليه و اله انه كان قاعداً مع اصحابه فى المسجد فسمعوا هدّة عظيمة فارتاعوا فقال صلى الله عليه و اله اتعرفون ما هذه الهدّة قالوا الله و رسوله اعلم قال(ص) حجر القى من اعلى جهنم منذ سبعين سنة الأن وصل الى قعرها و سقوطه فيها هذه الهَدَّة فمافرغ من كلامه الّا و الصراخ فى دار منافقٍ من المنافقين قد مات و كان عمره سبعين سنة فقال رسول الله صلى الله عليه و اله الله اكبر فعلمت الصحابة ان هذا الحجر هو ذاك و انه مذ خلقه الله يهوى فى جهنم فلما ماتَ حَصَل فى قعرها قال تعالى ان المنافقين فى الدرك الاسفل من

النار فانظر ما اعجب كلام الله و ما احسن تعريف النبی صلی الله علیه و اله لاصحابه .

اقول : هو كما قال ان النار من اعظم المخلوقات و لكن ليست اعظم المخلوقات لانّها خلقت من غضبه استجير بالله من غضب اللهِ و غضب الله اعظم من النار و ان جهنم لاتزال خائفة وجلةً من غضب الله و رحمته تعالی اعظم من غضبه كما قال تعالی عذابی اصیب به مَن اشآء و رحمتی وسعت كل شیء ، و قال تعالی سبقت رحمتی غضبی نعم النّار من المخلوقات العظيمة فاعظم فی كلام المصنف صفة مضافة الی موصوفها و النار استجير بالله منها لها سبعة ابْواب كل بابٍ يسمّی باسم مخصوص كما تقدم من ان الله سبحانه جعلها سبع درجات :

اعلاها الجحيم يقوم اهلها على الصفا منها تغلی ادمغتهم فيها كغلی القدور بما فيها .

و الثانية لظی نزاعة للشوی تدعو من ادبر و تولّی و جمع فاوعی .

و الثالثة سقر لاتبقی و لاتذر لواحة للبشر عليها تسعةعشر .

و الرابعة الحطمة و منها يثور شرر كالقصر كأنه جمالات صفر تدقّ من صار اليها مثل الكحل فلاتموت الروح كلّما صاروا مثل الكحل عادوا .

و الخامسة الهاوية فيها ملوك يدعون يا مالك اَغِثنا فاذا اغاثهم جعل لهم انية من صفر من نارٍ فيه صديد ما يسيل من جلودهم كأنه مُهْل فاذا رفعوه ليشربوا منه تساقط لحم وجوههم فيها من شدّة حرّها و هو قول الله تعالی و ان يستغيثوا يغاثوا بمآء كالمهل يشوی الوجوه بئس الشراب و سآءت مرتفقا و مَنْ هوی فيها هوی سبعين عاماً فی النار كلّما احترق جلده بُدِّل جلداً غيره .

و السادسة هی السعير فيها ثلثمائة سرادق من نار فی كل سرادق ثلثمائة قصرٍ من نار فی كل قصر ثلثمائة بيت من نار فی كل بيْت ثلثمائة لونٍ من عذاب النار فيها حيّات من نار و عقارب من نار و جوامع من نارٍ و سلاسل من نار و اغلال من نار و هو قول الله انا اعتدنا للكافرين سلاسل و اغلالاً و سعيرا .

و السابعة جهنم و فيها الفلق و هو جُبٌّ فى جهنم اذا فتح اسعر النار سعراً و هو اشد النار عذابا و امّا صعود فهو جبل من صفر من نارٍ وسط جهنم و اما اثام فهو وادٍ من صفرٍ مُذَابٍ يجرى حول الجبل فهو اشدّ النار عذاباً ه، و قد تقدم من تفسير القمى و انما اعدت ذكره لما فيه من الموعظة لمن كان حيّاً فجهنم اعظم الابواب السبعة و اسفلها و اشدّها و اَوْلَاها باهلها و ابعدها قعراً و انما سمّيت جهنم بهذا الاسم لشدة عمقها و بعد قعرها و فى اللغة يقال بئر جهنام اذا كانت بعيدة القعر.

و قوله «و هى تحوى الحرور و الزمهرير» يعنى انّ النار اجارنا الله منها تجمع جميع المكاره و من جملتها المكاره المتقابلة المتضادّة كالحرارة و البرودة فى اخر مراتبها الممكنة فتحرق بحرارتها الناريّة و الزّمهريريّة و ضابط العبارة عن مراتب مكارهِها انّ كلّ شىء مكروهٍ فى الدنيا اذا اشتدّ وَ تَناهَى بحيث يكون قاتلاً فى الدنيا كالحرارة و البرودة و المرارة و الملوحة و الضيق و الخوف و الهم و الغم و الوحشة و الفراق و الجوع و العطش و الفقر و الخزى و النّدامة وَ اَمْثَالِ ذٰلِكَ من المكروهات اذا تناهَى و ضُوعِفَ اشتدادُه القاتِلُ اَرْبَعةالافِ مَرّةٍ و تسعمائة مرّة كانت شدّتُهُ مُسَاويةً لما يماثله فى النار و قس على هذه النّسبة جميع مكاره الاخرة الى امثالها من مكاره الدنيا و قول المصنّف ففيها الحر على اقصى دَرجَاته و البرد على اقصى درجاته، يصدق على ما اشرنا اليه فى الجملة و امّا التقدير الّذى ذكرناه فشىء لايعرفونه وإنْ مرّوا عليه فى احاديث اهل البيت عليهم السلام.

و قوله «و بين اعلاها و اسفلها مسافة خمسٍ و سبعين مائةً من السنين» يدلّ على انّ عمقها الاعظمَ هذه المَسافةُ و هذا و مثله لايعلم الّا من الاحاديث و انا الى الأن ماوَقَفْتُ على ما يَدُلّ عَلَى هذَا الخصوص وَ لَاانكِرُ ما لااعلم و لكن المستفاد من الخبر المذكور بعد هذا الكلام مع ما ذكره انّ عمقها يتقدر بقدر مبلغ الهاوى فيها بحركة اعماله لا بقدر عمره كما هو ظاهر الخبر المذكور اذ لو عملنا بظاهره لزم انْ تكون رتبة ذلك اليهودى و دَرَكه من النار لايبلغها مَن نقص

عمره عن السبعين السنة و ان كان اعظم جُرماً و اشدّ معصيةً منه و هذا مخالف للواقع فان بعض المنافقين مَن دلّت الاخبار المتّفقُ على صحّتها و صحةِ معناها على اَنّ لَهُ دركاً فى جهنّم لم يكن فيها درك ابعد منه مع ان عمره لم يبلغ السبعين و لكنه تكلّف المعاصى بما لاتقتضيه طبيعته كما اشار تعالى اليه فى قوله فى حقّه انه كان ظلوماً جهولاً و اليهودى المذكور فى الحديث الاتى جرى فى معاصيه على مقتضى طبيعته فساوَى سيرُه عمرَه كما يساوى هوىّ الصخرة ثقلها فانّك اذا القيتَ صخرتين كبيرة و صغيرة من اعلى المنارة وصلت الكبيرة الارض قبل الصغيرة لانّ سيرهما فى النزول بمقتضى طبيعتهما و لو انّك القيتهما معاً دفعةً الّا انّك دفعتَ الصغيرة بيدك بقوتك و الكبيرة وقعت بغير دفعٍ وصلت الصّغيرةُ الارضَ قبل الكبيرة لان الكبيرة نزلت بطبعها و الصغيرة نزلت بتكلّفٍ من دفع يدك مع ثقلها فمن نظر بفؤاده بدليل الحكمة فهم من حديث الهدّة حديث اليهودى و حديث المنافق الظلوم الجهول ان عمق النار قدر سير الواقع بمعاصيه و اعماله السيئة فيها فكلّ واحد من اهلها بلغ قعرها فى حقّه و لاتقدّر فى نفس الامر بسبعين عاماً و لا بخمس و سبعين مائة سنةٍ على انّ اهلها يتضاعف عذابهم على ممرّ الدهور فيتغيّر قعرها لكل واحدٍ منهم فى كل وقت و لَيْس لهذا الامتدادِ انقطاع ابداً و كذلك حكم الجنّة مع اهلها فى نعيمهم فهنيئاً لاصحاب النَّعيم و سحقاً لاصحاب السعير.

و قوله «و هى دار حرورها هواء محرق لا جمر لها» يريد به بيان حقيقة ذاتِها اَنَّها هواء محرق كالسَّمُوم و السَّمُوم انّما صار حارّا لِاَنَّهُ هواء مرَّ علَى اَوْدِيَةِ النَّارِ فَكَانَ حَارّاً و الّا فهُوَ الهواء الذى اذا مر على الزمهرير كَانَ بَارِداً وَ انّما هى عنصر برأسه خلقه الله من غَضَبه كما اَنَّ النَّار العنصريّة خلقَها من حَرَكَةِ فعْلِه و ايجاده و النار المذكورة نستجير بالله منها على انواع مختلفة منها نار لاتنطفئ ابداً لانها تأكل من نفسها فبعضها يأكل بعضا فيظهر جزءٌ فيشتعل فى الجزءِ الذى قبله و هذا الاكِل يأكله غيرُه و هكذا فاذا التقى الجزءان طلب كل واحدٍ منهما اكْلَ الآخر فيأكل القوى الضعيف و الثانى الاول و هذه شدّة

لا يوصف و حدّة لاتكيّف و جمرها الذى يشتعل منه فيه الناس العاصون لله و الحجارة و المراد بالحجارة التى توقد بها حجارة الكبريت لانّها نار جامدة اذا مسّتها النار ذابت ناراً و ايضا المراد بها قلوب المنافقين و الكفار و المشركين فان حقيقتها حجارة من نارٍ تصلّبَتْ بطبخ حرارة النار و رطوبة الحميم و قد اشَار الى معنى ما قلنا قوله تعالى ثم قست قلوبهم من بعد ذلك فهى كالحجارةِ اَوْ اَشَدُّ قسوة بلحاظ ما ذكرنا سابقا اشارة الى ما ذكره بعض العلماء من ان المشبَّه عين المشبّه به فى القرءان و فى الاحاديث المنقولة عن النبى و اله صلّى الله عليه و اله باللفظ و قد اقمنا عليه البرهان فى محله فى بعض كتبنا فعلى هذا يصير المعنى فى الاية فهى الحجارة او اشدّ قسوة اَى بل اشدّ قسوة و ذلك لان تلك القلوب الخبيثة هى مَنْشأ النّار و هى المؤجّجَةُ لها و هى طعامها و قد اشار سبحانه فى قوله انكم و ما تعبدون من دون اللهِ حصَب جهنم الى نكتةٍ عجيبة حيث قال حصب و لم يقل حطب مع اَنَّ المراد به الحطب كما فى لغة الحبشة و عن الفراء ان الحصب فى لغة اهل اليمن الحطب لان الحاء و الصاد من اسم الحصى اعنى الحجارة و الحاء و الباء من اسم الحطب و الحاء مشتركة بين الاسمين لان المشركين و مَا يعبدون من الاصنام الظاهرة و المنافقين و ما يعبدون من الاصنام الباطنة صفتهم و حالهم فى النار كصفة الحطب و حاله فى النار فى الاشتعال بمعنى انها تشتعل فيهم كاشتعالها فى الحطب و كصفة الحصى و حاله فى النار من البقاء و عدم الفناء فلايكونون رَمَاداً فيفنون و ينقطع عذابهم بل يبقون كالحجارة و تشتعل بهم النار كالحطب بناء على ان الالفاظ بينها و بين المعانى مناسبة ذاتيّة كما هو الصحيح و يتناول اسم الاحجار ايضا الاصنام المتّخذة من الحجارة كما ذكره المصنف و اما الاصنام المتخذة من المعادن فيمكن ادخالها فى الاحجار من حيث انها لاتجيب داعيها و لاتسمع و لاتبصر و لاتنفع و لاتضرّ فهى كالاحجار و ان كان بعيداً من مفاد كلامه و اما اذا اريد بالاحجار المعنى الاول او الثانى صدق على الكل بلا منافاة و فى الاحتجاج عن امير المؤمنين عليه السلام لقد مررنا مع رسول الله صلى الله عليه و اله بجبلٍ و اذا الدموع تخرج من

بعضه فقال له ما يبكيك يا جبل فقال يا رسول الله (ص) كان المسيح مرّ بى و هو يخوّف الناس بنارٍ وقودها الناس و الحجارة فانا اخاف ان اكون من تلك الحجارة قال لاتخف تلك حجارة الكبريت فقرّ الجبل و سكن وَ هَدأ و فى تفسير القمى عن الصادق عليه السلام قال ان نار كم هذه جزء من سبعين جزءا من نار جهنم و قد أُطْفِئَتْ سبعين مرّة بالماء ثم التهبَتْ و لو لا ذلك مااستطاع آدميّ انْ يطفئها و انّها ليُؤتَى بها يوم القيٰمة حتى توضع على النار فتصرخ صرخة لايبقى ملك مقرّب و لا نبى مرسل الّا جَثا على ركبتيه فزعاً من صرختها ه.

اقول و هذا الحديث الاخير يشير الى العدد الذى اشرنا اليه فى نسبة مكاره الدّنيا الى مكاره الاخرة و ان رتبة ما يبلغ حد القتل منها فى شدّته اذا ضوعف اشتداده اربعةالافِ مرة و تسعمائة مرّة ساوَى نظيره من مكاره الاخرة لان قوله عليه السلام جزء من سبعين جزءا من نار جهنم يراد منه الشعاع المعبر عنه بالفاضل فى بعض الاخبار و قوله عليه السلام و قد اطفئت سبعين مرة بالماءِ اشارة الى شعاع الشعاع و فاضل الفاضل فالاصل فى الاخرة و شعاعه فى البرزخ و شعاع الشعاع فى الدنيا فافهم و لما كان الجمر المعروف هو الباقى من الحطب بعد ما تحرقه النار فهو ميراث الحطب بعد ذهاب صورته النوعيّة و كان حطبُ جهنم الناسَ و الحجارةَ و قد تمت عليهم كلمة الله بان يعيد منهم ما اكلته النار ليذوقوا العذاب كانت اجسامهم و اجسادهم و افئدتهم و قلوبهم الّتى هى حَطب جهنّم فى الحقيقة هى جمرُها لان اجسامهم بعد حرقها تؤرّث اجساماً لهم باعادتها لانها عين الاولى و كذلك الاَجْساد تؤرّث اجساداً و الافئدة تؤرّث افئدة و القلوب تؤرِّثُ قلوباً كذلك اى هى عين الاولى فهم الحطب و هم الجَمْر و الذى تفيده الادلّة النقلية عنهم عليهم السلام انّ لهم حالتين حالة الحطب و حالة الجمر على التعاقب من غير فصل و لا استقرار ففى حالة الاعادة هم حَطَبُها و فى حالة الاحالة و الاحتراق هم جمرها .

و قولى من غير فصل و لا اسْتقرارٍ تنبيهٌ على نكتةٍ و هى انهم لو حصل لهم استقرار فى الاحتراق آناً ما لَاَدْركوا التخفيف و لو حصل لهم استقرار فى حال

الاعادة لانقطع عنهم التألّم آناً ما لان تألّمهم انما هو بتقطيع اعضائهم و اذابة اوصالهم فلو فقدوا التقطيع و الاذابة انقطع عنهم التألّم و لو فقدوا الاعادة لاستراحوا فى العدم و لكن الاعادة و الاحراق و التقطيع تجرى عليهم على نحو السيلان و الاتصال من غير فصل و لا استقرار و ان كانا على التعاقب و مثاله فى الشاهد تعاقب الليل و النهار فافهم.

و قوله «و الجنّ لهبُها» يشير به الى اصل ذلك عنده من جهة انّ الجن خلقوا من مارج من نار و هو النّار الخالصة من الدّخان فكما ان عصاة بنى ادم هم جمر النّار كذلك عصاة الجنّ هم لهَبُهَا فامّا كون عصاة بنى ادم جمرَ النارِ فيتّجه فى الاعتبار على نحو ما ذكرنا من ان الجمر ما بقى من الحطب المحترق بالنار و هو هم حال التقطيع و الاحالة و هم الحطب حال الاعادة و التّبديل و هنا شىء يشكل و هو انّ اللهب اقوى اجزاء النار و اشدّ احوالها و هو المحْرِق لا المحترق فاللّهب اقوى من الجمر لان الجمر بقيّة المحترق و الناس فى الاحوال الناريّة اقوى من الجن لانّ النّاس جامعون لمراتب الملائكة و الشياطين و الجنّ و لهذا كان الانسان اكمل المخلوقات و اشرفها اذا اطاع و اخبثها اذا عصى و اشرّها قال تعالى لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين فالمناسب فى التأويل العكس و الجواب ان المراد باللهب هنا الناشى المتفرع من الجمر لا اللّهب الذى هو اصْل النّار فان ذلك هو الكامن فى الجمر و ذلك هو الجنبة اليسرى من الانسان و اللهب المأوّل من الجنّ متفرع من الجمر فلايكون هذا اللهب الثانى اشدّ من الجمر بل هو لهب الجمر كما ورد فى ردّ مغالطة ابليس حين قال انا خير منه اى من ادم خلقتنى من نار و خلقته من طين بانه كذب ففى تفسير على ابن ابراهيم عن الصادق عليه السلام كذب ابليس ماخلقه الله الّا من طين قال الله عز و جل الذى جَعل لكم من الشجر الاخضر ناراً قد خلقه الله من تلك النار و من تلك الشجرة و الشجرَةُ اصلها من طين ه‍.

فالمارج الذى هو اللهب من النار الخالص من الدّخانِ الذى خلق الله منه الجانّ خلقَهُ الله من الشجر الاخضر و تلك الشجرة التى خلق منها النار الّتى خلق

منها الجان خُلِقَتْ من الطين فالجمر هو الخازن للنار و للّهب فهو الانسان المأجّج لها لانها خلقت من غضب اللهِ يعنى مادّتها و صورتها من عمل الناسِ العاصين و اللهب المذكور خُلِقَتْ منها مادته و خلقت صورته من عمل الجِنّ فارتفع الاشكال و ضعف الاحتمال هذا على فرض صحة الوصفين من اَن بنى ادم جمرها و الجن لهبها كما يدلّ عليه الاعتبار و التأويل.

و قول المصنف «و قوله فكبكبوا فيها هم و الغاوُن و جنود ابليس اجمعون» استشهاد بالايتين على كون الناس و الجن وقود النار لا على خصوص كون بنى ادم جمراً لها و الجنّ لهبها.

و قوله «و من اعجب ما روى عن النبى صلى الله عليه و اله انه كان قاعداً مع اصحابه فى المسجد فسَمعُوا هدّة عظيمةً فارتاعوا فقال صلى الله عليه و اله اتعرفون ما هذه الهدة قالوا الله وَ رسوله اعلم قال حجر القى من اعلى جهنم منذ سبعين سنةً و الأن وصل الى قعرها و سقوطه فيها هذه الهدّة، الخ» اعلم انّ المصنف عجب من ظهور وصول اليهودى الى نهايته فى المحسوس مع كون الوصول معنى مصدريّا معنويّا و انّما كانت له هدّة لسرعة ذلك الهُوِىّ بسبب قوة ميل انّيّته و طبيعته الى مَعَاصى الله الكبائر الّتى هى ثمرات النّار و سخط الجبّار بما هى عليه من العذاب و انما كان سريعَ الهُوىّ لِثِقَل انيّته و انما ثَقُلَتْ اِنّيّته لخلوصها فى ارادة المعاصى و تبذّخِه بها و عدم التفات نفسه الى الله و الى جهة طاعته فلهذا كان بغفلته و انهماكه فى معاصيه حجراً ثقيلا لاجتماع مشاعره فى جهات المعاصى.

و اعلم انه روى ما معناه ان النبى صلى الله عليه و اله كان يرعى الغنم قبل النّبوة فسمع هدّة عظيمة و جَفلت الغنم و لَمّا نزل عليه جبرءيل عليه السلام بعد النّبوة سأله عن تلك الهدّة فقال هذه صوت وقع صخرة القيتُها فى جهنم منذ سبعين سنة و الأن وصلت الى قعر جهنّم و اخبر عليه السلام انه يهودى مات و عمره سبعون سنة و الرواية التى ذكرها المصنّف انه منافق و يحتمل الاتحاد بالتجوّز فى احد الوَصفينِ و فى العيون فى حديث المعراج انّه صلى الله عليه و

اله قال ثم سمعتُ صوتاً افزعنى فقال لى جبرئل(ع) تسمع يا محمد قلتُ نعم قال هذه صخرة قذفتها على شفير جهنم منذ سبعين عاما فهذا حين استقرّت قالوا فماضحك رسول الله صلى الله عليه و اله حتّى قبض ه، فهذه ثلاثة احاديث وردت فى ثلاثة اوقاتٍ متباينة ظاهراً و فى نفس الامر كلّها حكاية عن واقعةٍ واحدةٍ سمعها صلى الله عليه و اله فى وقتٍ واحدٍ قبل البعثة و بعد البعثة و فى ليلة المعراج قبل ان يصل السماء الدنيا فاذا اراد احد ان يعجب فليعجب من هذا لا مما ذكره المصنف و انما العجب من هذا الفعل الربوبى حيث شهد كل شىء مما كان و ممّا يكون منذ خلق الله القلم الذى هو عقل الكل الى ما لا نهاية له فيما يكون كل شىء فى وقته بل و ما قبل العقل فان الله سبحانه شرّفه صلى الله عليه و اله و عرج به الى ملكوته فاشهده خلق السمٰوات و الارض و خلْقَ نفسِه التى هى قبل العقل بما لايكاد يتناهى لانه حين كان فى مقام قاب قوسين فى عروجه اشهده العقل حين خلقه الله و انهى اليه علمه ثم حين كان فى مقام اوْ ادنى اى بل ادنى اشهده خلْقَ نفسِه و عرّفه ايّاها فهناك عرف ربّه و بالجملة اشهده تعالى ليلة المعراج كل شىء فى اوّلِ وقتِ كونِه الى اخر انتهائه و انهى اليه عِلْمَهُ من جميع ما كان و ما يكون مما هو محتوم الكون من الدنيا و الاخرة الّا انّه فى جريتين كما اشار صلى الله عليه و اله فى حديث العيون المذكور فى المعراج قال فى شأن البراق حين سار عليها ليلة المعراج فلو ان الله تعالى اذِنَ لها لجالتِ الدنيا و الاخرة فى جريةٍ واحدة ه، فلمّا لم يأذن لها الّا فى جريتين جالت الدنيا فى جرية و الاخرة فى جريةٍ فافهم الاشارة و اعجب ان كنتَ تعجب من شىء مما اشرنا اليه فى وقوفِه صلى الله عليه و اله على كونِ كلِّ شىءٍ و بدئه حين انشأه سبحانه من عالم الغيب و الشهادة من جميع ذرّات وجودات الممكنات الكائنة و المحتومة مما لم يكن.

و قوله «قال تعالى انّ المنافقين فى الدَّرْكِ الاسفل من النّارِ» يشير به الى الاستشهاد على انّ ذلك المنافق بلغ اسفل قعر النار و الحق انّ المنافقين الذين بلغوا الدركَ الاسفلَ من النارِ على جهة الحقيقة ليس كلّ منافق بل هم منافقون

مخصوصون و الاية نزلت فيهم و سائر المنافقين دخلوا فيها بالتبع و دركهم اسفل من النار اضافي و ليس السّبعون السنة غايةَ اسفل النّار اِذْ اَسْفلها غير متناهٍ.

و **قوله** «فانظر ما اعجب كلام اللهِ، الخ» بيانه كما فى دعاء النبى ادريس على محمد و اله و عليه السلام **يا عجيب فلاتنطق الالسن بكلِّ آلائه و ثنائه** و امّا التّعجب من حسن تعريف النبى صلى الله عليه و اله فكيف لايكون كذلك و اعظم من اثنى الله عليه فى كتابه فى قوله **و انّك لعلى خلق عظيم** و قال **و سراجاً مُنيراً**.

قال: قاعدة فى انّ ایّ حقيقةٍ الهيّة اظهرت الجنّة و النار و الاشارة الى ابوابهما اعلم انّ لكل معنى من المعانى الذاتيّة حقيقة اصليّة و مثالاً و مظهراً فالانسان مثلا حقيقة كليّة و هو الانسان العقلى مظهر اسم الله و كلمته و الروح المنسوبة اليه فى و كلمته **القيٰها الى مريم و روح منه و نفخت فيه من روحى** و لها امثلة جزئيّة و افراد شخصية كزيد و عمرو و له ايضا مظاهر كالمشاعر و الالواح الذهنية فكذلك للجنّة حقيقة كلّيّة هى روح العالم مظهر للاسم الرحمن لقوله تعالى **يَوْم نحشر المتّقين الى الرحمنِ وفداً**.

اقول: يريد انّ لكل شيء حقيقةً و مظهراً و مثالاً فالحقيقة يطلق على ما به الشّيء هو وَ عَلى معناه العقلى اعنى حقِيقَته فى مرتبة العقول لا المعنى التعقلى الانتزاعى و على حقيقة الشيء من ربّه و هو المُسَمَّى بالوجودِ عند الحكماء و العَارِفينَ و بالنُّورِ و بالفؤاد فى اَخْبارِ الائمة عليهم السلام و الظّاهر انَّه يريد بهذه الحَقيقة حقيقته العَقْلية لا التَّعَقُّليّة و لهذا قَالَ و هو الانسان العقلىّ و **المظهر** معناهُ عنْد كثيرٍ انّ الظّاهر اشرق عليْه و الحقّ انّ المظهر هو ما يظهر به الظاهر فمعْنَى حقيقةِ الانسان هى مظهر اسم اللهِ اَنَّ اسم اللهِ الّذى هو اثر فعلِ اللهِ و تأكيدُه ظَهَر بتلك الحَقيقة اى اشرق نوراً هو تلك الحقيقة و اِنْ اَراد بتلك الحقيقة الحقيقة الاولى اعْنى النّور المُحمَّدى صَلَّى اللهُ عليه و اله فمعنى كونه مظهراً لاسم الله انه اثر فعل الله و تأكيده و يراد بالاسم الفعل **فان قلتَ** كيف يكون نوره صلى الله عليه و اله خير خلق الله و هو اثر فعله و الفعل من الخلق و المؤثّر افضل من

الاثر قلتُ انّ مادة النور الذى نوّر الانوار صلّى الله عليه و اله اخترعها الله بفعله لا من فعله و صوّره بصورة فعله كما انك اذا كتبتَ كلمة فمادّتها من المداد الذى عملته بفعلك لا من فعلِك و فعلُكَ انّما احدثتَهُ بنفسِه لاجل ايجاد الكلمة و ايجاد مادتها فهى علّة غائيّة لفعلك و ان صدرَتْ بفعلِك و كونها متوقفة على فعلك لايَسْتلزم افضليّته عليها و كذلك تصويرها بصورة فعلك لانك صوّرت الفعل لغايةٍ ما ينبغى لتصوير مفعولك لان الفعل انّما هو لاجل المفعول ففى الحقيقة و ان كانت علة ايجاده نفسه فهو فى نفس الامر مقصود لغيره و لذا ورد فى الحديث كما فى تفسير العياشى عن محمد بن عذافر الصيرفى عمّن اخبره عن ابى عبدالله عليه السلام قال ان الله تبارك و تعالى خلق روح القدس و لم يخلق خلقا اقرب اليه منها و ليست باكرم خلقه عليه فاذا اراد امراً القاه اليها فالقاه الى النجوم فجرت به ه، يعنى اَنَّ روح القدس اقرب خلق الله اليه من جهة الوحى لانها كالآلةِ و فى خلق الله مَن هو اكرم على الله منها كمحمد و اله صلى الله عليه و اله فعلى رأى المصنف كما ذكره فى المشاعر ان المراد بروح القدس فعل الله فيتّجه على تفسيره ما وجّهناه و على رأينا ان المراد بروح القدس الملك الذى هو من امر الله اعنى عقل الكل او جبرءيل فيكون هذا الحديث شاهداً لما وجّهناه من افضليّة المفعول على الفعل و ان كان الفعل اقرب لكونه مقصوداً بالعرض و المفعول بالذات و الظاهر ان المراد بالنجوم فى هذا الحديث الائمة عليهم السلام و سيّدهم جدّهم صلى الله عليه و اله يعنى ان الله يأمر الملك ان يلقى اليه صلى الله عليه و اله ما شاء من امره و يأمره عن الله تعالى ان يلقى ذلك الى اهل بيته عليهم السلام لانهم الحفظة و المراد من اسم الله اسم فعله لان ذاته مقدّسة لاتسمّى و لا فائدة فى التسمية لانه تعالى لايشتبه على نفسه فلايحتاج الى ان يميّز نفسه بعلامةٍ و لايدركه ما سواه ليُسمِّيَ له نفسه و انما سائر اسمائه لتمييز جهات افعاله و هيئات مفعولاته كالحىّ لتمييز الاحياء من سائر افعاله و الحيوٰة من سائر مفعولاته و القيّوم لتمييز الاقامة من سائر افعاله و المتقوّم من سائر مفعولاته و كذلك كلمته التى هى مشيته و ابداعه و معنى كون الانسان

مظهراً لَهَا مثل ما تقدّم و معنى كونها كلمته انّها مفهمة لمطلوبه عز و جل اذ معنى الكلام ذلك و المراد من الروح المنسوبة اليه فى الأية الروح التى خلقها و قدّسها من الرذائل و طهّرها من الارجاس و نسبها اليه تعالى تشريفا لها فقال و نفختُ فيه اى فى ادم و عيسى و غيرهما من روحى و هى المسماة بروح القدس و بروح من امره و هى عندنا روحانِ روح من امر الله و نعنى به عقل الكل و نعنى بامر الله النور الذى نوّر الانوار صلى الله عليه و اله ان اريد ان تقوّم الروح بالامر تَقوُّماً ركنيّا و ان اريد ما تقوّم به تقوّمَ صدورٍ فالامر فعل الله و روح القدس و هو النور الاصفر الثانى من اركان العرش اعنى روح الكل فمعنى كون الانسان مظهراً كونه اشراقاً و كونه مشتقّا و معنى كونه فى رتبة التشخّص مثالا انّه كان صورة و مركبا للانسان العقلى كما قال على عليه السلام فى بيان معرفته بالنورانية لسلمٰن و ابى ذر الى ان قال عليه السلام و انا تكلمتُ على لسان عيسى ابن مريم فى المهد و انا آدم و انا نوح و انا ابراهيم و انا موسى و انا عيسى و انا محمد انتقل فى الصور كيف اَشاء مَنْ رءانى فقد رءاهم و من رءاهم فقد رءانى و لو ظهرتُ للناس فى صورة واحدة لهلكَ فِيَّ الناس و قالوا هو لايزول و لايتغير و انا عبد من عباد اللهِ الحديث ، يعنى انهم امثاله ظهر فيهم كل واحدٍ من الانبياء ظهر فيه بوجهٍ قال تعالى و لمّا ضرب ابن مريم مثلا اذا قومك منه يصدّون اى مثلا لعلى بن ابى طالب عليه السلام و فى الكافى عن ابى بصير قال بينا رسول الله صلى الله عليه و اله ذات يوم جالس اذْ اقبل اميرالمؤمنين عليه السلام فقال له رسول الله صلّى الله عليه و آله ان فيك شبهاً من عيسى بن مريم و لولا ان تقول فيك طوائف من امّتى ما قالت النّصارى فى عيسى بن مريم لقلتُ فيه قولا لاتمرّ بمَلأٍ من الناس الّا اخذوا التراب من تحتِ قدمَيْك يلتمسون بذلك البركة قال فغضب الاعرابيان و المغيرة بن شعبة و عدّة من قريش معهم فقالوا مارضى ان يضرب لابن عمّه مثلاً الّا عيسى بن مريم فانزل الله تعالى على نبيه و لمّا ضرب ابنُ مريم مثلا الى قوله لجعلنا منكم يعنى من بنى هاشم ملائكة فى الارض يخلفون الحديث ، فعيسى هو مثل على عليه السلام كما قال تعالى ان هو اى

عيسى الّا عبدٌ انعمنا عليه و جعلناه مثلاً لبنى اسرآئيل لا كما توهّمه مَن فهم العكس من قوله صلّى الله عليه و اله انّ فيك شبَهاً من عيسى بن مريم و الحاصل المثال للانسان الحقيقى هو الانسان الظاهرى المحسوس و هو قول المصنّف و لها امثلة جزئيّة اى لتلك الحقيقة و افراد شخصيّة كزيد و عمروٍ لكن هُنا شَىْءٌ يجب التنبيه عليه و هو انّ الشىء الجزئى كزيد و عمرو و هو الانسان المحسوس له حقيقة جزئيّة عقليّة ذاتيّة غير التّعقّليّة و تلك الحقيقة الجزئيّة لزيد غير الحقيقة الجزئيّة الّتى لعَمْروٍ متميّزة منها بمشخِّصَاتٍ عقليّةٍ وجوديّةٍ كالحِصَّةِ المأخوذة من الخشب للسرير و الحصّة الْاُخْرَى للباب و امّا قبل الاَخْذ فليس ثَمّ حصّة من الخشب للسرير و الباب و انّما الموجود الخشب الصالح لِكلّ شىءٍ و الحقيقة الكلية لايكون مثالها جزئيّا لان الجزئى مثال للحقيقة الجزئيّة اوْ لوَجهٍ من وجوه الكلّيّة فانّ زيداً الجزئىّ حقيقته جزئيّة لا كلّيّة لانّ حقيقتَه حصّةٌ من الكلّيّة متميّزة عن غيرها من الحصَص و امّا قوله تعالى كان النّاس امّة واحدة فانّهم متمايزون فيما بينهم و انما الاتّحاد قبل بعث النبيّين فى جهات التكليف و قبول موجبات السعادة و الشقاوة فى الخلق الثانى.

و قوله «و له ايضاً مظاهر كالمشاعر و الالواح الذهنية» يعنى للانسان الجامع للانسان العقلى و الحسّىّ مظاهر كالمشاعر التى يشعر بها اقول و الحق ان المشاعر منها ذاتيّة و هى حقائق مراتبها و منها مظاهر لتلك الحقائق فاعلى المشاعر الفؤاد و هو الوجود و النور الذى خلق منه الانسان اعنى مادته الاولى و ذلك حقيقة الانسان فى البدءِ و الذكر الاول و هو مدرك المعرفة و مظهره ادراك الشىء بلا كيف و لا اشارة و اوسط المشاعر القلب و هو العقل الجوهرى و هو حقيقة معنى الانسان و هو مدرك المعانى و مظهره تعقّل المعانى المجردة عن المدة الزمانية و المادة العنصرية و الصورة الجوهريّة و المثالية و اخر المشاعر النّفس و الخيال و هو مدرك الصُّور و مظهره تخيّل الصور الجزئيّة المجردة عن المدة الزمانية و المادة العنصريّة فالمظاهر ادراكات المشاعر لا نفس المشاعر كما توهّمه.

و قوله «فكذلك للجنّةِ حقيقة كلية هى روح العالم» اقول امّا استدلاله بالانسان فحق لانّه الاية التى جعلها عز و جل دليلاً على ما يريد معرفته كما قال سنريهم اياتنا فى الافاق و فى انفسهم و امّا تحصيل الدليل منه فموقوف على التوفيق الالهى و اقول انّ حقيقة الجنّة هى الولاية و الحقيقة المحمديّة و هى متعلق المشية و الاسم الرحمن من المقامات التى لا تعطيل لها فى كل مكان ظهر بها فهى روح العالم و حقيقته فهى احد معانى العرش و استدلاله بقوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفداً لم يقع على نفس الحقيقة و انما وقع على مستوى الرحمن الذى احَدُ افرادِه الحقيقة و احَدُ افرادِهِ جنان الصاقورة و احدُ افرادِه التى ارضُها الكرسى و سقفها عرش الرحمن وَ اَحَدُ افرادِه السمٰوات السبع و احدُ افرادهِ ما فوق الارض و تحت السماء لانّ الحَظَائر من الجنان بين الارض و السماء يحشر اليها المؤمنون من الجن و اولاد الزنا من المؤمنين المطيعون و المجانين الذين لم يعقلوا فى دار التكليف و ليس لهم اقارب من اهل الشفاعة و هم محشورون الى الرحمن و اهل الجنان السبع فى السمٰوات السبع يحشرون الى الرحمن و اهل جنة عدن التى ارضها الكرسى و سقفها عرش الرحمن يحشرون الى الرحمن و اصحاب اليقين اصحاب جنان الصاقورة يحشرون الى الرحمن و اولوا الحب و المعرفة يحشرون الى الرّحمٰن و هم الذين قال تعالى فى شأنهم فى حديث الاسرار: يا احمد ان فى الجنّة قصراً من لؤلؤة فوق لؤلؤةٍ و درّةٍ فوق درّةٍ ليس فيها قصم و لا وصل فيها الخواصّ انظر اليهم فى كل يوم سبْعين مرّة و اكلّمهم كلّما نظرت اليهم ازداد ملكهم سبعين ضعفاً و اذا تلذّذ اهل الجنّة بالطعام و الشراب تلذّذوا اولئك بذكرى و بكلامى و حديثى ه، فَإِذَا ارادَ المُصَنِّفُ بقوله روح العالم ذات العالم و كنههُ فصحيح فانّ اصل الجنّة كنه العالم لانّ اَصْل العَالم و كنهه الرحمة و الرّحمة كنه الجنة و الرحمن هو الظاهر بالرحمة فتصدق الاية على كلّ مرتبةٍ من مراتب الجنّة كما مَثّلْنا و ان اراد بقوله روح العَالَم الرّوح المتعارف اعنى المتوسّط بين الْعقل و النفس فلايصْدق الّا على الجنّة التى ارضها الكرسى و سقفها عرش الرحْمن لَا

على ما فوقها فلاحظ ما ذكرنا.

و قوله «و لها مثال كلّى»اذا اريد بالمثال الجنّة التى سقفها عرش الرحمن و اَرْضها محدّب الكرسى و ارادَ بها جنّة عدنٍ فحسن و الّا فالمثال فى غير جنّة عدنٍ الجنان السبع التى فى السمٰوات السبع.

قال: و لها مثال كلى هو العرش الاعظم مستوى الرحمن و صورته كما ورد ارض الجنّة الكرسى و سقفها عرش الرحمن و امثلة جزئية كقلوب اهل الايمان كما ورد قلب المؤمن عرش الله قلب المؤمن بيت الله و لها مشاهد و مظاهر كلية و جزئيّة هى طبقات الجنة و ابوابها.

اقول: الصواب ان يقال ان المثال الكلّى هو الجنان المحسوسة لان المحسوسات امثال المجردات و صورها نعم ان كان يريد بالمثال الدليل اى بان المثال الكلى هو العرش الاعظم فقوله صحيح هنا و غير صحيح فى قوله قبلُ و لها امثلة جزئيّة و افراد شخصيّة كزيدٍ و عمرو فانه جعل زيدا و عمراً و الذى هو الانسان المحسوس مثالاً للانسان العقلى يعنى انه ظاهر له لا انه دليل عليه و اذا اراد هنا بالمثال الظاهر لم يصح لانّ العرش ليس هو ظاهر الجنّة الكلى و لا قلب المؤمن ظاهر الجنة كما ان زيداً ظاهر الانسان العقلى نعم العرش الاعظم الذى هو ذو الاركان الاربعة **النور الاحمر الذى احمرت منه الحمرة و النور الاصفر الذى اصفرت منه الصفرة و النور الاخضر الذى اخضرت منه الخضرة و النور الابيض الذى منه البياض** او ابيضّ البياض على الروايتين و منه ضوء النهار و هى الملائكة الاربعة العالين الذين لم يسجدوا لادم عليه السلام و العرش الباطن الكلى الذى اشار اليه تعالى فى الحديث القدسى فى قوله **مَاوسعنى ارضى و لا سمائى و وسعنى قلب عبدى المؤمن فانّه يتقلّب معى وَ فِيَّ و بى ه**، و هو قلب محمد و قلوب اهل بيته الطاهرين صلّى الله عليه و اله اجمعين و العرش الباطن الجزئى و هو قلوب من سواهم من المؤمنين هى كلها امثال للجنان بمعنى الادلّة كلّيُّها لِكُلّيِّها و جزئيُّها لجُزئيِّها.

و قوله «كما ورد قلب المؤمن عرش الله قلب المؤمن بيت الله» ليس

ذلك من طرقنا فيما وقفتُ عليه و انما هو من طرق العامّة.

و قوله «و لها مشاهد و مظاهر، الخ» يريد به انّ ما فيك مثلاً من الحواس الظاهرة الخمس و الخيال و النفس او الحواس الخمس و النفس و الجسد على الاحتمالين هى ابواب الجنّة السبعة اذا استعملتَها فيما خُلِقَتْ لاجله و العقل هو الباب الثامن المسمّى بجنّة عدن و الظاهر من هذا انّها طرق لتلك الابواب و ان الاعمال الطيبة الصادرة عن هذه المشاهد الثمانية صور لما فى ابواب الجنانِ الثمانية من النّعيم و الثواب الدائم المقيم و لعل المصنّف انّما رأى انّ هذه المشاعر هى ابواب جهنّم و طبقاتها لانه يرى ان الجنّة و ما فيها من النعيم و القصور و الحور و الولدان من نوع النيّات و الاعتقادات كما تقدّم من كلامه و قد بيّنّا هناك بطلانه.

قال: و كذلك النّار لها حقيقة كلّية هى البعد من رحمة الله صورة غضبه و مظهر اسم الجبّار و المنتقم و لها مثال كلى هى نار جهنّم و لها مظاهر كليّة و جزئيّة هى طبقات جهنّم و ابوابها و طبقاتها سبعة تحت الكرسى و فيه اصول السّدرة و منها منبت شجرة الزقوم طعام الاثيم طلعُها كأنه رؤس الشياطين و هناك تنتهى اعمال الفجار و المنافقين و هى محيطة بالكافرين و كذا سرادقها و لها امثلة جزئيّة هى اهوية النفوس بل النفوس الهاوية المظلمة و الصدور الضيّقة الحرجة.

اقول: للنار حقيقة كلّيّة و لا شكّ انّ كل شىء فله حقيقة كليّة او هو حقيقة كلّيّة و ليس المراد فى المذهب الحقّ بالكلّيّة المعنى المصطلح عليه فان المعنى المصطلح معنىً ذهنى ظلّىّ صورىّ منتزع من الخارجى الموجود فى افراده لانه فى الحقيقة منتزع من القدر المشترك بين الافراد مع قطع النظر عن مشخّصاتها كالخشب المشترك فى السرير و الباب و الكلّىّ المراد هنا على المذهب الحق هو الذات الجامعة الظاهرة باشراقاتها المتمايزة بالمشخصات بل هو ظهور تلك الذات الجامعة بتلك الاشراقات المتمايزة اذ المراد بذلك الظهور تلك الاشراقات نفسها فانا اذا قلنا العقل الكلّى فافراده العقول الجزئيّة و ليست اجزاء

من ذاته و لا ان كل واحدٍ من تلك الجزئيّة نفس عقل الكل تنقّل فيها على جهة البدلية او تجزّأ فيها بل هو واحد بسيط ليس فيه كثرة و انما الجزئيّة اشراقاته و تأييداته تكثّرت بمشخّصاتها.

و قوله «هی البعد من رحمة الله صورة غضبه» ظاهره ان حقيقة النار ای النار المعنوية العقليّة هی البعد من رحمة الله و الحقّ انّ حقيقة الجنّة الرحمة و حقيقة النار الغَضب و قوله صورة غضبه صحيح و امّا البعد فهو من لوازم الغضب و كما ان الجنّة باعتبار كون ما فيها من الامور المحبوبة المطلوبة صورة الرحمة و ظاهرها و لازمها كذلك النار باعتبار كون ما فيها من الامور المكروهة المنافية هی صورة الغضب و ظاهره و لازمه و مظهر اسم الجبار و الجبار يطلق على الله تعالى باعتبار معنى القهر و السطوة و يطلق على الله تعالى باعتبار كونه جابراً للكسر و المراد هنا المعنى الاول و اضافة اسم اليه بيانيّة لان الغضب اثر الاسم ذی السطوة و القهر و الانتقام و هذه من فعله بداعی العدل الّذی هو جزء الرحمة الواسعة و قسيم الرّحمة المكتوبة.

و قوله «و لها مثال كلّیّ» يعنی ان لها ظاهراً كلّيّا بمعنى ما تقدّم من الكلّیّ ای شاملاً واسعاً و هو نار جهنم و المراد بجهنّم هنا مطلق النار الجامعة للابواب السبعة لا خصوص الباب السابع الاسفل كما مر تفصيلها و لها مظاهر كلية ای ايات كلية هی طبيعة الجهل الكلی المسماة بالطمطام و نفسه المسماة بالثری و روحه المسماة بما تحت الثری و هی مشاعر ائمة المنافقين و صاحب راياتهم الذی فيه شركاء متشاكسون تدّعيه اهل النحل و الملل المنحرفة عن الحقّ فالنّصاری تدّعی امامته و اليهود تدّعی امامته و الصابئة و المجوس و الدّهرية و الثنوية و المانويّة و المزدكية و كل طائفةٍ غير المؤمنين الاثنی عشريين يدّعون انه امامهم فظاهر مشاعرهم ايات النّار و افئدتهم مظاهر غضب الجبار المؤجّجة للنار فی جميع الاطوار فی الادوار و الاكوار و لها مظاهر جزئيّة و كلّيّة اضافية هی طبقات جهنّم و اَبْوابُها و لهذه الطّبقات امثلة جزئيّة و مظاهر هی ايات و ظوَاهر فالايات اهوية النفوس المعبودة من دون الله و الظواهر هی النفوس

الهاوية المظلمة العابدة و الصدور المضيّقة الحرِجة الّتى كأنها تصَّعّدُ فى السماء لِشِدَّةِ غليانها بلهب اعمالها الباطلة و اعتقاداتها الفاسدة.

و قوله «و طبقاتها سبعة تحت الكرسى»غلط على ظاهر مراده لانه يريد بالكرسى الذى هو ارض جنّةِ عدنٍ و الذى تحت هذا الجنّاتُ السبعُ جنة دار المقامة و جنة الخلد و جنّة المأوى و جنّة دار السّلام و جنّة النعيم و جنة العالية و جنّة الفردوس و لو اراد كرسى الباطل الذى هو الثور الحامل للعرش صح كلامه بل لو اريد مطلق التحتيّة صحّ فى الجملة لانّ النيران السبع تحت الارضين السبع كما ان الجنان السبع فوق السمٰوات السبع و حقائق النيران السبع تحت الثور و هو تحت الحوت و تحت البحر و تحت الريح العقيم و منشأوها من الطمطام و الثرى و ما تحت الثرى و الجهل الكلى و مأخذ هذا الترتيب ان كتاب الابرار و هو فى عليّين و هو نفس الكرسى و الكرسى ارضه مقابل لكتاب الفجار و هو فى سجّين و هو الصخرة التى ذكرها الله حكاية عن لقمان و هى التى تحمل الملك الحامل للارض و هى طينة خبال و فى نهاية ابن الاثير و فيه مَنْ شَرِب الخمر سقاه الله من طينة الخبال يوم القيٰمة و جاء تفسيره فى الحديث انّ الخبال عصارة اهل النار و الخبال فى الاصل الفساد انتهى ،و فى مجمع البحرين يعنى طينة خَبال قال و فسّرت بصديد اهل النّار و ما يخرج من فروج الزناة فيجتمع ذلك فى قدر جهنم فيشربه اهل النار انتهى .

و قوله «و فيه اصول السدرة»اى فى الكرسى امّا كون الكرسى قد يستعمل للكرسى الاسفل المعبر عنه بالثور فلا محذور فى الاستعمال و امّا انّ فيه اصول السدر فان كان على معنى انه ارض الجنّة و فيها سدر مخضود اى لا شوك فيه فظاهر و امّا اَنَّ اُصول السدر هو شجرة الزقّوم فشيء لم اعرفه و لم اقف فيه على خبر و لا سمعته من احدٍ و لَاوَقَفْتُ عليه فى كتابِ الّا هُنَا و فى كتابِه الاسفار ايضا قال فيه و الكرسى موضع القدمَيْنِ يفترقان بعده قدم الجبار و هى لاهل النار و قدم صدق عند ربك و هى لاهل الجنّة و فيه اصول السدر الّتى هى شجرة الزقوم طعام الاثيم و هناك تنتهى اعمال الفجار و المنافقين انتهى ، و

لاأدْرى هل كان هذا شيئا عند اهل التّصوف اَمْ لَا لانّى قليل التفتيش فى كتبهم مَعَ انّه ليس عندى منْها شىء فربّما هو مذكور فى رواياتهم اَوْ فى اختراعاتهم و يحتمل انّهم ارادُوا به الرمز بمعنى ان سدرة المنتهى شجرة فى الجنّة كلّ احدٍ له فيها ورقةٌ هى وجهه الّذى يبقى و اصله الّذى منه يستمدّ النور و تكون اصولها الّتى هى عبارة فى الشاهد عن العروق كناية عن اسفلها المعبّر به عن عَكْسِها الَّذى هو الشجرة المُجْتثّة و على ما هو من هذا النوع يمتنع التصريح به لانّ ظاهره يعارض مثل هذا التأويل و بالجملة هذا شىء لااعرفه.

و قوله «و منها منبت شجرة الزّقوم طعام الاثيم» و هى شجرة مُرَّة كريهة الطعم و الرائحة و عن ابن‌عباس لما نزلت هذه الاية قال ابوجهل ان محمّدا يخوّفنا شجرة الزقوم هاتوا الزبد و التمر و تزقّموا اى كلوا و فى النهاية و قيل اكل الزبد و التمر بلغة افريقيّة الزقّوم ه، و قال ابن‌الزِّبَعْرَى الزقوم بكلام البربر التمر و الزبد و فى رواية بلغة اليمن طعام الاثيم الثابت الاثم و منبت شجرة الزقّوم فى الجحيم كما قال تعالى انها شجرة تخرج فى اصل الجحيم و الجحيم اعْلَى النيران و الظاهر عندى و هو ما استفدته من اثارهم عليهم السلام انّ شجرة الزّقوم فى طرف اسفل سافلين فى مقابلة شجرة المزن الّتى هى فى علّيين و فى الكافى باسناده عن ابى‌عبدالله عليه السلام قال انّ فى الجنّة لشجرةً تسمّى المزْن فاذا اراد الله ان يخلق مؤمناً اقطر منها قطرة فلاتصيب بقلة و لا تمرة اكلها مؤمن او كافر الّا اخرج الله تعالى من صلبه مؤمنا ه، لان قوله عليه السلام ان فى الجنة لشجرة ان اريد بالجنّة عليين كان مقابلها سجّين و هى الصخرة التى على قرن الثور او على سنامه على اختلاف الروايتين و ان اريد غير علّيين كان ما يقابلها فوق الصخرة لان مقابل الاعلى اسفل و مقابل الاسفل اعلى و شجرة الزقوم لاتكون اسفل من سجين و هى على العكس من شجرة المزن اذ منها تصعد ابخرة و تصيب البقول و التمر فمن اكل ما اَصابه منها قطرة خرج من صلبه كافر و سدرة المنتهى مقابلة لها فى طرف علّيين فان اريد من شجرة المزن سدرة المنتهى كما يفهم من بعض الاخبار لم يكن اصلها سجّين لان

سجّين تخرج فی اصل الجحيم و السدرة فی علیّین ای اعلی الجنان او فی سائرها فلاتکون منها لما بینهما من التباين و ان ارید غیرها فالسدرة فوق شجرة المزن اذ ليس وراءها نهاية و فی العلل عن الباقر علیه السلام الی ان قال انما سمّيت سدرة المنتهی لان اعمال اهل الارض تصعد بها الملائکة الحفظة الی محل السدرة و الحفظة الکرام البررة دون السدرة یکتبون ما ترفع الیهم الملائکة من اعمال العباد فی الارض قال فينتهون بها الی محل السدرة الحديث، و هذا الحديث مما يدل علی اتّحاد محَلِّ السدرة مع علیّين کتاب الابرار و بالجملة لم اجد لکلامه من کون اصل السدرة شجرة الزقوم محملاً یلیق الّا ذلك الاحتمال المرجوح.

و قوله «طلعها کأنه رؤس الشَّياطين» يعنی حمل تلك الشجرة کأنه رؤس الشياطين کناية عن تناهيه فی الکراهة و قبح المنظر لما فی النفوس من استکراه الشيطان و استقباحه لما فی الطباع من ان الشيطان شرّ محض فيشبّهون کل مکروهٍ فی طباعهم و کل قبيح برأس الشيطان کما کانوا يشبّهون کل حسن جميل بالملك کما قال تعالی اِنْ هٰذا الّا ملك کريم لما فی طباعهم و نفوسهم من ان الملك خير محض لا کراهة فی شیء منه اصلاً و هذا تشبيه تخييلی و قيل ان التشبيه علی حقيقته فان الشيطان حيّة عَرْفاء لها صورة قبيحة المنظر هائلة شديدة الکراهة و الوحشة و قيل انّ شجراً اسمه الأَسْتَن حشِفاً منتِناً مُرّاً منکر الصورة يسمّی ثمره رؤس الشياطين و العرب سمّوا هذا الثمر برؤس الشياطين لما فيه من الصفات المکروهة من جهة تخيّلهم لشدّة القبح و الکراهة فی الشياطين ثم بعد استقرار التسمية کان عندهم اصلا يشبّهون به کلّ مستقبح و انت اذا لاحظتَ ما ذکرناه مراراً من ان جماعة من العلماء العارفين صرّحوا بان المشبه عين المشبّه به فی القرءان و فی الاحاديث المرويّة عنهم عليهم السلام باللفظ ظهر لكَ من ذلك تفسير باطن التأويل بانّ طلع شجرة الزقوم و ثمرها رؤس الشياطين الذين هم شياطين الانس و ائمة الضلال الداعون الی النار فی جميع الاحوال فافهم.

و قوله «و هناك تنتهى اعمال الفجار» يعنى به انّ اعمال الفجار ينتهى الى منبت شجرة الزقوم الذى هو سجّين كتاب الفجار كما تنتهى اعمال الابرار الى منبت شجرة المزن اعنى سدرة المنتهى على الظاهر من كثير من اخبارهم عليهم السلام الذى هو علّيّون كتاب الابرار اذ ليس وراء ذلك فى المقامين الّا مبادى الاعمال و دواعيها فانها فى الاعمال الصالحة فى الافئدة ثم فى القلوب ثم فى النفوس و فى الاعمال الطالحة القبيحة فانّها فى الانيّةِ الأُولى الكلّيّة ثمّ فى الجهل الكلّىّ ثم فى النفوس الامّارة بالسوء فانها فى الاولى مقوّمة منعّمة و فى الاخرى مفرّقة مؤلّمة.

و قوله «و هى محيطة بالكافرين» اى النّار بجميع ابوابها او جهنم على جهة العموم اقتباس من الاية فانها كما اشار اليه الكتاب و صرّحوا عليهم السلام به من ان النار موجودة فى الدنيا فى اهلها و يوم القيٰمة اهلها فيها و لمّا طلب السّائل من الامام زين العابدين عليه السلام بيان ذلك من القرءان اجاب عليه السلام بما معناه انّه موجود فى نحو ثلاثين آية منها قوله تعالى يستعجلونك بالعذابِ و انّ جهنّم لمحيطة بالكافرين يعنى فى الدنيا و قوله تعالى يصلونها يوم الدّين و ما هم عنها بغآئبين يعنى الأن و قوله تعالى لو تعْلمُنَّ عِلْمَ اليَقينِ لترؤُنّ الجحيم و امثال ذلك كثير حتّى ان السائل قال له عليه السلام لم لايتألّمون اذاً قال عليه السلام انّهم امواتٌ و لو كانوا احياءً لتألّموا و معنى كونها فيهم انّ مَظاهرَها اى محالّ ظهورها صور اعمالهم و منشأوها مضمرات اعتقادهم و كذا سرادقها و السرادق كلّ ما احاط بشىء من حائطٍ او مضرب او خباءٍ يعنى انّ سرادقها محيط بالكافرين و قيل السرادق ما يحيط بالخيمة و له باب يدخل منه الى الخيمة و قيل هو ما يُمَدُّ فوق البيت و سرادق النار بالمعانى الثلاثة نعوذ بالله من النار.

قال: و ابوابها سبعة لقوله تعالى لها سبعة ابواب لكلّ باب منهم جزءٌ مقسوم و هى عين ابواب الجنّة لاهْلِها فانها على شكل الباب الذى اذا فتح على موضع انسدّ به موضع اخر فعينُ غَلْقِ هذه الابواب على الجنّة فتحها الى النار الّا باب القلب فانه ابداً مطبوع على النار لايفتح لهم ابواب السماء و لايدخلون

الجَنّة حتى يلج الجمل فى سمّ الخياط لان صراط الله كما مرّ ادقّ من الشعر فيحتاج من يسلكه الى كمال الدِّقّةِ و اللطافة فانّى يتيسّر سلوكه للحمقاءِ الجاهلين سيّما مع العناد و الاستكبار فابواب النار سبعة و ابواب الجنّة ثمانية.

اقول: للنار سبعة ابواب فيحتمل ان المراد بالابواب طبقاتها و اصنافها و يحتمل ان يكون المراد بالابواب سبعة لكل طبقةٍ منها و الاحتمالان جاريان حتى فى الاية فى قوله تعالى لها سبعة ابواب لكل باب منهم جُزْؤ مقسوم و ان كان الظاهر من الاية و كلام المفسرين الاحتمال الاول.

و قوله «جزؤ مقسوم» يعنى انّ المعذّبين تختلف مراتبهم فى اعمالهم بحسب اختلاف ذواتهم فان كل جزئٍ خُلِق من طبقةٍ يعود اليها لا الى غيرها فمن خلقت طبيعته و صورته من الجحيم لايعود الى لظى التى هى تحتها و من خلقت طبيعته و صورته من لظى لايعود الى سقر التى هى تحتها و لا الى الجحيم التى هى فوقها و مَن خُلِقَتْ طبيعته و صورته من سقر لايعود الى الحطمة و لا الى لظى و من كانت من الحطمة لايعود الى الهاوية و لا الى سقر و من كان من الهاوية لايعود الى السعير و لا الى الحطمة و من كان من السعير لايعود الى جهنم و لا الى الهاوية و من كان من جهنم لايعود الى غيرها فلكل نار منهم قوم هم اولى بها و هى اولى بهم.

و قوله «و هى عين ابواب الجنة لاهلِها» يريد انّ ابواب النار السبعة مظاهرها فى الانسان حواسّه الخمس اللمس و الشمّ و الذوق و السمع و البصر و الخيال و الوهم و قيل الحواس الخمس و الجسد و النفس اذا استعملها فى غير ما خلقت لاجله بل استعملها فيما نهى عن استعمالها فيه كانت ابواب النار السّبعة لكل بابٍ منها جزء من اعماله القبيحة خرجت منه و تدخل فيه او منه كما انّها ابواب مشاعر ذلك المكلّف و اذا استعملها فيما خلقت لاجله و منعها من غير ما لم تخلق لاجله كانت ابواب الجنّة السبع لكل واحد منها جزؤ من اعمالِهِ الصّالحة خرجت منه و تدخل منه بمعنى ان هذه السبعة طرق لتلك الدركات و هذه الدرجات و امّا الجنّة الثامنة جنة عدنٍ فبابُها و طريقها العقل و هو لايصلح

لاستعمال الاعمال السيئة فلهذا كانت الجنان ثمان والنيران سبع واصل ذلك ان الانسان خلق انموذجاً من العالم كلّه كما نقل عن امير المؤمنين عليه السلام فى قوله:

اتحْسب انك جرمٌ صغير

و فيك انْطوى العالم الاكبرُ

فكل ما يوجد فى العالم الكبير يوجد نظيره فى العالم الصغير الذى هو الانسان و الذى فى الانسان الصغير اياته وامثاله ونظائره التى يستدلّ عليه بها الاان تلك السبعة الاعضاء هى حقائق ابواب الجنان وابواب النيران كما اعترف به فى الاسفار فى الجواب فقال: قلنا السمع و البصر و غيرهما التى لاهل السعادة والهدى مباينة بالحقيقة والنوع عندنا للّتى لاهل الشقاوة و الهوى و ان وقع الاشتراك بينهما فى اصل الاحساس و الشعور انتهى، نعم هى ادلّة ذلك و طريق تلك المسالك.

و قوله «فانها على شكل الباب» ليس على اطلاقه لان كونها على شكل بابٍ واحدٍ بين مدخلَيْنِ انما يجرى فى الافئدة و ضدّها اذ لا سهو و لا فتور بينهما بل كما ذكر اذا فتح على موضعٍ انسدّ به موضع اخر و ذلك اذا كان باب الخشب بين مَدْخلَيْن فانه اذا فتح بابُ مدخلٍ سدَّ بابُه المفتوحُ المدخلَ الاخرَ و بالعكس بخلاف مداخل القلوب و النفوس و الخيال و الحواس فانه قد يغلق على مدخلٍ لاينفتح به المدخلُ الاخر لوقوع الغفلات و الفترات و السّهوات الّا ان الفؤاد بل القلب ليس له وجه الى الباطل فلايؤدّى الى النار فلذا لم تكن النيران اكثر من سبعٍ و كانت الجنانُ ثمانى و حيث جاز وقوع الغفلات و الفترات دلّ على انّهما بابانِ متشابهان باب للجنّة و باب غيره للنّار فلايصحّ جعل ابواب النيران بعينها ابواب الجنان بل هما متغايران و ان اتّحدت فى الظاهر آلات الاستعمال لان الالة لم تخلق للنار و انما خلقت للجنّة الّا انها صالحة للاستعمال فى التوصل الى النار فهى فى الحقيقة للجنان اوّلاً و بالذات و للنيران ثانيا و بالعرض و لاجل هذه النّكتة كان المكلف اذا نوى خيراً كتبت له حسنة و ان فعله كتبت عشرا و اذا نوى شرّاً لم يكتب عليه شىء و اذا فعله انتظر سبع ساعات بعدد الالاتِ الصالحة

فان تاب لم يكتب عليه شيء و الّا كتبت عليه سيّئة واحدة و السرّ فيه ان الحسنة اذا بَرزَتْ من العقل بالنيّة الصالحة كتبت واحدة لانها برزت ممّا خلق لها فهي متأصّلة فيه فاذا عملها مرّت على النفس و التعقل و العلم و الوهم و الوجود و الخيال و الفكر و الحيوٰة و الجسد فكتبت عشراً لانها مرّت على عشر مراتب متأصّلة فيها بخلاف السيّئة فانها اذا برزت نيتها برزت من النفس التى لم تخلق لها فليست متأصّلة بل هى عارضةٌ فاذا عملها مرَّتْ على العلم و الوهم و الخيال و الفكر و الحيوٰة و الجسد فلها سبع مراتب هى عارضة عليها النفس و هذه الستة فاذا عملها انتظرت سبع ساعات بعدد هذه المراتب فان تاب محيت لعدم استقرارها و الّا كتبت هذه السبعة الاعراض واحدة و ليس الّا لما قلنا و الله سبحانه اعلم باسرار خليقته فابواب طرق الجنة ذاتية و ابواب طرق النار عرضيّة فليس هى ايّاها فافهم.

و قوله «الّا باب القلب فانه مطبوع على اهل النار» يعنى ان تلك الاعضاء السبعة لاهل الجنّة و قد تفتح لاهل النار الّا باب القلب فانّه مطبوع باعمالهم على قلوبهم فلايفتح لهم ابداً لانه لايصلح لاعمال الشرّ و انما هو مفتوح لاعمال الخير و لذا قال تعالى فى حق اهل النار لاتفتّح لهم ابواب السمآء و لايدخلون الجنّة حتّى يلج الجمل فى سمّ الخياط و السماء يطلق فى التفسير الباطن كما روى عنهم عليهم السلام و يراد به رسول الله صلى الله عليه و اله و هو يكنى به عن العقل كما قال تعالى و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اى عقلاً و لاجل هذا الطبع كانت الجنان ثماني و النيران سبعاً لعدم فتح باب العقل عليهم.

و قوله «لان صراط الله ادقّ من الشعر، الخ» يشير به الى ان ما اشرنا اليه من كون الابواب فى الجنّة و النار واحدة و كون الجنة ثماني لان باب القلب مفتوح عليهم و كون ابواب النار سبعة لان باب القلب مطبوع عليهم مغلق عليهم فلم يكن باباً للنار هو صراط الله و الصراط ورد فى المتواتر المجمع عليه انه ادقّ من الشعر فيمور باقدام السائرين عليه و احدّ من السيف فيشقّ اقدام السائرين عليه فكنّى بكونه ادقّ من الشعر انه يضطرب لايثبت عليه الّا قدم مَن ثبّته الله

بالقول الثابت و كشف غطاء بصيرته و بكونه احدّ من السيف انه يشقّ قدم مَن سار عليه عن كونه يفرّق قلبه و يقسّمه حتى يسقط منه و ذلك لان دقائق المعارف و اسرار العلوم هى صراط الله فى الدنيا فاذا كان يوم القيٰمة عرف ان هذا الجسر الممدود على جهنم طريقا الى الجنّة هو ذلك الذى كان فى دار الدنيا من اسرار علوم الاعتقادات و المعارف فمن ثبت عليه فى الدنيا و مَرَّ عليه ثبت عليه فى الاخرة و مر عليه قال فاذا كان ذلك كذلك فى كمال الدقّة و اللطافة حتّى ورد فى بعض الاخبار ما معناه انّ فى الصراطِ لعقباتٍ كَؤُداً لايقطعها بسهولةٍ الّا محمد و اهل بيته صلى الله عليه و اله فانّى يتيسّر سلوكه للحمقاء الجاهلين سيّما اهل العناد و الاستكبار و هو يعرّض بعلماء الظاهر و معلوم انّ كلامه هذا صادق على كثير منهم و امّا ارادة كلهم فغلط ظاهرٌ لايخفى اذ ليس كلّ من لم يعرف الاسرار و يتعمّق فى المطالب الدقيقة الخفيّة هالكاً كما انّ ليس كلّ مَن دقّق و تعمّق ناجياً فان المصنف ممّن تضرب به الامثال فى التعمق و دقّة النظر و الاستفراغ للوسع و انظر كيف حال معرفته فاذا اردتَ اَن تعرف معرفته و اعتقاده فانظر الى شرحنا على كتابه المشاعر و الى شرحنا هذا على العرشيّة و ما نبّهنا عليه فيهما من فساد اكثر معتقداته و بطلان اكثر قواعده و استدلالاته و العلّة فى ذلك انه سلك فى جميع مطالبه مسلك الحكماء و شطحات الصوفيّة و لم يقتصر على ما دلّوا عليه ائمة الهدى عليهم السلام و قد قال امير المؤمنين عليه السلام نحن الاعراف الذين لايعرف الله الّا بسبيل معرفتنا و قال عليه السلام ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضُها فى بعضٍ و ذهب مَن ذهبَ الينا الى عيون صافيَةٍ تجرى بامر الله لا نفاد لها ه، فلاجل ذلك اخطأ مع بالغ تحقيقه و شدّة تدقيقه.

قال: قاعدة فى الاشارة الى عدد الزبانية قال تعالى عليها تسعة عشر و ماجعلنا اصحاب النار الّا ملآئكة و ماجعلنا عدّتهم الّا فتنة للّذين كفروا الايات، اعلم انه قد انكشف لارباب البَصائر النوريّة انّ هذا القالب البشرى بحسب مشاعره و ابوابه و روازنه يشبه الجحيم و ابوابها و انكشف بالبصيرة انه جلس

على ابواب هذا البيت الذى هو مثال الجحيم تسعةعشر نوعا من الزبانية و هى الحواسّ الخمس الظاهرة و الخمس الباطنة و قوّة الشهوة و الغضب و القوى السبع النّباتيّة و كلّ منها يجرّ القلب عن اوج القدس الى حضيض عالم السفل.

اقول: الزبانية هم ملائكة النار واحدهم زبنى مأخوذ من الزبن و هو الدّفع لانهم يدفعون اهل النار فيها و الزبانية فى اللغة الشرطة و هم تسعةعشر و الدّليل على سرّ خصوص هذا العدد مستنبط من قوله تعالى سنريهم اياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتّى يتبيّنَ لهم انّه الحقّ، و قول الصّادق عليه السلام العبودية جوهرة كنهها الربوبيّة فما فُقِد فى العبوديّة وُجِد فى الربوبيّة و ما خفِى فى الربوبيّة أُصيبَ فى العبوديّة الحديث، و قال الرّضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لايكون الّا بما هيٰهناه، و حيث ثبت انّ الانسان هو العالم الصغير و كل ما فى العالم الكبير فهو موجود فى العالم الصغير لانّه انموذج له و دليل بما حضر و وُجِدَ فيه عَلَى مٰا غَاب من العَالَمِ الكبير كما قال:

اتحسب انّكَ جرم صغير

و فيك انطوى العالمُ الاكبرُ

فاذا اردنا اَن نعرف شيئا ممّا غاب عن حواسّنا من العالم الكبير نظرنا نظيره فينا الَّذى هو دليله فإِذَا اَردْنا اَنْ نَعرف الزَّبٰانية و عددهم طلبنا نظيره فينا وَ طَلبْنٰا ظاهره فى العالم الكبير وجدنا انّ مدار التدبير فى نظام العالم على اثنى عشر برجاً و على سبعة نجوم سيّارة اودع سبحانه فيها اسرار التدبير و احكام التقدير فى العالم كما دل عليه الحديث المتقدم من تفسير العياشى عن ابى عبدالله عليه السلام قال ان الله تبارك و تعالى خلق روح القدس و لم يخلق خلقا اقرب اليه منها و ليست باكرم خلقه عليه فاذا اراد امراً القاه اليها فالقاه الى النجوم فجرت به ه، فان ظاهره ان الملائكة الموكلين بالنجوم اذا اراد تعالى اجراء شىء اجراه بواسطة روح القدس و روح القدس يلقيه بواسطتهم لقوله تعالى فالمدبرات

امـراً و هـم الملائكـة فالقـاء الامـر الـى النجـوم لـو لـم يكـن بواسـطة الملائكـة لم يكونوا مدبّرى امرٍ و روى على بن عيسى فى كشف الغمّة عن الامام على بـن الحسين عليهما السلام قال و ما عسيتُ اَن اصِفَ من محن الدنيا و ابلغ من كشف الغطاء عمّا و كِلَ به دَوْرُ الفلك من علوم الغيب و لستُ اذكر منها الّا قتيلاً افنَتْهُ او مغيّبِ ضَريحٍ تجافَتْ عنه الخ ، فـاذا عرفـتَ مأخـذ الـدليل و عرفـت انّ دليـل الربوبيّة فى العبوديّة و دليل العبوديّة فى الربوبيّة و عرفت ان الاثنى‌عشر البـرج و السبعة السّيّارة موكّل بها الملائكـة الّـذين يفعلون بواسطة هـذه البـروج و النّجوم فاذا عرفتَ مقام تلك الملائكة من الامـر المـراد فـى العبـاد عرفـت انّهـم تلك الزبانية فى الانسان الكبير بناء على ما ذهب اليـه المصنف مـن ان الجحـيم تحت الكرسى و على غير هذا الرأى المخدوش تكون هـذه الملائكـة مـوكّلين بعالم الدنيا الجامع لعالم الاخرة الجامع لعالم الجنّة و النار فتكون هذه النشأة و ما فيها دليل نشأة الاخرة و ما فيها فى الدارين الجنّة و النار امّا الملائكـة الـذين فـى النار المشابهين لما فى الدنيا فهم الزبانية فى النار يوم القيٰمة و فى البـرزخ بـل و فى الدنيا كما فى العالم الصغير فانّ فيه الفصـول الاربعـة فـى طبايعـه و فـى كـل فصلٍ ثلاثة بروج باعتبار اوّله و اوسطه و اخـره فـى مـدة بقائـه الفصـول الاربعـة فصل الربيع من الطفولية الى العشرين السنة او الـى مـا زاد عليهـا الـى الثلاثـين و فصل الصيف من العشرين الى الاربعين او ممـا زاد علـى الثلاثـين الـى السـتين و فصل الخريف او فصل الشتاء على الخلاف من انّ الشتاء فى العالم الصغير مقدّم على الخريف بعكس العالم الكبير لان الخريف فصل الموت فى الصغير و آخـر العالم الكبير اقوى من اوّله او ان الصغير كالكبير فى تقدّم فصل الخريف و فصل الخريف فى الصغير من الاربعين الى الستين او من الستين الـى التسـعين و فصـل الشتاء من الستين الى الثمانين او من التسعين الى مائة و عشـرين او مـا دون ذلـك على الاحتمالات و كلّ فصل طرفان و وسط على كلِ واحدٍ ملك موكل به فهذه اثناعشر و على عقله و علمه و وهمه و وجوده الحسّـى و خيالـه و فكـره و حياتـه كل واحد ملك موكّل به فهذه تسعةعشر لانّ المشابهين لما فى الدنيا مَـنْ جـرى

تدبير امورهم منهم على مقتضى الفطرة التى فطر الله النّاس عليها لم يغيّرها اهلها كانوا لهم موكّلين بتدبير امورهم يوم القيٰمة فى الجنة و مَن جرى تدبير امورهم على مقتضى الطبيعة المبدّلة التى نهى تعالى عنه فى قوله لا تبديل لخلق الله فان النفى بمعنى النهى و الطبيعة المغيّرة التى نهى تعالى عنه فى قوله حكاية عن قول عدوّه ابليس فليغيرنّ خلق الله كانوا لاهل التبديل و التغيير موكلين بتدبير امورهم يوم القيٰمة فى النار و هؤلاء هم الزبانية فالزبانيّة الكليّة زبانية العالم الكبير تسعة عشر و الزبانية الجزئيّة زبانية الانسان الواحد و هو العالم الصغير لكل واحدٍ من اهل النار زبانية تَخصّه غير زبانية الاخر هم سدنة الزبانية الكليّة و لكن تطبيق المصنف و مَن يقول كقوله ممن قبله او بعده مختلف لانهم جعلوا الزبانية فى العالم الصغير الحواسّ الخمس الظاهرة و الحواس الخمس الباطنة فالاولى اللمس و الشم و الذوق و السمع و البصر و الثانية الحس المشترك و الخيال و الوهم و الحافظة و المتخيّلة و قوّة الشهوة التى فعلها جذب الملايمات و الميل اليها و قوّة الغضب التى فعلها دفع المنافرات و المكروهات و قوة الجاذبة الحارة اليابسة و القوة الهاضمة الحارة الرطبة و القوة الدافعة الباردة الرطبة و القوّة الماسكة الباردة اليابسة و القوة المغذّية و المولّدة و المُنَمّية و هذه التسعة عشر التى من الطبيعة الجسمانية و النفوس الحيوانية الحسيّة الفلكية آلاتُ الملائكة الموكّلة بها لاثارة مقتضيات طبايعها الذين هم زبانية نار ذلك الشخص الطبيعيّة و هى جزئيّات لما فى العالم الكبير فلاتنطبق على ما ذكروه فى العالم الكبير لان كثيرا من العلماء ذكروا ان النجوم السبعة منها زحل و هو نجم العقل يعنى التعقل و العقل باب مغلق لايفتح لاهل النار فبقيت ستة انجم اذا اعتبرت الملائكة الموكلون بها لانّهم قالوا ان تلك الملائكة كالنفوس او نفوس و تلك النجوم اجسام لها او كالاجسام على الاحتمالين و ملائكة ستة اخرى موكّلون بنفوس افلاكها او نفوسها و هى نفوس تلك النفوس و كالنفوس لتلك النفوس و المراد ان الملائكة على المذهب الحق غير ما وكّلوا به فهذه اثناعشر ملكا و اربعة ملائكةٍ موكلون بالعناصر الاربعة و ثلاثة ملائكة موكلون بمعادن

العالم الكبير و نباتاته و حيواناته فهذه تسعةعشر ملكاً هم المدبرون امراً فى الدنيا لما فى الاخرة فمن كان منهم جاريا فى تدبيره على الطبائع و الفطرة المغيّرة و المبدّلة بحسب مقتضياتها فهم زبانية النار الكليّة للكلية و الجزئيّة للجزئيّة و من كان جارياً فى تدبيره على مقتضى فطرة الله التى فطر الناس عليها فهم سَدَنة الجنان و جنود رضوان.

و قوله «و كل منها يجرّ القلب عن اوج عالم القدس» صادر على متعارف العوام من كونِ المراد من القلب هذا الذى هو عبارة عن الفهم و التميز الذى هو مناط التكليف و هذا المذكور ليس من عالم القدس بالفعل و انما هو بالقوة لانه اذا عمل بطاعة خالقه سبحانه و اجتنب معاصيه كان ذلك القلب من عالم القدس و امّا قبل ذلك فليس من عالم القدس اذ لو كان من عالم القدس لماانجرّ من اوج عالمه المطهّر الى حضيض عالم السفل و الرجس اذ لو كان من عالم القدس لطهّر كل تلك القوى الى عالمه و لايقابله منها شيء لانه حينئذ جند الله و جند الله هم الغالبون و لكن هذه دقيقة تخفى على المصنف و امثاله فانهم يطلقونه على غير ما عُبِد به الرحمن و اكتسب به الجنان لانهم يرون انّ العقول ليس فيها قوّة استعداد بل كل ما فيها بالفعل و هذا شأن من لم يجر عليه الايجاد و ربّما اشتبه على عارفيهم لِقول على عليه السلام حين سئل عن العالم العلوى فقال عليه السلام صور عارية عن المواد عالية عن القوة و الاستعداد تجلّى لها فاشرقت و طالعها فتلألأت الحديث، و ليس مراده عليه السلام ما ذهبوا اليه و انما مراده بعد قبولها ما اعطاها و قبولها عبارة عن القيام باوامر الله و اجتناب مناهيه لان المراد بكونها عالية عن المواد العنصريّة لا عن مطلق المادة اذ لايوجد مخلوق بل لايمكن ايجاد مخلوق لا مادة له سواء كان جوهرا ام عرضاً و الّا لما كان شيئا سبحان من ليس كمثله شيء و هو السّميع البصير.

قال: و امّاالكلام فى اصولها و سوابقها فاعلم ان مدبّرات الامور فى برازخ عالم الظلمات و هى المشار اليها بقوله و السابقات سبقا فالمدبرات امرا فهى فى باطن العالم الكبير الجسمانى الارواح الملكوتية للكواكب السبعة و البروج

الاثنى عشرية فالمجموع تسعة عشر سرّا او جهاراً غيبا او شهادة و كذا في العالم الصغير الانسان هي رؤساء القوى المباشرة لتدبير البرازخ السفليّة وهي التسعة عشر المذكورة سبع منها مبادي الافعال النباتيّة و اثنا عشر منها مبادي الافعال الحيوانية .

اقول : اصول الزبانية الجزئيّة اى الّتى فى الانسان الجزئى و هى الملائكة الموكّلة بحواسّه الظاهرة و الباطنة و عناصره الاربعة الجاذبة و الهاضمة و الدافعة و الماسكة و المغذّية و المربّية و المولّدة و قوة الشهوة و قوة الغضب متفرعة من الزبانية الكليّة اى فى العالم الكبير بمعنى انّها خلِقت من اشعّة الملائكة الكليّة و الملائكة الكليّة الّتى فى النشأة الاولى اعنى الدنيا هى الموكّلة بالكواكب الستّة الّتى هى المشترى و المريخ و الشمس و الزهرة و عطارد و القمر و الموكّلة بافلاكها السّتة و الموكّلة بالعناصر الاربعة و الموكّلة بالمواليد الثلاثة المعادن و النباتات و الحيوانات مَنْ كان مربِّياً للطبائع المغيّرة و المبدّلة منهم و هم جنود مالك خازن النيران و هم زبانية جهنم و هم الاصول للزبانية الجزئيّة لان الجزئيّة امثال الكليّة و صورها و من كان من الملائكة الكليّة مربّياً فى النشأة الاولى للفطرة الّتى فطر الله النّاس عليها فهم جند رضوان و سدنة الجنان و بالجملة المدبّرات امراً اصولهم ثلثمائة و ستون ملكا تسعون جنود جبرئل عليه السلام ثلاثون يعملون له فى خلق العقول و ثلاثون يعملون له فى خلق النفوس و ثلاثون يعملون له فى خلق الاجسام و تسعون جنود ميكائيل ثلاثون يعملون له فى رزق العقول و ثلاثون يعملون له فى رزق النفوس و ثلاثون يعملون له فى رزق الاجسام و تسعون جنود عزرائيل ثلاثون يعملون له فى موت العقول و ثلاثون يعملون له فى موت النفوس و ثلاثون يعملون له فى موت الاجسام و تسعون جنود اسرافيل ثلاثون يعملون له فى حيوٰة العقول و ثلاثون يعملون له فى حيوٰة النفوس و ثلاثون يعملون له فى حيوٰة الاجسام و كل واحدٍ من هذه الثلثمائة و السّتين تحته من الملائكة لايحصى عددهم الّا الله يخدمونه و يعينونه فى الجهة الموكّل بها و ائمة الكلّ هذه الاربعة لانّهم

موکّلون بالعالم کله غيبه و شهادته فجبرءيل عليه السلام موکّل بالخلق و هو ربع العالم و هو يستمد من النور الاحمر من ارکان العرش و ميکائيل عليه السلام موکّل بالرزق و هو ربع العالم و هو يستمد من النور الابيض من ارکان العرش و عزرائيل عليه السلام موکّل بالموت و هو ربع العالم و هو يستمدّ من النور الاخضر من ارکان العرش و اسرافيل عليه السلام موکّل بالحيوٰة و هو ربع العالم و هو يستمدّ من النّور الاصفر من ارکان العرش و کل المذکورين من المتبوعين و التّابعين مدبّرون امراً بقولٍ مطلقٍ و التسعةعشر الملك الزبانية نوع خاصّ بملائکةٍ يَدُعُّون المنافقين و الکافرين الى مراتبهم من جهنم دَعّاً و يدفعونهم الى النار دفعاً و فعلهم ذلك هو صورةُ تَدْبيرهم لدواعى طبايعهم المغيّرة المبدّلةِ المؤجّجة لنيران تعذيبهم و هذه الملائکة فى النشأة الاولى تجرى فيما وُکِّلُوا به کجَريان الرّوح فى الجسد و مُسْتَجِنّون فى غيبه کاستجنان المعنى فى اللّفظ و فى النشأة الاخرى يظهرون فى عالَم الشهادة لان وجود عالم الغيب فى النشأة الاولى لعدم ظهوره فى عالم الشهادة و فى النشأة الاخرى يحضر عالم الغيب فيکون الکل شهادةً لا غيب فيه.

و قوله «سبعة منها مبادى الافعال النباتية» يعنى ان سبعة من التسعةعشر تظهر تأثيرها بواسطة الافعال النباتية و هى افعال العناصر و ما تألّفَ منها من المعادن و النباتات و الحيوانات اذ المراد بالحيوانات الاجسام الحيوانية لا نفوسها لانّ نفوسَها من نفوس الافلاك و هى من مبادى الاَفْعال الحَيَوانيّة فانّ النجوم السِتّة الّتى ذکرناها من مبادى الافعال الحيوانية لان اشعتها هى الملطّفة للابخرة القلبيّة و هى المنضجة لها نضجاً معتدِلاً و هى الحاملة للنفوس المتعلّقة بتلك الابخرة بعد نضجها و اعتدالها فى النضج فان اشراقات نفوس افلاکها على تلك الابخرة القلبيّة انّما تقع عليها بواسطة اشعّة تلك الاجرام النيّرة و ان کانَتْ ايضا مبادى للافعال النباتية لتوقّف تنزل النفوس الحيوانية على النفوس النباتيّة فتکون هذه الکواکب السّتة مبادى للافعال النباتيّة فى التغذية و التربية و التوليد لکون النفوس النباتية مراکب للنفوس الحيوانية الّا ان هذه الکواکب السّتة

ابواب لنفوس افلاكها فهى مظاهر الحيوٰة كالقمر و الفكر كعطارد و الخيال كالزهرة و الوجود الثانى كالشمس و الوهم كالمرّيخ و العلم كالمشترى فاذا كانت هذه الكواكب مظاهر النفوس الفلكيّة الحيوانية الحسيّة كانت احرى بان يكون مبادى لافعالها نعم الاولى ان يقال سبعة منها مبادى لافعال النباتات و سابعها مشترك بين الحيوانات و النباتات و ستّة مبادى للافعال الحيوانيّة و هى نفوس الافلاك و ستّة منها مشتركة فهى مبادى للافعال النباتية و مبادى للافعال الحيوانيّة و هى النجوم الستة فافهم و الله سبحانه اعلم.

قال: فالانسان ما دام محبوساً بهذه المحابس الداخلة و الخارجة مسجوناً بسجن الطبيعة مأسوراً فى ايدى هذه العُمّال الكليّة و الجزئيّة لايمكنه الصعود الى عالم الجِنان و منبع الرضوان و دار الحيوان فاذا لم يتخلص عن تأثيرها و تقييدها كانت حاله كما افصح عنه قوله تعالى خذوه فغلّوه ثم الجحيم صَلّوه الايات، فاذا انتقل من هذا البدن بالموت فينتقل من السجن الى السّجّين فيؤدّيه المالك الى هذه الزبانية التى هى من اثار تلك المدبّرات فيعذّب بها فى الاخرة كما يُعَذّب بها فى الدنيا من حيث لايشعر لكثافة الحجب و غلظتها فاذا انكشف الغطاء اوْ رَقّ الحجاب يرى شخصه مُعَذَّبا بايدى سَدَنةِ الجحيم و زبانية نار الحميم يجرّونه الى جهنم بسلاسلهم و اغلالهم.

اقول: يريد ان الانسان ما دام محبوساً بهذه المحابس و هى جمع محبس بفتح الميم و الباء محلّ الحبس و يجوز بكسر الميم و فتح الباء ما يحبس به من سلسلةٍ و حبل و غيرهما و المراد بالمحبِس بفتح الميم الطبيعة الماديّة العنصرية و ما يتركّب منها و بكسر الميم مُيُولها و مقتَضياتها و دواعيها و خُصوصاً متعلّقات هذه التسعةعشر و محالّها التى هى مدبّرة لهٰا فانّها هى المؤجّجة للنيران من دواعى الطبيعة المادّية و ميولاتها و شهواتها و هويها و ما اشتملت عليه و اقتضتْهُ او ترتّبَ عليها من الغلَظ و التثاقل و الكسَل و التَمطّى و كثافة حجب انّيّتها مأسوراً فى ايدى هذه العُمّال المدبّرة المربّيَة لهذه الصفات الذميمة المنمّية لها القائمة بمقتضاها المتمّمة لما نقص من رذائِلها و نقائِصها و لوازمها الكلّيّة و

الجز ئيّة لا يمكنه الصعود الَى عالم الجِنان لانّها فى اعالى مراتب الامكان و ذلك لثِقَلِ تلك القيود الاليمة و غلظ حجب تلك الصفات الذّميمة و ظلمة تلك الطرق المعوجّة الغير المستقيمة لانّ فروع مظاهر الغضب و اثار السّخط مقابلة لمنبع الرضوان و معاكسة لِدَارِ الامان و دواعى الهلاك و البوار معاكسة لدار الحيوان التى لا موتَ فى شيءٍ منها و لا مما فيها و اهل النار حقائقهم ثقيلة و لهٰذا يعبّر عنهم بالحجَارة كما مرّ فى حديث المنافق او اليهودى وَ لَوّحَ اَمير المؤمنينَ عليه السّلام بذٰلِكَ فى اِشَارَاتِ كَلامه فقال تَخفَّفُوا تَلْحَقُوا فَاِنّما يُنْتَظَرُ باوّلِكمْ آخركم ه، فاذَا تخلّصَ مِنْ هذِه الدَّواعى و اطلق نفسه من هذه القيود و الصفات الذميمة رقى الى اعالى الجنان و منبع الرضوان و دار الحيوان و اذا لم يتخلّص من تأثيرها و تقييدها كانت حاله كما افصح عنه قوله تعالى خذوه فغُلّوه ثم الجحيم صلّوه ثم فى سلسلةٍ ذرعها سبعون ذراعاً بذراع ابليس فاسلكوه و هذه الايات نزلت فى ملكٍ جبّارٍ لان السّلسلة المشار اليها سبعون مِلكاً جبّاراً ثلاثون من ذرّيّة رجل واحدٍ و هذا الجبّار الّذى نزلت فيه هذه الايات منهم و اربعون من ذرّيّة رجل واحدٍ و السلسلة سبعون ذراعاً بذراع ابليس كل ذراعٍ طوله سبعة اشبارٍ و الملائكة المأمورون بِاَخْذِهِ هُم الزّبانية فاذا انتقل هذا الرجل المسجون بهذه السجون المقيّد بهذه القيود الغليظة قبل ان يتخلّص منها ينتقل بالموت من سجن المعاصى و الاعمال القبيحة الى سجّين كتاب الفجار و هى سجن الجزاء فيتسَلّمُه مالك فيؤدّيه الى ايدى هذه الزبانية التسعةعشر الكلّية الّتى هى من اتباع تلك المدبرات الكلّية بل من ابدالهم لا من اثارهم نعم الزبانية الجزئيّة من آثارهم كما ان العالم الصغير من اثار العالم الكبير فتعذّبه الزبانية بتلك الصفات الذّميمة فى الاخرة لانّ هذه الصفات الذّميمة كانت ثمرات تغيير الفطْرة و تبديلها المخالف لما ينبغى من الامور الملايمة الموافقة للنفس فان ثمرات المنافر للنّفس منافرة للنفس غير ملايمةٍ لها و انما هى ملايمة للتغيير و التبديل مثلاً الملايم للنفس الصحّة و الغنى و الامن لانّه هو مقتضى الفطرة المستقيمة التى فطر الله الناس عليها و هى الموافقة لمحبّته و رضاه سبحانه و المرض و

الفقر و الخوف ملايم للفطرة المغيّرة المبدّلة ففى الدنيا لمّا غيّر الفطرة و بدّلها وقع به المرض و الفقر و الخوف لانّه مقتضاها اى مقتضى الفطرة المغيّرة المبدّلة فتلايمها الصّفات الذميمة و لاجل تلبيس النفس و دعوٰيها عدم التغيير و التبديل و خفاء الفطرة المستقيمة حتّى كأنها عند النفس هى المغيّرة فربّما غَفلَتْ عن التألّم بالمنافر لحصول ملايمته للمغيّرة و مخاتلة النّفس بانّها هى المستقيمة فى بعض غفَلاتها فلاتكاد تحسّ بالتّألّم(ظ) و ربّما ذكرت فوجدت عملها غير ملايم للمستقيمة فتتألّم عند وجدانِها للمنافر و اما يوم القيٰمة فتظهر الفطرة المستقيمة و يتبيّن منافرة الاعمال لها و مخالفتها لرضى الله تعالى فيتألّم بذلك و ينظر لزوم تلك الصفات المذمومة و عدم الانفكاك منها فتشتدّ حسرته و هو معنى قوله فيعذّب بها فى الاخرة كما يعذّب بها فى الدنيا من حيث لايشعر لكثافة الحجب و غلظتها و قد يشعر عند تذكّره فيشعر بها.

و قوله «فاذا انكشف الغطاء اوْ رَقّ الحجاب، الخ» يعنى اذا ماتَ المعبر عنه بكشف الغطاء اوْ رقّ الحجاب اى او ضعفت الموانع الطّبيعيّة او فاذا كشف الغطاء بان فتحت عين بصيرته اوْ رَقّ الحجاب بأَنْ اَماتَ نفسه وَ اجتمع قلبه ظهرت له حقيقة الحال فرءا شخصه معذّباً بايدى سدنة الجحيم و زبانية الحميم و السَّدنة جمع سادن و هو الخادم مثل كفرة جمع كافر فى الدارين على الاحتمالين يعنى ان مات او امات نفسه او فُتِحت عين بصيرته رأى نفسه معذّباً بايدى خَدَمة الجحيم و زبانية الحميم عطف تفسيرى يجرّونه الى جَهنم بسلاسلهم و هى ميولات طبيعته و شهواته و هوى نفسه و اغلالهم بصحف اعماله و ملكات انّيّته وَ عَود صور اعماله الى مراكزها من النيران.

قال: قاعدة فى الاعراف و اهله قال تعالى و على الاعراف رجال يعرفون كلا بسيمٰهم قيل هو سور بين الجنة و النار باطنه فيه الرحمة و هو ما يلى منه الجنة و ظاهره من قبله العذاب و هو ما يلى منه النار يكون عليه من تساوت كفّتا ميزانِ حسناته و سيّئاتِه فهم ينظرون بعينٍ الى النار و بعينٍ اخرى الى الجنّة و ما لهم رجحان بما يدخلهم الله فى احدى الدارَيْن هذا ما قيل و عندى ان

الاعراف غير السور الواقع بين الجنّة و النار و الذى ذكروه انما يصح و يليق فى تفسير قوله تعالى فضرب بينهم بسورٍ له باب باطنه فيه الرحمة و ظاهره من قِبَله العذاب و امّا الاعراف فاصله مأخوذ من العرفان كما قال يعرفون كلّا بسيمٰهم و اِمّا مِن عُرفِ الفرس فهو شعر عنقه و هو الموضع المرتفع منه و العرفة ايضا الرمل المرتفع كناية عن ارتفاع مكانهم و علوّ ذاتهم.

اقول :الاعراف قيل هو سور بين الجنّة و النار مستعار من عُرْفِ الفرس و قيل العرف ما ارتفع من الشّىْء فانه يكون بظهوره اعرف من غيره و فى تفسير على ابن ابراهيم عن الصادق عليه السلام الاعراف كثبان بين الجنة و النارو فى الكافى عن اميرالمؤمنين عليه السلام فى هذه الاية نحن الاعراف نعرف انصارنا بسيمٰهم و نحن الاعراف الَّذين لايعرف الله عز و جل الّا بسبيل معرفتنا و نحن الاعراف يُوقِفنا الله عز و جل يوم القيٰمة على الصراط فلايدخل الجنّة الّا من عرَفَنا و عرفناهُ و لايدخل النار الّا من انكرنا و انكرناهو فى البصائر : و الاعراف صراط بين الجنّة و النارو قيل الاعراف سور بين الجنّة و النار باطنه فيه الرحمةو هو ما يلى منه الجنّة و ظاهره من قبله العذاب و هو ما يلى منه النار يكون عليه مَن تساوت كفّتا ميزانِ حسناتِه و سيّئاته و هم المرجون لامر الله امّا يعذبهم و امّا يتوب عليهم و يريد هذا القائل بقوله فهم ينظرون بعينٍ الى النار و هى عين اليأس لكثرة السّيّئات و بعينٍ اخرى الى الجنّة و هى عين الرجاء لكرم الكريم و هؤلاء ان وقع منهم هذا النظر الثانى نظراً الى اعمالهم الحسنة هلكوا و ان كان نظراً الى كرم الكريم سبحانه بل و لو الى غناه و صدق وعده انّه لايضيع عمل عاملٍ و لم يتوعد هكذا فى طرف السيئات نجوا و قول القائل و ما لهم رجحان بما يدخلهم الله فى احدى الدارين لتقاوم النظرين فى انفسهم نظر الخوف و نظر الرجاء فالمستفاد من الادلّة ان هؤلاء يأول امرهم الى النجاة لما قلنا من رجحان جانب الفضل على جانب العدل و لقد روى ما بعض معناه ان الله سبحانه يوقف رجلاً يوم القيٰمة فيقول له الم اءمُرْك الم انهك فيقول بلى يا رب فيقول تعالى فلم عصيتنى فيقول يا ربّ غلبت علىّ شقوتى فيقول تعالى يا

ملائكتي مروا به الى النار فتأخذه ملائكة النار فيقول و عزتك و جلالك ما كان هذا ظنی بك فيقول للملائكة قفوا به فيقول له ما كان ظنك بی فيقول ظنی بك ان تعفوَ عنی فيقول تعالى يا ملائكتی و عزّتی و جلالی ما كان ذلك ظنّه بی و لو كان ذلك ظنه بی فی دار الدنيا لَمارَوَّعْتُه بالنار و لكن اَجيزُوا له كذِبَهُ و ادخلوه الجنّة ه، و ذلك لانّ الخوف من السيّئات مقوٍ لمقتضى الرجاء ما لم يكن قنوطاً من رحمة الله و اعلم ان بعضهم ذكر معنى اخر [1] للاعراف و هو ان الاعراف مقام لبعض اهل الجنة و هو ان من عرف الله (عز و جل خ) فی دار الدنيا بالعلم و العمل اذا ورد على مقام التعارف بين الله و بينه و مثاله رجل قدم بلدا و فی تلك البلد شخص بينهما (تعارف قبل وروده البلد فانه يقدم على صاحبه فی بيته خ) (فمن خ ل) عرف الله عز و جل بالمعرفة الظاهرة التی هی العلم بما وصف به نفسه لعباده و بالمعرفة الباطنة التی هی الاخلاص فی العمل و الطاعة اذا قدم الجنة كان له قدم صدق عند ربه و هو الاعراف و مقام الكثيب فی الجنة انزل من مقام الاعراف فانه لمن قدم الجنة قاصرا عن رتبة الاول فانه كالقادم على بلد ما كان عارفا باحد من اهلها فانه اول قدومه غريب حتى يعرف (يتعرف خ ل) باحد منها و هذا مقام اهل الكثيب فتحصل من جميع ما اشرنا اليه ان الاعراف له اطلاقات احدها يراد منه موقف على الصراط لمن لم يتميز لهم حاله (حالهم خ ل) حتى يعرف حالهم فيلحقون باهل الجنة او باهل النار و ثانيها يراد منه موقف يعرف فيه اهل الجنة و اهل النار و بسيماهم (النار بسيماهم خ) باعمالهم او بمرورهم على الصراط و عبورهم الى الجنة و عدمه و ثالثها يراد منه موقف المميزين للفريقين على الصراط بين اهل الجنة و النار للتميز (للتمييز خ) بينهم و رابعها يراد منه موقف ضعفاء الناجين الذين لم يسبقوا و كان يظن بهم انهم من الهالكين ثم يؤمر لهم بدخول الجنة و خامسها يراد منه مقام فی الجنة دون مقام الرضوان كما سمعت مما نقلناه عن بعضهم و سادسها يراد منه المميزون لاهل

---

[1] (قد سقط من النسخة الاصلية حوالى ثلثها فنقل الكتاب من هنا الى صفحة ۳۲۰ من نسخ اخرى مطبوعة و مخطوطة)

الجنة و اهل النار و فى الظاهر هم الانبياء و المرسلون و الملئكة و الشهداء و الصالحون و فى الحقيقة هذا المسمى هنا بالاعراف هم الرجال و هم محمد و على و فاطمة و الحسن و الحسين و التسعة الاطهار من ذرية الحسين صلى الله عليه و على اهل بيته الطاهرين (صلى الله على محمد و اهل بيته الطيبين خ).

و قوله «و عندى ان الاعراف غير السور الواقع بين الجنة و النار، الخ» يريد ان ماذكره هذا القائل من ان الاعراف هو السور الواقع بين الجنة و النار غير لايق لانه تعالى ذكر الاعراف و ذكر بعده ما يشير الى المراد منه و ذكر السور و وصفه بما لايلائم وصف الاعراف و هذا يدل على مغايرته له و القائل فسر الاعراف بما وصف الله به السور فان الله سبحانه قال فى السور له باب باطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب و رسول الله(ص) اشار الى بيانه فى جوامع كلمه فقال انا مدينة العلم و على بابها و فى رواية اخرى انا مدينة الحكمة و على بابها فمن اراد الحكمة فليأتها من بابها و ورد تفسير السور بعلى بن ابيطالب(ع) و باطنه حبه و ولايته و ظاهره بغضه و عداوته فاشار(ص) الى ذلك بقوله حب على حسنة لاتضر معها سيئة و بغض على سيئة لاتنفع معها حسنة ه، و ان عليا(ع) ايضا هو الرائد لمحبيه (لمحبته خ ل) اى رائدهم الى الجنة و هو الذائد لاعدائه يذودهم عن الجنة الى النار و هذه و امثالها تصح و تليق ببيان السور لانه(ع) هو الحايط بين الجنة و النار و اين هذه المعانى من معنى الاعراف فان الاعراف من جهة مفهومه يليق به انه مأخوذ من المعرفة او من عرف الدابة و هو الشعر الذى ينبت على اعلى عنق الدابة او من العرفة بضم العين و هو الرمل المرتفع او من اعراف الرياح و هو اعاليها و كنى به فى اهل الاعراف عن ارتفاع مكانهم و علو ذاتهم اذا اريد بهم العارفون او الذين يعرفون كلا بسيماهم و اذا اريد بهم من تساوت حسناتهم و سيئاتهم او المقصرون من الناجين فلان حالهم المشتبه يتبين فيه و يظهر كما يظهر الشىء العالى.

قال: و اهل الاعراف هم الكاملون فى العلم و (او خ ل) المعرفة الذين يعرفون كل طائفة من الناس بسيماهم و يرون بنور بصيرتهم الباطنة اهل الجنة و

اهل النار و احوالهما كما قال النبى(ص)اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله ، لكنهم يعد فى هذا العالم من حيث ابدانهم كما قيل ابدانهم فى العالم الاسفل و قلوبهم معلقة كالقناديل بالملأ الاعلى فهم بالاجساد ارضيون و بالقلوب سماويون اشباحهم فرشية و ارواحهم عرشية و لم يموتوا بالموت الطبيعى حتى يدخلوا الجنة بدنا كما دخلوها روحا كما قال لم يدخلوها و هم يطمعون رجاء رحمة(لرحمة خل) الله و اذا خرجوا عن الدنيا كان طمعهم عين الوصول و قوتهم عين الفعلية و الحصول و اما قبل ذلك فحالهم كحال برزخى بين احوال اهل الجنة و اهل النار لان قلوبهم منعمة فى نعيم الجنان من الايمان و العرفان و ابدانهم معذبة بعذاب الدنيا و موذياتها(معذباتها خل) فهم كما قال تعالى و اذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا ربنا لاتجعلنا مع القوم الظالمين .

اقول : اخذ يصف اهل الاعراف و قد سمعت ان الاعراف له اطلاقات و الذى ذكرهم صنف من اهل الاعراف و عنى بهم اهل الاعراف فى التأويل و المراد من اهل الاعراف من يذكرون فى التأويل و فى الباطن و فى الظاهر على ما يقتضيه(تقتضيه خ) مقامات الاطلاقات و المناسب لمثل كتابه ذكر الكل لا خصوص البعض فقال «و اهل الاعراف هم الكاملون فى العلم»الذى هو البصيرة فى الدين و فى المعرفة بالله و صفاته و اسمائه و افعاله و عبادته و بانبيائه و رسله و اوصيائهم و باحوال الدنيا و الاخرة و هو العلم المسمى بعلم اليقين و التقوى الذى هو الحكمة العلمية اعنى علم الاخلاق لان من عرف ذلك عرف كل احد بسيماه او هم الكاملون فى ذلك و فى العمل بالنوافل و المواظبة عليها و التقرب الى الله تعالى بها و المراد بالنوافل هى كل ما يحبه الله من صلوة او دعاء او عمل او قول فان الله سبحانه يقول فى ذلك مازال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به و بصره الذى يبصر به و لسانه الذى ينطق به و يده الذى يبطش بها ان دعانى اجبته و ان سألنى اعطيته و ان سكت عنى ابتدأته الخ ، فان مثل هذا هو الكامل فى الايمان الذى عناه(الذين هم عناهم خ) الله تعالى(سبحانه خل) بقوله و قل اعملوا فسيرى الله عملكم و رسوله و

المؤمنون، و عناهم امامهم و سيدهم امير المؤمنين(ع) بقوله اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله ه، و هم الذين عناهم بقوله تعالى ان فى ذلك لايات للمتوسمين اى المتفرسين اصحاب الفراسة يعرفون كل طائفة بسيماهم فان يقين المؤمن يرى فى عمله و يقين الكافر و المنافق يرى فى فعله و هؤلاء الكاملون يرون بنور بصيرتهم الباطنة اهل الجنة و اهل النار و احوالهما فى الاخرة بل و فى الدنيا لان اختصاص رؤية الاحوال فى الاخرة يوجب عدم توقف الرؤية على الكمال فان الاحوال تبرز يوم القيٰمة لساير اهل الجمع و اما المتوقف على الكمال فى العلم و العمل فهى رؤية الاحوال فى الدنيا و فى الاخرة.

و قوله فى وصف الكاملين «لكنهم يعد فى هذا العالم من حيث ابدانهم كما قيل ابدانهم فى العالم الاسفل» لما بقى فيها من الاعراض البشرية «و قلوبهم معلقة كالقناديل» لتجردها من رذائل الطبيعة الجسمانية و شدة نوريتها تضىء لاهل السماء و اهل الارض و هى بالملأ الاعلى اى مع الملأ الاعلى فالباء بمعنى مع لا انها صلة(صفة خل) لمتعلقه(لمعلقه خل. لمعلقة خ) كما فهمه المصنف لان الحديث المروى عن امير المؤمنين(ع) الذى اقتبس منه فيه: صحبوا الدنيا بابدان ارواحها معلقة بالمحل الاعلى، و فى بعض النقل بالملأ الاعلى، فتكون الباء فى هذا النقل بمعنى مع كما قلنا.

و كذا قوله «فهم بالاجساد ارضيون» لما لحق اجسادهم من الاعراض العنصرية «و بالقلوب سماويون» لعدم ارتباطها بشىء من احوال الدنيا و زينتها و زبرجها و زخرفها «اشباحهم فرشية» المراد من الاشباح هنا الاجساد من باب تسمية المحل باسم الحال و فرشية يعنى ارضية من قوله تعالى و الارض فرشناها فنعم الماهدون ذكرها لاجل السجع «و ارواحهم عرشية» كالمعنى الاول «و لم يموتوا بالموت الطبيعى» يعنى قتل النفس بالرياضات و الاداب الشرعية «حتى يدخلوا الجنة بدنا» اى بابدانهم الجسمية المحسوسة فى الاخرة «كما دخلوها روحا» اى كما دخلوا الجنة فى الدنيا بارواحهم لانهم دائما فى الدنيا

متنعمون بقلوبهم و ارواحهم بنعيم الايمان و المعرفة راتعون فى رياض الحكمة.

فقال المصنف استدلالا بالآية «لم يدخلوها و هم يطمعون رجاء لرحمة الله» يعنى انهم الان لم يدخلوها و لكنهم يطمعون ان يدخلوها برحمة الله «و اذا خرجوا من الدنيا كان طمعهم عين الوصول» لان طمعهم كان ناشيا عن قيامهم باوامر الله و اجتنابهم عن نواهيه التى وعد عباده الصالحين مع القيام بها بالجنة و لن يخلف الله وعده و لكنهم علموا بان القيام باوامره و اجتناب نواهيه نعم من الله سبحانه يجب شكرها على من وفقه لذلك فلايستحق على شيء من اعماله دخول الجنة و لكن للثقة بوعده تعالى يطمعون ان يدخلوا الجنة بفضله و برحمته فلما قال(ص) و من مات فقد قامت قيامته ، كان بناء على هذا طمعهم عين الوصول «و قوتهم عين الفعلية و الحصول» لان ما بقوتهم من دخول الجنة عين ما هو بالفعل لانهم منذ فارقت ارواحهم اجسادهم دخلت ارواحهم جنة الدنيا التى هى جنة الاخرة اذا صفيت كما تقدم من ذكر الاستشهاد على ذلك بقوله تعالى جنات عدن التى وعد الرحمن عباده بالغيب انه كان وعده مأتيا لايسمعون فيها لغوا الا سلاما و لهم رزقهم فيها بكرة و عشيا تلك الجنة التى نورث من عبادنا من كان تقيا فان التى فيها بكرة و عشى جنة الدنيا و اشار اليها بانها هى جنة الاخرة بقوله التى نورث من عبادنا من كان تقيا «و اما قبل ذلك» يعنى فى الدنيا «فحالهم كحال برزخى» ليسوا فى ذلك كحال اهل الجنة فى كل حال متنعمين و لا كحال اهل النار فى كل حال معذبين بل حال «بين احوال اهل الجنة و احوال اهل النار» و ذلك لان قلوبهم فى الدنيا متنعمة بنعم(منعمة بنعيم خ) الجنان من طعم الايمان و ذوق العرفان و ابدانهم متألمة معذبة بعذاب محن الدنيا و الامتحان و مكاره الدهر او(و خل) الزمان فاذا جرت عليهم بلايا الدهر الخوان ذكروا محن الاخرة الجارية على اهل(علم اصحاب خل. على اصحاب خ) النيران فاستعاذوا بالله الكريم المنان من عذاب دار الهوان(الهيوان خل) «كما قال تعالى و اذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا ربنا لاتجعلنا

مع القوم الظالمين» فاذا اعتبرنا فى اصحاب الاعراف الكمال لانا نريد بهم من يعرفون كلا بسيماهم تعين علينا ان نريد بهم محمدا و اهل بيته الطاهرين صلى الله عليه و عليهم اجمعين لان الامر اليهم فى تمييز الخلايق و رجوعهم اليهم فى الحساب و اليهم من جميع الخلق المآب.

و مما يدل على بعض ما اشرنا اليه و زيادة مما لم نذكره اعتمادا على ما هو وارد فيما نذكره عنهم فمنه ما ورد فى تفسير قوله تعالى و بينهما حجاب و على الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم رواه الشيخ ابوجعفر الطوسى عن رجاله عن ابى عبدالله(ع) و قد سئل عن قول الله عز و جل و بينهما حجاب فقال سور بين الجنة و النار قائم عليه محمد و على و الحسن و الحسين و فاطمة و خديجة عليهم السلام فينادون اين محبونا و شيعتنا فيقبلون اليهم فيعرفونهم باسمائهم و اسماء آبائهم و ذلك قوله يعرفون كلا بسيماهم فيأخذون بايديهم و يجوزون بهم على الصراط و يدخلونهم الجنة الخ، و حديث الجوامع و نادوا يعنى و نادى اصحاب الاعراف اريد بهم من كان مع الائمة(ع) على الاعراف من مذنبى شيعتهم الذين استوت حسناتهم و سيئاتهم اصحاب الجنة ان سلام عليكم اى اذا نظروا اليهم سلموا عليهم الخ، و فى تفسير العياشى عن كرام قال سمعت اباعبدالله(ع) يقول اذا كان يوم القيٰمة اقبل سبع قباب من نور يواقيت خضر و بيض فى كل قبة امام دهره(امام و هو خ) قد احف به اهل دهره برها و فاجرها حتى تغيب عن باب الجنة فيطلع اولها قبة اطلاعه(اطلاعة خ ل) فيميز اهل ولايته(ولاية خ ل) من عدوه ثم يقبل على عدوه فيقول انتم الذين اقسمتم لاينالهم الله برحمة ادخلوا الجنة لا خوف عليكم اليوم لاصحابه فتسود وجوه الظالمين فتصير اصحابه الى الجنة و هم يقولون ربنا لاتجعلنا مع القوم الظالمين فاذا نظر اهل القبة الثانية الى قلة من يدخل الجنة و كثرة من يدخل النار خافوا ان لايدخلوها و ذلك قوله لم يدخلوها و هم يطمعون و اذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا نعوذ بالله ربنا لاتجعلنا مع القوم الظالمين اى فى النار و فى مجمع البيان ان فى قرائة الصادق(ع) قالوا ربنا عائذا بك ان لاتجعلنا مع القوم

الظالمين و نادى اصحاب الاعراف . اى الائمة(ع) . رجالا يعرفونهم بسيماهم . من رؤساء الكفار و المنافقين . ماأغنى عنكم جمعكم . اى كثرتكم و جموعكم او جمع المال . و ما كنتم تستكبرون عن الامام الحق اهؤلاء يعنى ضعفاء الشيعة الذين اقسمتم لاينالهم الله برحمته(برحمة . خل) اى اهؤلاء الذين تستحقرونهم فى الدنيا و تحلفون ان الله لايدخلهم الجنة ادخلوا الجنة لا خوف عليكم و لا انتم تحزنون ، و بالجملة امثال هذا مما يدل على ان المراد من اصحاب الاعراف الذين يعرفون كلا بسيماهم محمد و اهل بيته الطاهرين صلى الله عليه و عليهم اجمعين كثير و انهم الاعراف كما تقدم .

قال : و الذى يدل على صحة ما ذكرناه امور :

الاول ما ورد عن ائمتنا المعصومين(ع) انهم قالوا نحن الاعراف .

و الثانى ان الاية تدل على غاية مدحهم و المتوسطون فى الرتبة التى لاجلهم لا رجحان لهم لواحدة(التى لا رجحان لواحدة خ) من كفتى موازينهم الواقفون فى السد الحاجز بين الدارين الجنة و النار ليسوا من المدح فى هذا المحل و من المعرفة على هذه الدرجة بان يعرفوا كلا من الطائفتين بسيماهم و معرفة النفوس امر عظيم .

و الثالث ان وضع الدعاء و المناجات لطلب الحاجات انما هى فى الدنيا و قبل الموت و اما الاخرة و ما بعد الموت ففيه ميعاد الوصول و الوجدان او حصول اليأس و الحرمان .

اقول : يريد يبين وجه اختياره بان اصحاب الاعراف ليس المراد بهم فى الاية من تساوت حسناتهم و سيئاتهم او الذين لم يمحضوا الايمان محضا او الكفر محضا و امثال ذلك و انما هم الرجال الكاملون فى العلم و المعرفة الذين يميزون بين المسلم و الكافر و المؤمن و المنافق ، و الحق ما ذكرنا من ان الاعراف اطلاقات له و معلوم انه اذا اريد به المكان تكون اصحابه مختلفين فمرة يراد منهم من تساوت حسناتهم و سيئاتهم كما فى الكافى عن الصادق(ع) انه سئل عن اصحاب الاعراف فقال قوم استوت حسناتهم و سيئاتهم فان ادخلهم

النار فبذنوبهم و ان ادخلهم الجنة فبرحمته ، و غيره من الاخبار ، و مرة يراد منهم محمد و اهل بيته الطاهرين الطيبين صلى الله عليه و عليهم اجمعين و مرة يراد بهم المستضعفون من الشيعة الذين يقفون مع ائمتهم حتى يؤنبوا بهم اعدائهم الذين اقسموا ان الله لايدخلهم الجنة ثم يدخلونهم الجنة كما تقدم قبل و مرة يراد بهم مطلق من لم يمحض الايمان محضا و لم يمحض الكفر محضا من المستضعف و الطفل و الشيخ الكبير الهم و المجنون و من مات فى الفترة بين النبوتين (النبيين خ ل) و هم الذين يجدد لهم التكليف لان المراد من الاعراف محل المعرفة و التميز (التمييز خ ل) باى طور كان ، و المصنف حيث كان مطمح نظره سلوك طريق القوم من الحكماء و الصوفية الذين اذا تكلموا فى احوال المعاد تكلموا بطريقة التأويل و الاعراف و اهل الاعراف عندهم هم العارفون كما ذكره المصنف و لايراد بهم محمد و اله صلى الله عليه و اله الا انهم من جملة العارفين و لايلتفتون الى بيان حال هذا الموقف كما سيكون مما سمعوا لان ليس ذلك (لان ذلك ليس خ) مطلوبا لهم و انما حقيقة وصفهم عائد الى انفسهم فهم بانفسهم مشتغلون عما سواها و اذا ذكر المصنف شيئا مما لوحنا به فانما ذكر استطرادا .

و الحاصل ذكر ثلاثة ادلة على تخصيصه :

الاول الاحاديث و الاحاديث منها ما يدل على مطلوبه و منها ما يدل على غيره .

و الثانى ان الاية تدل على غاية مدحهم لانه تعالى قال و على الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم و غير الكاملين لايعرفون انفسهم فضلا عن غيرهم و لذا (لهذا خ ل) قال فى ذكر غير الكاملين و المتوسطون يعنى الواقفين (الواقعين خ ل) بين النجاة و الهلاك الذين لم يترجح (لم ترجح خ ل) حسناتهم على سيئاتهم و ان كانت رحمة الله شملتهم و ادخلهم الجنة فيما بعد فانهم فى ذلك الموقف الذى هو اعرافهم واقفون فى السد اى الحائط الحاجز بين الدارين الجنة و النار ليسوا من اهل مرتبة المدح الذى هو النظر فى الاشياء بنور الله بحيث يميزون

بين الحقايق فيعرفون اهل الجنة و اهل النار بسيماهم و سرائرهم لان الاطلاع على حقايق الاشياء امر عظيم لا يتأهل له الا الكاملون فى العلم و العمل.

و الثالث ان غير الكاملين يقولون ربنا لاتجعلنا مع القوم الظالمين يوم القيٰمة و هم على الاعراف و الدعاء و المناجات يومئذ لاتنفع و لاتفيد فايدة يحصل بها لهم كمال و علم نافع و معرفة تستنير بها قلوبهم بحيث يقدرون على التميز (التمييز خل) لان ذلك مظنة وقوعه فى الدنيا و قولهم ذلك فى الاخرة مناف لان يعرفوا كلا بسيماهم اذ لا ترقى لذى عمل بعمله (يعمله خ) فى الاخرة لان الاخرة ليس فيها الا حصول مطلوب و (او خل) فقد محبوب و اعلم ان كلامه هذا فيه ابحاث ترد عليها ابحاث لا فايدة فى ذكرها فى مثل قوله انما هى الدنيا و ما قبل الموت و اما الاخرة و ما بعد الموت الخ، فانه كلام قشرى جارٍ على طريقة العوام و لكن لا فائدة فى بيان ذكر شيء لم يذكر المصنف فيه منافيا عند الناظر فى كلامه.

قال: قاعدة فى معنى طوبى و هى مثال شجرة العلم كثيرة الفروع و الشعب شريفة النتايج و الاثمار من المعارف الالهية التى اكثرها مما لاتستقل باكتسابه العقول البشرية بل يحتاج فى تحصيلها و تناولها ان تقتبس بانوارها (انوارها خل) من مشكوٰة النبوة بواسطة اول اوصيائه و افضل اوليائه و اشرف ابواب مدينة علمه فان العلوم الالهية و المعارف الربانية انما انتشرت فى قلوب المستعدين القابلين للهداية من بدر الولاية و شجرة الهداية و مما ورد فى هذا المعنى ما رواه اعظم المحدثين رواية و ضبطا و اوثقهم دراية و حفظا الشيخ الصدوق ابوجعفر محمد بن على بن الحسين ابن بابويه القمى (ره) بسنده المتصل عن ابى بصير قال قال ابوعبدالله جعفر الصادق (ع) طوبى شجرة فى الجنة اصلها فى دار على بن ابيطالب (ع) و ليس من مؤمن الا و فى داره غصن من اغصانها، و ذلك لان نفسه الشريفة معدن الفضائل و العلوم و كان قلبه المنور مفتاح ابواب خزانة المعرفة الموروثة من الانبياء (ع) سيما خاتمهم و اعلمهم عليه و اله افضل التسليمات و ازكيٰها كما افصح عنه قوله (ص) انا مدينة العلم و

على بابها .

اقول : انما قال «معنى طوبى» و لم يقل معنى شجرة طوبى مع انه انما تكلم على معنى الشجرة لانه يريد ان طوبى اذا افردت فى مثل مقام الدعاء كما يقال «طوبى لك» ان المراد بها شجرة العلم و ربما يفهم من كلامه انه لايريد غير هذا المعنى و ان كان لها معانى اخراما لانه جرى على طريقة ابناء نوعه من الصوفية و بعض الحكماء من حصرهم الالفاظ على معانيها الباطنة كما هو شأن اهل التأويل حتى ان بعضهم انجر به التطبع الى انكار كثير من الضروريات مثل القائم(ع) و خروجه عجل الله فرجه و قال ما مراد الشارع به الا العقل و خروجه عبارة عن استيلائه على جميع المشاعر و النفس و البدن و اعتدال الطبيعة و ان يأجوج و مأجوج و خروجهم امام الساعة عبارة عن ظهور الوساوس و الاوهام الباطلة امام قيام العقل و استيلائه على جميع المشاعر و معنى انهم يشربون ماء البحر يعنى النفس و يأكلون الشجر انهم اى الاوهام يمنعون شؤن النفس ان تتعلق بمصالح البدن بافعالها(بافعالهم خ ل)و اما لان غير هذا المعنى لايعتد به و المصنف و ان كان كثيرا ما لايذكر(يذكر خ ل) الامور الظاهرة على نحو(غير خ ل) ما جرت به الشريعة الطاهرة(الظاهرة خ ل) الا انه يلوح فى تعريفه الى مشرب القوم و انما لم يقل معنى شجرة طوبى ليعلم ان معنى طوبى مطلقا هو الشجرة المعينة اذ لو ذكر شجرة طوبى لفهم منه ارادة احد معانى طوبى و لم يرد ذلك و انما يريد ان معنى طوبى و ان اريد بها الجنة فان المراد بها العلم لانه قد اشار ان الجنة و ما فيها من القصور و الولدان و الحور و الرمان و الطيور و غير ذلك كلها من باب النيات و الاعتقادات كما تقدم فكيف حال كلامه فى معنى طوبى ، و الحاصل الامر كما قال الصادق(ع) كما رواه الحسن بن سليمان الحلى فى مختصر بصائر سعد بن عبدالله الاشعرى قال(ع) ان قوما امنوا بالظاهر و كفروا بالباطن فلم يك ينفعهم ايمانهم شيئا و لا ايمان ظاهرا (ظاهر خ ل) الا بباطن و لا باطن الا بظاهر هـ، او كما قال و طوبى احد معانيها شجرة العلم و قال المفسرون فى قوله تعالى طوبى لهم و حسن ماب اى طيب العيش و قيل طوبى

الخير و اقصى الامنية و قيل طوبى اسم الجنة بلغة اهل الهند و طوبى مصدر كبشرى بضم الطاء من الطيب فواوه مقلوبة عن ياء و احد معانيها شجرة العلم و الحكمة و هي كثيرة الفروع و الشعب لان فروعها و شعبها لا نهاية لها في الامكان شريفة النتايج و الاثمار شعبها عين ثمرها و الثمرة الواحدة منها اذا اكلها الانسان اشبعت في محلها من باطنه و اروته ابدا و لاتفنى لذتها و لايخلو محلها عنها بكثرة انفاقها بل كلما انفق منها قر اصلها و ثبت و در(رد خل) ثمرها(ثمرتها خ) و اينع(انبع خل) و نبت.

و اختلف العلماء في اكتساب تلك العلوم هل تستقل بتحصيلها العقول مطلقا ام تستقل بمعارفها دون حدودها ام لاتستقل مطلقا بل تحتاج الى الشرع فقيل بالاول لان العقول جعلها الله تعالى حججا و ما لايستقل لايكون حجة و قد قال تعالى و اسبغ عليكم نعمه ظاهرة و باطنة و فسروا الظاهرة بالانبياء و الحجج(ع) و الباطنة بالعقول و طريقها الى العلوم الاكتساب(اكتساب خل) و بعض هؤلاء قال طريقها التخلق بالاخلاق الالهية كما قال علي(ع) ما معناه ليس العلم في السماء فينزل عليكم و لا في الارض فيصعد اليكم و لكن العلم مجبول في قلوبكم تخلقوا باخلاق الروحانيين يظهر لكم و نقل ابن ابي جمهور الاحسائي في المجلي و روى عن عيسى بن مريم على محمد و اله و عليه السلام قال لبني اسرائيل يا بني اسرائيل لاتقولوا العلم في السماء من يصعد يأتي به و لا في تخوم الارض من ينزل يأتي به و لا من وراء البحر من يعبر يأتي به العلم مجبول في قلوبكم تأدبوا بين يدي الله باداب الروحانيين و تخلقوا باخلاق الصديقين يظهر العلم من قلوبكم حتى يغطيكم و يغمركم و ورد عن النبي(ص) انه قال العلم نور يقذفه الله في قلوب اوليائه و انطق به على لسانه(لسانهم خل) العلم علم الله لايعطى الا الاولياء الجوع سحاب الحكمة فاذا جاع العبد مطر بالحكمة، انتهى. و قيل بالثاني لان المعارف لاتثبت بالنقل لانه لايحصل منه الا الظن و الظن لايغني من الحق شيئا و اما الاحكام فلان العقول لاتدرك مأخذها فاكتفى بالظن فيها فيرجع الى النقل. و قيل بالثالث لان العقول قبل الشرع عقول

التميز(التمييز خل) و مدار التميز(التمييز خل) الى الاسترشاد و الاسترشاد على الله تبينه(تبيينه خل) و لم يتنبه(لم يبينه خل) الا فى كتابه و على السنة اوليائه و حججه(ص) و انما تسمى تلك القوة المميزة عقلا اذا تعلمت من تعليم الله تعالى و لهذا قال الصادق(ع) العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان الحديث، و ما سوى هذا ليس عقلا حقيقيا لما تقرر فى الاصول من ان صحة السلب علامة المجاز و قد قال(ع) فى اخر الحديث حين قال له السائل فما الذى كان فى معٰوية فقال تلك النكراء تلك الشيطنة و هى شبيهة بالعقل و ليست بالعقل و قد روى عن ابن‌عباس عن النبى(ص) ما معناه ما من شىء من الحق عند احد من الخلق الا بتعليمى و تعليم على بن ابيطالب(ع) و روى معنى هذا عن غير ابن‌عباس عنه(ص) و الحق عند من اراد الله به خيرا هو القول الثالث(الثابت خل) و من كان استمداد عقله من الكتاب و السنة علما و عملا وجد هذا ما(مما خل) لايرتاب فيه.

و قوله «بواسطة اول اوصيائه و افضل اوليائه» يريد ان العقول البشرية لاتستقل بانفسها فى اكتساب المعارف الالهية بل تحتاج الى الاستمداد من مشكوٰة النبوة التى تستمد من الوحى الذى هو الواسطة بين المفيض الذى علم عباده تعالى(سبحانه خل) ما لم يعلموا و لايمكن العقول الاستمداد من مشكوٰة النبوة التى تستمد من الوحى الا بواسطة على(ع) و كلامه هذا صحيح فى عدم الاستمداد بدون واسطته(واسطة على خ)(ع) و لكن هل لساير الناس غير الاحدعشر و فاطمة(ع) ان يستمد من المشكوٰة بواسطة على(ع) بدون واسطة الاحدعشر(ع) بينه و بين على(ع) ام لا؟ اما فى الظاهر فنعم بل و بدون واسطة على عليه السلام بل يأتى الرجل و يسأل النبى(ص) و يجيبه و ان لم يكن على(ع) حاضرا و اما فى الباطن فاعتقادنا انه لا بد من توسط(توسطة خل) الائمة الاحدعشر و فاطمة(ع) لان سبيل الادراك فى سلسلة الصعود و هو سبيل البدء فى سلسلة النزول فكما ان البدء لزيد لايصل اليه المدد الا بواسطة جميع الاسباب كذلك الاستمداد من المبدء فى العلوم و المعارف فان اشترط(اشتراط

خ‌ل) المصنف توسط على(ع) فالذى ينبغى له ان يشترط توسط باقى اهل بيت محمد(ص) بل و توسط سائر الانبياء(ع) لساير الخلق ممن سواهم لما ثبت فى صريح الاخبار و صحيح الاعتبار انهم(ع) خلقوا من شعاع انوار محمد و اهل بيته(ص) و ساير المؤمنين خلقوا من شعاع انوار الانبياء(ع).

و قوله «و اشرف ابواب علمه» يدل على ما قلنا فانه اذا كان(ص) مدينة العلم و هم ابواب مدينة العلم دل على مشاركتهم فى الوساطة لكل من سواهم، هذا فى الحقيقة و فى نفس الامر و اما فى الظاهر فلاتحتاج العقول فى الاخذ من مشكوٰة النبوة الى واسطة(وساطة خ‌ل) احد منهم(ع) و لا فى الاخذ من مصابيح الولاية الا وساطة النبى(ص) كما هو المعروف بين العوام.

و قوله «فان انوار العلوم الالهية و المعارف الربانية» و العلوم الالهية هى علم الشريعة و علم الطريقة اعنى علم اليقين و التقوى الذى هو علم الاخلاق، و المعارف الالهية هى علم الحقيقة اعنى معرفة الله و معرفة صفاته و اسمائه و افعاله و ما يصح عليه و يمتنع، و هذه العلوم الثلٰثة هى التى عناها(ص) بقوله انما العلم اية محكمة و فريضة عادلة و سنة قائمة الحديث، و يلحق بهذه الثلٰثة كل ما طلب من العلوم لهذه الثلاثة او لاحدها و انما انتشرت فى قلوب المستعدين بقابلياتهم من التعلم و العمل بما امر الله و اجتناب ما نهى عنه و التفكر و التدبر و النظر فيما خلق الله من الافاق و الانفس فان مثل هؤلاء هم القابلون للهداية من بدر الولاية و هو الامام(ع) و شجرة الهداية عطف صفة على صفة.

و قوله «و مما ورد فى هذا المعنى ما رواه اعظم المحدثين» فى العلم و المعرفة بدراية الاحاديث و لهذا فسره بقوله «رواية و ضبطا و اوثقهم دراية و حفظا الشيخ الصدوق» الخ، لعل المصنف انما بالغ فى وصفه لما وجد فى كلامه فى اول كتابه الفقيه و من مثل ما ذكره العلامة فى ترجمة(ترجمته خ‌ل) فى الخلاصة: و الرجل تغمده الله برحمته لا عيب فيه و ان كانوا لم يصرحوا بتوثيقه فى كتب الرجال و كونه من مشايخ الاجازة لايدل على الاستغناء عن توثيقه فان كثيرا من مشايخ الاجازة وثقوهم كالمفيد و الكلينى و شيخه محمد بن الحسن

بن الوليد و غيرهم و ان كان ترك توثيقه لشهرة ثقته فليس باشهر ممن ذكر و لا من ابيه على بن الحسين على انه ذكر فى كتابه من لايحضره الفقيه فى اخر باب الصوم التطوع منه قال و اما خبر صوم الغدير و الثواب المذكور فيه لمن صلى فان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد كان لايصححه و يقول انه من طريق محمد بن موسى الهمدانى و كان غير ثقة و كل ما لم يصححه ذلك الشيخ قدس الله روحه و لم يحكم بصحة من الاخبار فهو عندنا متروك غير صحيح انتهى، و هذا يدل على خلاف ما ذكره المصنف من انه اعظم المحدثين رواية و ضبطا و اوثقهم دراية و حفظا لانه يدل على ان تصحيحه للاخبار بالاعتماد على مشايخه و مثل هذا ينافى الضبط و الدراية و مثل هذا يصلح لمثل محمد(لمحمد خل) بن يعقوب الكلينى(ره) و اما الصدوق(ره) فهو لا شك انه مما(ممن خل) روى و حفظ ما به ان شاء الله نجاته و نجات من تمسك برواياته جزاه الله عن حفظه للشريعة عن هذه الامة خير الجزاء، و الحديث الذى روى(يروى خل) المصنف عنه مذكور فى المتن و غيره كثير فمنه ما روى عن النبى(ص) شجرة طوبى شجرة فى الجنة اصلها فى دارى و فرعها فى دار على فقيل له فى اين ذلك فقال دارى و دار على فى الجنة بمكان واحد، و فى تفسير على بن ابراهيم عن النبى(ص) حديث طويل و فيه يقول(ص) دخلت الجنة و اذا انا(و انا اذا خل) بشجرة لو ارسل طائر فى اصلها مادارها سبعمأة عام و ليس فى الجنة منزل الا و فيه غصن(شجرة خل) منها فقلت ما هذه يا جبرئيل فقال هذه شجرة طوبى قال الله تعالى طوبى لهم و حسن ماب، و فيه عن ابى عبدالله(ع) قال طوبى شجرة فى الجنة فى دار اميرالمؤمنين(ع) و ليس احد من شيعته الا و فى داره غصن من اغصانها و ورقة من اوراقها تستظل تحتها امة من الامم و عنه(ع) كان رسول الله(ص) يكثر تقبيل فاطمة(ع) فانكرت ذلك عايشة فقال رسول الله(ص) يا عايشة انى(لماخ) اسرى بى الى السماء دخلت الجنة فادنانى جبرئيل من شجرة طوبى و ناولنى من ثمارها فحول الله ماء ذلك(ذلك ماء خ) فى ظهرى فلما هبطت الى الارض واقعت خديجة(الخديجة خل) فحملت بفاطمة و كلما

اشتقت الى الجنة قبلتها و ماقبلتها قط الا وجدت رايحة شجرة طوبى منها فهى حوراء انسية و روى الشيخ بسنده و كتبه فى كتاب مسائل البلدان يرفعه الى سلمان الفارسى(ره) قال دخلت على فاطمة(ع) و الحسن و الحسين(ع) يلعبان بين يديها ففرحت لهما فرحا شديدا فلم البث حتى دخل رسول الله(ص) فقلت يا رسول الله(ص) اخبرنى بفضيلة هؤلاء لازداد لهم حبا فقال يا سلمان ليلة اسرى بى الى السماء ادارنى جبرئيل(ع) فى سمٰواته و جنانه(جناته خل) فبينما انا ادور فى قصورها و بساتينها و مقاصيرها اذ شممت رايحة طيبة فاعجبتنى تلك الرايحة فقلت يا حبيبى ما هذه الرايحة التى غلبت روايح الجنة كلها فقال يا محمد تفاحة خلقها الله تبارك و تعالى (سبحانه خل) بيده منذ ثلثمأةالف عام مادرى (ندرى خل) ما يريد بها فبينما انا كذلك اذا(اذ خل) رأيت ملئكة و معهم تلك التفاحة قال رسول الله(ص) فاخذت(و اخذت خل) من تلك التفاحة فوضعتها تحت جناح جبرئيل(ع) فلما هبط بى الى الارض اكلت تلك التفاحة فجمع الله مائها(فجمعت ماؤها خل) فى ظهرى فغشيت خديجة بنت خويلد فحملت بفاطمة(ع) من ماء التفاحة فاوحى الله عز و جل الى ان قد ولدك(ولد منك خل، ولد لك خل) حوراء انسية فزوج النور من النور فاطمة من على فانى قد زوجتها فى السماء و جعلت خمس الارض مهرها و سيخرج فيما(مما خل) بينهما(ص) ذرية طيبة و هما سراجا الجنة و هما الحسن و الحسين و يخرج من صلب الحسين ائمة يقتلون و يخذلون فالويل لقاتلهم و خاذلهم الخ، اقول و هذا الحديث يشعر بان شجرة طوبى تحمل بكل فاكهة جمعا بين الاخبار، و لو قيل انها فى الاصل شجرة تفاح لم يكن بعيدا، و لو قيل مع هذا انها(انما خل) تحمل بكل نوع من انواع الفواكه و الثمار لكان صحيحا. ثم ما ورد ان المؤمن اذا اتى قبر الحسين(ع) خصوصا اخر الليل فانه يشم منه رايحة التفاح، و اقول و حقه و حق جده و ابيه و امه و اخيه و حق التسعة الاطهار من بنيه صلى الله على محمد و عليهم اجمعين و قد(لقد خ) شممت من شباكه الطيب رايحة التفاح مرارا لااحصيها صلى الله عليك يا اباعبدالله بعدد ما فى علم الله، و فى اصول الكافى

عن ابی‌عبدالله(ع) قال قال امیرالمؤمنین(ع) فان لاهل الدین علامات یعرفون بها صدق الحدیث و اداء الامانة و الوفاء بالعهد و صلة الارحام و رحمة الضعفاء و قلة المراقبة للنساء او قال و قلة الموافاة للنساء و بذل المعروف و حسن الخلق و سعة الخلق و اتباع العلم و ما یقرب الی الله عز و جل زلفی طوبی لهم و حسن ماب و طوبی شجرة فی الجنة اصلها فی دار النبی محمد(ص) و لیس من مؤمن الا فی داره غصن منها لاتخطر علی قلبه شهوة الا اتاه بها ذلک و لو ان راکبا مجدا سار فی ظلها مأة عام ماخرج منها و لو طار من اسفلها غراب مابلغ اعلاها حتی سقط(یسقط خ‌ل) هرما الا ففی هذا فارغبوا ان المؤمن من نفسه فی شغل و الناس منه(عنه خ‌ل) فی راحة اذا جن علیه اللیل افترش وجهه و سجد لله عز و جل بمکارم بدنه یناجی الذی خلقه فی فکاک رقبته الا فهکذا فکونوا الخ، و فی عیون الاخبار قال یعنی الحسین(ع) قال رسول الله(ص) یا علی انت المظلوم بعدی و انت صاحب شجرة طوبی فی الجنة اصلها فی دارک و اغصانها فی دار شیعتک و محبیک الحدیث، و فی کتاب الخصال فی تفسیر حروف ابجد الی ان قال و اما الطاء فطوبی لهم و حسن ماب و هی شجرة غرسها الله تبارک و تعالی بیده و نفخ فیها من روحه و ان اغصانها تسری(لتری خ‌ل) من وراء سور الجنة تنبت بالحلی و الحلل و الثمار مستدلة(متدلیة خ‌ل) علی افواههم، و عن ابی‌سعید الخدری و فی احتجاج علی(ع) یوم الشوری و عن ابی‌امامة و فی کتاب اکمال الدین و اتمام النعمة و عن ابی‌حمزة الثمالی و فی مجمع البیان و فی ثواب الاعمال و عن ابی‌حمزة الثمالی ایضا روایات بمعنی ما تقدم، و فی تفسیر العیاشی بسنده قال بینما رسول الله(ص) جالس ذات یوم اذ دخلت ام‌ایمن و فی ملحفتها شیء فقال رسول الله یا ام‌ایمن ای شیء فی ملحفتک فقالت یا رسول الله فلانة بنت فلان املکتموها فلم تنشروا(فلم تنثروا خ) علیها فاخذت زوجها فلم تنشر(فلم تنثر خ) علیها فقال لها رسول الله(ص) و لاتبکین فوالذی بعثنی بالحق نبیا بشیرا و نذیرا لقد شهد املاک فاطمة جبرئیل و میکائیل و اسرافیل فی الوف من الملئکة و لقد امر الله طوبی فنشرت(فنثرت خ‌ل)

عليهم من حللها و سندسها و استبرقها و درها و زمردها و ياقوتها و عطرها فاخذوا منه حتى مادروا ما يصنعون به و لقد نحل الله طوبى لمهر فاطمة و هى فى دار على بن ابيطالب(ع)، فظهر لمن نظر ان اطلاق طوبى على الشجرة مشهور فى اخبارهم فعلى هذا تكون الاضافة بيانية و ما ذكره المفسرون من معانى طوبى كلها صحيح و مراد و ان كان على خلاف الاغلب و انما ذكرت كثيرا من الروايات ليظهر لك وجه الاغلب.

و قوله «و ذلك لان نفسه الشريفة معدن الفضايل و العلوم و كان قلبه المنور» الخ، فيه ما قلنا لان هذه الفضائل ليست مختصة به دون اولاده الطاهرين صلى الله عليه و عليهم اجمعين.

قال: و انما نسب معنى طوبى الى داره الاخروية من بيت قلبه المعنوى دون دار محمد(ص) لان تفاصيل العلوم الحقيقية التى جاء بمجامعها الرسول(ص) و الكتاب مستفادة من بيانه و تعليمه و هو كما اشار تعالى بقوله و من عنده علم الكتاب و بقوله و انه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم و بقوله فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون و بقوله انما انت منذر و لكل قوم هاد و لذلك ورد انه قال(ص) لما نزلت هذه الاية يا على انا المنذر و انت الهادى ه، فقد تبين بنور العقل و النقل ان مثال شجرة طوبى اعنى اصل العلوم و المعارف فى دار على(ع) و اولاده المطهرين الذين هم ذرية بعضها من بعض لان كلا منهم يحذو حذو ابيهم المقدس و جدهم المنور المطهر صلوات الله عليهم اجمعين.

اقول: اذا فسرت طوبى بشجرة العلم و المعرفة فسرت(فسر خ) البيت بالقلب فيكون جانبه(جانب خ) الايمن محل المعرفة و جانبه(جانب خ) الايسر محل العلم لان الايسر جانب النفس التى هى محل الصور التى هى العلم و الايمن محل العقل الذى هو مدرك المعانى التى هى المعرفة.

و قوله «دون دار محمد(ص)» غلط لان علم على(ع) من علم محمد(ص) مجملة و مفصلة(مجمله و مفصله خل) نعم لو قال ان صاحب الخلافة هو

صاحب التأويل و صاحب النبوة هو حامل التنزيل و طوبى من نوع التأويل ناسب كلامه على ان الحديث الاول المذكور عن النبى(ص) فيه اصلها فى دارى و فرعها فى دار على(ع) فقيل له فى ذلك فقال دارى و دار على فى الجنة بمكان واحد ، فقوله(ص) فى الجنة يشعر بان حصول ذلك العلم فى الجنة يوم القيٰمة ، و اما حصوله له و لاهل بيته(ص) فهو(فهى خ ل) فى الدنيا كما هو(هى خ ل) فى الاخرة لان هذا العلم من جملة ثمار الجنة فكما انهم(ع) يأكلون فى الدنيا من ثمار الجنة كذلك يأكلون ما كان من نوع ذلك و كما انه قد يأكل غيرهم من ثمار الجنة و ان كان نادرا كما اكل الحواريون من المائدة و شرب عبدالله بن سنان من ماء الكوثر فى الدنيا بواسطة جعفر بن محمد عليهما السلام كذلك قد يحصل بعض ذلك من العلوم و المعارف لغيرهم من شيعتهم ، و كذلك ما فى اصول الكافى من قوله اصلها فى دار النبى محمد(ص) ، فانه و غيره من الاخبار يدل على اتحاد الدار ، فقول المصنف «دون دار النبى محمد(ص)»ليس بشىء على اطلاقه ، و كذا الكلام فى قوله «مستفادة من بيانه و تعليمه» .

و قوله «و هو كما اشار تعالى بقوله و من عنده علم الكتاب»فى الخرائج و فى الكافى و العياشى عن الباقر(ع) ايانا عنى و على اولنا و افضلنا و خيرنا بعد النبى(ص) ، و روى مثله فى مجمع البيان عن الصادق(ع) و فى الاحتجاج سئل رجل على بن ابيطالب(ع) اخبرنى بافضل منقبة لك فقرء الاية و قال ايانا عنى بمن عنده علم الكتاب و فى المجالس عن النبى(ص) انه سئل عن هذه الاية فقال ذاك(ذلك خ ل) اخى على بن ابيطالب(ع) و روى العياشى عن الباقر(ع) انه قيل له هذا ابن عبدالله بن سلام يزعم ان اباه(اياه خ ل) الذى يقول الله قل كفى بالله شهيدا بينى و بينكم و من عنده علم الكتاب قال كذب هو على بن ابيطالب(ع) و فى الكافى بسنده عن سدير قال كنت انا و ابو بصير و يحيى البزاز و داود بن كثير فى مجلس ابى عبدالله اذ خرج علينا و هو مغضب فلما اخذ مجلسه قال يا عجبا لاقوام يزعمون انا نعلم الغيب مايعلم الغيب الا الله تعالى لقد

هممت بضرب جاريتى فلانة فهربت منى فماعلمت فى اى بيوت الدار هى، قال سدير فلما ان قام من مجلسه و صار فى منزله دخلت انا و ابوبصير و ميسر فقلنا له يا بن رسول الله جعلنا فداك سمعناك و انت تقول كذا و كذا فى امر جاريتك و نحن نعلم انك تعلم علما كثيرا و لاننسبك الى علم الغيب قال فقال يا سدير الم تقرء القرءان قلت(فقلت خ ل) بلى قال فهل وجدت فيما قرأت من كتاب الله عز و جل قال الذى عنده علم من الكتاب انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك قال قلت جعلت فداك قد قرأته قال فهل عرفت الرجل و هل علمت ما كان عنده من علم الكتاب قال قلت اخبرنى به قال قدر قطرة من الماء فى البحر الاخضر فما يكون ذلك من علم الكتاب قال قلت جعلت فداك ما اقل هذا قال(فقال خ ل) يا سدير ما اكثر هذا ان ينسبه الله عز و جل الى العلم الذى اخبرك به يا سدير فهل وجدت فيما قرأت من كتاب الله عز و جل ايضا قل كفى بالله شهيدا بينى و بينكم و من عنده علم الكتاب قال قلت قد قرأته جعلت فداك قال فمن عنده علم الكتاب كله قال فاومى بيده الى صدره و قال علم الكتاب والله كله عندنا و فى تفسير على بن ابراهيم بسنده عن ابى‌عبدالله(ع) قال الذى عنده علم الكتاب هو اميرالمؤمنين(ع) و سئل عن الذى عنده علم من الكتاب اعلم ام الذى عنده علم الكتاب فقال ماكان علم الذى كان عنده علم من الكتاب عند الذى عنده علم الكتاب الا بقدر ما تأخذ(تأخذه خ ل) البعوضة بجناحها من ماء البحر و فى تفسير العياشى عن عبدالله بن عجلان عن ابى جعفر(ع) قال سألته عن قوله قل كفى بالله فقال نزلت فى على(ع) بعد رسول الله(ص) و فى الائمة بعده و على عنده علم الكتاب و عن عمر بن حنظلة عن ابى‌عبدالله(ع) عن قول الله عز و جل قل كفى بالله شهيدا بينى و بينكم و من عنده علم الكتاب فلما رءانى اتتبع هذا و اشباهه من الكتاب قال حسبك كل شىء فى الكتاب من فاتحته الى خاتمته مثل هذا فهو فى الائمة(ع) عنى به و روى المفيد مسندا الى سلمان الفارسى(رض) قال قال لى اميرالمؤمنين الويل كل الويل لمن لايعرف لنا حق معرفتنا فانكر فضلنا(فضائلنا خ ل) يا سلمان ايما افضل محمدا

او(محمد(ص) ام خ‌ل) سليمان بن داود و قال سلمان فقلت بل محمد(ص) فقال يا سلمان هذا اصف بن برخيا قدر ان يحمل عرش بلقيس من سبا الى فارس في طرفة عين و عنده علم من الكتاب و لااقدر انا و عندى علم الف كتاب انزل الله منها على شيث بن ادم خمسين صحيفة و على ادريس النبى(ع) ثلثين صحيفة و على ابراهيم الخليل عشرين صحيفة و علم التورية و الانجيل و الزبور و الفرقان قلت صدقت يا سيدى فقال اعلم يا سلمان ان الشاك فى امورنا و علومنا كالممترى فى معرفتنا و حقوقنا و قد فرض الله طاعتنا و ولايتنا فى كتابه فى غير موضع و بين فيه ما وجب العمل به و هو مكشوف ه، الى غير ذلك من النصوص الدالة على عدم الخصوص بل كلهم مشتركون فى هذه الفضيلة و ذكر على(ع) فى بعضها وحدة(وحده خ) للتمثيل فى تشريكهم مع ما علم من اخبارهم(ع) و ان ما جرى لاولهم يجرى لاخرهم.

«و بقوله و انه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم و بقوله فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون»مما يدل على احاطة علومهم و حاجة جميع الخلق فى العلم اليهم لان الله تعالى(لانه سبحانه خ‌ل) قد اقام نبيه(ص) مقامه فى ساير عالمه فى الاداء اى فيما يريد ان يؤديه الى خلقه من خلق او رزق او حياة او مماة اذ كان تعالى(سبحانه خ‌ل) لاتدركه الابصار و هو يدرك الابصار كما تقدم ذكره فى خطبة على(ع) يوم الغدير و يوم الجمعة ثم اوحى(اوحى الى نبيه خ‌ل) صلى الله عليه و اله و الذين امنوا و اتبعتهم ذريتهم بايمان الحقنا بهم ذريتهم و ماالتناهم من عملهم من شىء و انزل الله اليه ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فعلم رسول الله(ص) عليا(ع) جميع ما اوحى اليه و امره ان يعلم اهل بيته الطاهرين(ع) جميع ما علمه من العلوم.

و كذلك قوله تعالى «انما انت منذر و لكل قوم هاد»فان محمدا(ص) هو المنذر و الهادى على(ع) و لذلك(و لذا خ‌ل) ورد انه(ص) قال لما نزلت هذه الاية يا على انا المنذر و انت الهادى.

و قوله «فقد تبين بنور العقل و النقل ان مثال شجرة طوبى يعنى(اعنى خ)

اصل العلوم و المعارف فی دار علی(ع) و اولاده المطهرين(ع)، الخ»ربما يشعر بان كلامه الاول لم يرد به التخصيص به عليه السلام و انما ذكره لكونه سيدهم و مقدمهم و ليس ببعيد و ان كان خلاف ظاهر عبارته لانه كثيرا ما لا يغنى(لا يعتنى خ) باصلاح(باصطلاح خ ل) العبارة فان عنى بقوله الاول ما اراد هنا فی قوله «و اولاده المطهرين»فقد اجاد و ان اراد خصوص التوسط فقد اخطأ السداد.

و قوله «لان كلا منهم»ای من الائمة الاثنی عشر اعنی الاحدعشر و فاطمة «يحذو حذو ابيهم المقدس»امير المؤمنين(ع) «و جدهم المطهر»خاتم النبيين صلوات الله عليه و عليهم، و ان اراد به انهم مثلهما(ع) فی العلوم العامة و فی التوسط لكل الخلق فهو حق و ان اراد به خصوص العلوم(العلم خ ل) دون التوسط فهو غلط.

قال: و فروعها فی دور صدور شيعتهم و بيوت قلوب مواليهم اذ(ان خ) يتفرع و يتشعب من علم النبی و الوصی و الهما صلی الله علی محمد و علی و الهما علوم عقلية و فروع فقهية فی قلوب العلماء و المجتهدين من اتباعهم و مقلديهم الی يوم القيٰمة و نسبة سيد الاولياء علی(ع) الی علماء هذه الامة يا علی انا و انت ابوا هذه الامة و هكذا نسبة شجرة طوبی لجميع(بجميع خ ل) اشجار الجنة قال العارف المحقق فی الفتوحات المكية اعلم ان شجرة طوبی لجميع شجر الجنان(الجنات خ ل) كآدم(ع) لما ظهر عنه من النبيين فان الله لما غرسها بيده و سويٰها و نفخ فيها من روحه كما شرف ادم باليدين و نفخ فيه فاورثه نفخ الروح فيه علم الاسماء لكونه مخلوقا باليدين و لما تولی الحق غرس شجرة طوبی و نفخ فيها زينها بثمرة الحلی و الحلل اللذين فيهما زينة للابسهما و نحن ارضها كما جعل ما علی الارض زينة لها انتهی، فقد ظهر من كلامه ان شجرة طوبی يراد بها اصول المعارف و الاخلاق الحسنة لتكون زينة للنفوس القابلة بمنزلة ما علی الارض زينة لها.

اقول: المراد بالفروع الاغصان كما هو منطوق الاخبار و الغصن يراد منه نوع منها اذا فسرت بالعلوم و جزء منها اذا فسرت بالشجرة المعلومة فاذا(فان

خ ل) فسرت بالعلوم فالغصن منه كلى و منه جزئى فمرادنا بالكلى ان المؤمن له حصة من شجرة العلوم و تلك الحصة من كل علم يناسب رتبة ذلك المؤمن من المعارف و غيرها و مرادنا بالجزئى ان ذلك الغصن يعطى صاحبه المؤمن من كل فاكهة و طعام يناسب رتبة ذلك المؤمن بما تقتضيه الحكمة و كل ملبوس و مشروب و منكوح و مشموم و ملموس و مذوق و مسموع و مبصر و متخيل مما تقتضى الحكمة حسن تنعمه به و تمتعه فيه، و ان فسرت بالشجرة النباتية حملت بكل فاكهة توجد فى الدنيا على اطوار و الوان لاتتناهى مثلا تحمل برمان رطب و يابس فيه طعم كل فاكهة تميل اليها نفس صاحب ذلك الغصن و فى ذلك الرمان جميع الالوان و الطبايع المستقيمة كما كان فيه جميع الطعوم و كذا يحمل ذلك الغصن بتفاح بين رمان و عنب و رطب فى كل شىء كل لون محسن (مستحسن خ ل) و كل طعم مستعذب و كل رايحة طيبة و هكذا، و كل واحدة من تلك الثمرات المتغايرة المتشاكلة ظاهرها طعام و طيب و فاكهة و شراب و قوة باه و اصلاح مزاج و تفريح و كمال عقل و ذكاء و ما اشبه ذلك و باطنها علم كما قال على (ع) اسفله طعام و اعلاه علم ه، لمثل هذا فليعمل العاملون .

و قوله «فى دور صدور شيعتهم» يعنى ما كان من علوم الاحكام مما يتعلق بالخلق و احوالهم و معرفة صفاتهم و ذواتهم لان الصدور هى مقر العلوم التى صور الاشياء و احوالهم و افعالهم و اعمالهم و اقوالهم، و المراد بالدور جمع دار و هى المشتملة على بيوت كثيرة .

و قوله «فى بيوت قلوب مواليهم» يعنى ما كان من المعارف الالهية من معرفة صفاته و صفاتها و اسمائه و اسمائها و افعاله و متعلقاتها و اوقاتها و القلوب فى الصدور كالبيوت فى الدور و ذكر القلوب للمعارف غير مناسب لمذاق العارفين لان القلوب مقر اليقين الذى هو ضد الشك و الريب و هذا نوع علم اليقين و التقوى الذى هو ثمرة علم الاخلاق لذلك كما ان الصدور مقر العلوم التى هى ضد الجهل و لا شىء من الاثنين بمحل المعارف (للمعارف خ ل) التى

يتناولها العارف بلا صورة و لا معنى و لا كيف و لا كم و لا اشارة و ذلك لان العلم باعث للخوف بما يتحقق فى الصدور و اليقين باعث للرجاء بما يشرق فى القلوب(القلب خ‌ل) و اما المعارف المحضة المجردة عن الصور و عن المعانى فلاتنجلى(فلاتتجلى خ‌ل) الا فى الافئدة فتنبعث عنها المحبة بلا اشارة و لا كيف و القلب يطلق على الفؤاد و بالعكس الا انه بحسب ظاهر اللغة و اما فى اللغة الخاصة فالفؤاد روح القلب و القلب وجهه و ظاهره و لعل المصنف لايعرف الفرق بينهما و لهذا لم نجد لهذا ذكرا فى شىء من كتبه و الموافق لمن يسلك الغور فى المعارف ذكر الفرق بينهما ليعرف ما يحل فى مكانه اللايق به فنسب(فينسبه خ‌ل) اليه ، و اذا فسرت هذه الشجرة الطيبة بالمعارف و العلوم فهل توجد تلك العلوم و المعارف فى الدنيا لاصحاب الغصون فى الاخرة ام لا ؟ الظاهر ان ذلك يوجد ، فكل علم اجابه العمل اذا هتف به فانه تنزل(متنزل خ‌ل) من تلك الشجرة و ذلك الغصن كامن فى بيت صاحبه يظهر له يوم القيٰمة و من مات فقد قامت قيامته و من قتل نفسه كما يحب الله اورق غصنه و كثر ثمره و تناول منه فى الدنيا و اكل من ثمره و لايجد احد لذة للعلم دائمة ثابتة الا ما كان من تلك الشجرة و اذا كان من غيرها فان وجد لذة لشىء من العلم فانما ذلك للبس خادعته فيه نفسه و غفلته(غفلة خ‌ل ، غفله خ) عما يراد منه او به و لما كانت تلك الشجرة فى الجنة كان كل علم يوصل اليها فهو منها و كل علم يصد عنها فليس منها لان الاشياء بمقتضى طبيعتها تنعطف فروعها على اصولها.

و قوله «اذ يتفرع و يتشعب من علم النبى و الوصى و آلهما(ص) علوم عقلية»اى كالمعارف الحقة «و فروع فقهية» كالعلوم المستنبطة من الكتاب و السنة بالاستنباط الذى اشاروا اليه(ع) بقولهم علينا ان نلقى اليكم اصولا و عليكم ان تفرعوا ، و تلك الفروع من تلك الغصون اذا كانت جارية فى استخراجها على نمط ما سلكوا(ع) و على هذا(و الى هذه خ‌ل) الاشارة بقوله تعالى و اوحى ربك الى النحل اى النفوس المتنحلة(المنتحلة خ) يعنى المختارة المستنبطة من ادلتها ان اتخذى من الجبال بيوتا اى انظرى و تدبرى فى متعلقات

الاحكام التى هى محال النظر و التدبر من الجبال اى مقتضيات الاجسام و الطبايع جمع جبلة من تفسير ظاهر الظاهر بيوتا و هى محال النظر لاستنباط مقتضى اوصافها و دواعيها من الحسن و القبح و من الشجر و هى النفوس فى تطوراتها و شئونها و مما يعرشون من تعلقات افعالها بالاجسام و وقوع اطيار شئونها على اوكارها من الاجسام و الجسمانيات ثم كلى من كل الثمرات اى من موجبات الافعال المقتضية لتلك الثمرات باوصافها من الحسن و القبح فاسلكى سبل ربك ذللا اى فى الاستنباط بما عرفك من سبله و نمط استخراج المسببات من اسبابها(الاسباب خ‌ل) و استنباط الفروع من اصولها يخرج من بطونها اى من بطون خيالها و انظارها(افكارها خ‌ل) شراب اى علوم يحيى بها اموات النفوس و القلوب كما يحيى(تحيى خ‌ل) بالماء اموات الاشجار و الارضين كما قال تعالى و جعلنا من الماء الظاهرى و الماء الباطنى الذى هو العلم كل شىء حى.

فان قلت يلزم من بيانك خصوصا بتأويلك ان يكون النبى(ص) و اهل بيته(ص) يجتهدون فى استخراج الاحكام من الادلة و هو خلاف الاتفاق قلت نعم فانهم(ع) يستنبطون الاحكام من ادلتها الا ان الفقهاء غيرهم اغلب ما يتوصلون به الظنون و هم(ع) جميع ما تؤديهم اليه ادلتهم الى اليقين القطعى العيانى فى جميع ما يحكمون به و الا فاخذهم بالاستنباط كما قال تعالى و لو ردوه الى الرسول و الى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم، ففى تفسير العياشى عن عبدالله جندب(سنان الجندب خ‌ل) عن الرضا(ع) يعنى ال‌محمد(ع) و هم الذين يستنبطون من القرءان و يعرفون الحلال و الحرام و هم حجة الله على خلقه و عن ابى‌عبدالله(ع) قال هم الائمة عليهم السلام و عن ابى‌عبدالله(ع) قال عز و جل اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم فقال عز و جل و لو ردوه الى الله و الى الرسول و الى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم فردا لامر الناس الى اولى الامر منهم الذين امر بطاعتهم و بالرد اليهم و فى الاكمال بسنده الى ابى حمزة الثمالى عن ابى جعفر بن محمد

بن علی الباقر(ع) فی حدیث طویل یقول فیه(ع) و من وضع ولایة الله و اهل استنباط علم الله فی غیر اهل الصفوة من بیوتات الانبیاء فقد خالف امر الله عز و جل و جعل الجهال ولاة امر الله و المتکلفین بغیر هدی و زعموا انهم اهل استنباط علم الله فکذبوا علی الله و زاغوا عن وصیة الله و طاعته فلم یضعوا فضل الله حیث وضعه الله تبارك و تعالی فضلوا و اضلوا اتباعهم فلاتکون لهم یوم القیٰمة حجة و قال ایضا بعد ان قرء فان یکفر بها هؤلاء فقد و کلنا بها قوما لیسوا بها بکافرین فان یکفر بها امتك فقد و کلنا اهل بیتك بالایمان الذی ارسلناك له فلایکفرون بها ابدا و لااضیع (و لااضع خل) الایمان الذی ارسلناك به و جعلت اهل بیتك بعدك علی امتك ولاة من بعدك و علی الاستنباط الذی لیس فیه کذب و لا اثم و لا زور و لا بطر و لا ریاء ه، فتدبر هذه الاخبار لیظهر لك ان الاستنباط(استنباط خل) الحق ما استنبطه محمد و اهل بیته و الانبیاء(ع).

و قوله «و نسبة سید الاولیاء علی(ع) الی علماء هذه الامة»اذا ارید بعلماء هذه الامة الائمة الطاهرون(علیهم السلام خ) صح التشبیه فی الجملة لان امیرالمؤمنین(ع) سمی(یسمی خل) امیرالمؤمنین لانه یمیر الائمة(ع) العلم المأخوذ(مأخوذ خل) من قوله تعالی و نمیر اهلنا و المؤمنون هنا هم الائمة علیهم السلام الا انه(ع) یسقیهم مما استسقی(اسقی خل ، استقی خ) منه بنفسه لا بصفته فلهذا قلنا صح التشبیه فی الجملة ، و لو ارید الانبیاء صح التشبیه علی الحقیقة ، و ان ارید مطلق علماء هذه الامة صح علی الحقیقة بنسبته فی کل شیء بمعنی ان کنه الشجرة و اصلها الذی لیس ورائه لها(له خل) ذکر بحال ما هو فی بیت محمد و ذلك فی بیت علی و بیوت اهل بیته الطاهرین(ع) بحکم الثانویة(ثانویة خ) فان ما هو بحکم الاولویة(الاولیة خل) فی بیت محمد(ص) و بعده فی بیوتهم و ظاهر ذلك منتشر فی بیوت الانبیاء(ع) یقع فی بیت کل نبی ما یسعه استعداده و اشعة ذلك الظاهر مشرقة فی بیوت المؤمنین یقع فی کل بیت من بیوت المؤمنین ما یستدل علیه(یستدعیه خل) استعداده و بمثل ذلك استمداد مقلدیهم الی انقضاء التکلیف(انقضائه خل) هذا نسبة باطنها و تأویلها و

نسبة ظاهرها(مظاهرها خ) الى جميع شجرات الجنان(الجنات خ) كشجرات الخير و هو النهر الجارى فى المدهامتين التى تحمل بالنساء الخيرات الحسان المعلقات فى تلك الاشجار بشعورهن و كشجرات الفواكه بجميع انواعها و شجرات الدنيا و ما اودع فيها من الخواص و الاسرار كنسبة ظاهر علوم محمد(ص) و اوصيائه الى علوم ساير علماء شيعتهم من الاولين و الاخرين لا خصوص علماء هذه الامة كما توهم(توهمه خل) المصنف بل الى علوم ساير الانبياء و المرسلين و ساير المؤمنين من الاولين و الاخرين كساير(و ساير خل) الملئكة اجمعين و ساير ما اودع علما(علنا خل) و(او خ) سرا من جميع الحيوانات و النباتات و الجمادات فى ذواتهم و صفاتهم و احوالهم و افعالهم، فتأمل فى هذه الاجمال و التعميم و ارسله فى كل شىء ليصح لك التمثيل.

و قوله «قال العارف المحقق فى الفتوحات المكية» يعنى به محمد بن على الطائى الاندلسى ابن‌عربى المعروف و قول ابن‌عربى «اعلم ان شجرة طوبى لجميع(بجميع خل) شجرات الجنات(الجنان خل) كادم(ع) لما ظهر عنه(ع) من النبيين(البنين خ)» يعنى ان ادم(ع) لم يتولد من اب و ام غير مادته و صورته فظهرت عنه ذرية(ذريته خل) بالتناكح و التناسل كذلك شجرة طوبى لو لم يكن(لم تكن خل) متولدة من بذر او نواة و لا من صلب شجرة كانت قبلها فتولدت من اصلها كتولد النخلة من النخلة، قال «فان الله لما غرسها بيده و سواها» يعنى سوى صورتها «نفخ فيها من روحه» اى المراد بالروح عندنا و هو روح وليه(ع) فحييت ظاهرا بالحيوٰة النباتية و هى النفس النباتية و حييت بالحياة التأويلية و هى حياة العلم الوجدانى(الوحدانية خ) كما قال تعالى أ و من كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا يمشى به فى الناس اى جعلنا له عقلا و علما يهتدى به فى ظلمات الجهالة، و حييت باطنا بالحياة الحقيقية الناطقية «كما شرف ادم باليدين» اى يدا(يدى خل) قدرته و اليدان من جهة الفعل المشية هى يده اليمنى خلق بها(منها خل) مادته و الارادة هى يده الشمال خلق بها(منها خل) صورته «و نفخ فيه» يعنى نفخ فيه الحياة من روحه و هى روح وليه(ع) «فاورثه نفخ الروح

فيه علم الاسماء»قال «لكونه مخلوقا باليدين»يعنى لاجل كونه مخلوقا باليدين اللتين هما العقل و النفس اى القلم و اللوح، قال «و لما تولى الحق غرس شجرة طوبى و نفخ فيها زينها بثمرة الحلى و الحلل اللذين هما زينة للابسهما و نحن ارضها»يعنى انا محل اشراقها فيجب ان يجرى علينا شبهها فزين(فتزين خل) بالعلم «كما جعل ما على وجه الارض من زينة لها»و يريد ان النفخ من روحه فى ادم(ع) اورثه علم الاسماء و النفخ فى الشجرة من روحه اورثها زينة الحلى و الحلل و نحن بنو ادم و ارض الشجرة فورثنا الصفوتين، فقول المصنف «فقد ظهر من كلامه ان شجرة طوبى يراد بها اصول المعارف و الاخلاق الحسنة ليكون زينة للنفوس القابلة بمنزلة ما على الارض زينة لها»هو الظاهر من لفظه و اما ما يظهر من مراده فهو ما اشرنا اليه فافهم.

قال: قاعدة - فى دخول اهل النار فيها، هذه مسئلة عويصة و هى موضع خلاف بين علماء الرسوم و علماء الكشف و كذا بين اهل الكشف هل يسرمد العذاب عليهم الى ما لا نهاية له او يكون لهم راحة و نعيم بدار الشفاعة بدار الشقاء جهنم عند منتهى مدة العذاب الى اجل مسمى مع اتفاق الكل على عدم خروج الكفار من النار و انهم ماكثون فيها الى ما لا نهاية له فان لكل من الدارين عمارا و لكل منهما ملؤها و الاصول الحكمية دالة على ان القوى الجسمانية متناهية و على ان القسر لايدوم على طبيعة واحدة و على ان لكل موجود غاية ينتهى اليها و على ان مآل الكل الى الرحمة الالهية التى وسعت كل شىء.

اقول قوله «هذه مسئلة عويصة»غلط لانها فى نفسها سهلة و انما جعلها عويصة تكلف المتكلفين و ذلك انهم بنوا امورهم على اظهار النكت الغريبة ليماروا به العلماء لان اصل هذه و امثالها لما اخبروا ائمة الهدى(ع) بتألم اهل النار و اظهروا ذلك بين شيعتهم حتى كان مذهبهم معروفا بالقول بدوام التألم اخذ المقابلون لهم بالرد و الانكار فى اظهار خلافهم و لما كانت ظاهرة التحقق كانت مخالفتها عويصة فاستدلوا على ما يدعون من المخالفة بامور مفرقة و دلائل ملفقة فلهذا كان تصحيحها عويصا صعبا و المصنف هو و اتباعه لما كان

ديدنهم النظر فى كتب اولئك و الخطاب معهم غلبت عليهم المخالطة و عظمت عليهم الشبهة و عميت عليهم الادلة فتكلفوا لما انست به نفوسهم عن (من خ ل) الشبهة اوهاما اعتمدوها و شبهات زخرفوها يحسبه (يحسبها خ ل) الظمٰان ماء و هى سراب حتى اذا جائها لم يجدها شيئا و ستسمع ما ذكروه، فاختلفوا (اختلفوا خ ل) هل يسرمد عليهم العذاب بمعنى هل يدوم تألمهم مع اتفاقهم على دوام العقاب و الخلود فيه ام تكون لهم بذلك العذاب راحة و نعيم فى دار الشقاء جهنم بحيث يتنعمون بالتعذيب و اكل الزقوم و شرب الحميم كما يتنعم الجعل برايحة الغذيرات (العذرات خ ل) حتى لو وضعوا فى الجنة لتألموا بنعيمها كما يتألم الجعل برايحة المسك و الريحان و لكنهم ماكثون فيها لايخرجون منها الى ما لا نهاية له و ذلك لما دلت عليه الادلة النقلية و العقلية على ان للجنة عمارا و للنار عمارا و ان لكل منها (منهما خ) ملؤها و المصنف لما كان مؤتما بالقوم تابعا لهم فى مذاهبهم اختار مذهبهم فى ان اهل النار بعد انتهاء مدة عقابهم على اعمالهم بقدرها يؤل امرهم الى التنعم بالعذاب بحيث لو دخلوا (ادخلوا خ ل) الجنة تألموا بنعيمها فقال «الاصول الحكمية دالة على» انقطاع التألم منها «ان القوى الجسمانية متناهية» كاللامسة و الذايقة و الشامة و الباصرة و السامعة و غير ذلك و هى المسماة بالانسان الطبيعى و هو ظل الانسان النفسى و هذا الانسان الطبيعى عندهم متناه فان بفناء هذه الدار و معنى فنائه تبدله و تجدده حتى اذا عاد يوم القيٰمة يعود بصورته الوجودية لا بمادته كما تقدم من كلامه و هذه التبدلات و التناهى و التغيرات و ما وقع بسببها من المعاصى او نشأ منها و هى خيرات فى حقها و كمالات لها بها تسبح الله تعالى و تقدسه و لم تقصد فى شىء من افعالها القبيحة مخالفة امر الله و لا رضاه و لا فى انبعاثها فى المعصية انتهاكا لشريعة (للشريعة خ ل) بل هى عاشقة لله تعالى طالبة له من الطريق الذى وضعها فيه لانها فاعلة (فاعله خ ل) بحسب طبعها و كل ما يفعل بحسب طبعه فهو تسبيح (يسبح خ ل) الله تعالى و تقدسه (يقدسه خ ل) و هذه القوى و الاعضاء لما كانت عاملة بعقوبات (حاملة لعقوبات خ ل) النفس الحساسة المتخيلة كانت

بمنزلة زبانية جهنم و سدنة الجحيم و بمنزلة مالك فكما ان سدنة النيران لايتألمون منها لانهم هم المعذبون لاهل النار كذلك هذه القوى و الاعضاء فانظر ايها العاقل الى هذه التوجيهات الفاسدة و التمويهات الكاسدة كيف يعتقدها المصنف و يدين الله بها.

و مثله(مثلا خل) ما يريد من القسر فانه(لانه خل) لايدوم على طبيعة واحدة و هى ما اقتضته المعاصى من العقوبات و الالام فانه اقتضاء على غير مقتضى الطبيعة فاذا انقضى القسر عاد الى النعيم الذى هو مقتضى الطبيعة من تقطيع الاعضاء و تفريقها و قبولها الاحتراق لانها قابلة اما(لما خ) يجرى عليها فتنعم(فتتنعم خل) به لانه هو الملائم لها و لان لكل موجود غاية يؤل امره اليها و الموجودات صدرت بمقتضى الرحمة الواسعة فيعود كل شىء اليها انتهى، و امثال هذه الاستدلالات الباطلة العاطلة و ستسمع بطلان هذه الاوهام بعد ايراد كلامه.

قال: و عندنا ايضا اصول دالة على ان الجحيم و الامها و شرورها دائمة باهلها كما ان الجنة و نعيمها و خيراتها دائمة باهلها و ان كان الدوام فى كل منهما على معنى اخر و انت تعلم ان نظام الدنيا لايصلح الا بنفوس جافية غليظة و قلوب قاسية شديدة القسوة فلو كان الناس على طبقة واحدة و طبيعة سليمة و قلوب خاشية مطيعة لاختل النظام بعدم القائمين بعمارة هذه الدار من النفوس الشديدة الغلاظ كالفراعنة و الدجاجلة و النفوس المكارة الشيطانية و فى الحديث انى جعلت معصية ادم(ع) سببا لعمارة هذه(هذاخ) العالم و قال تعالى و لقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن و الانس لهم قلوب لايفقهون بهاالاية، و قال و لو شئنا لاتينا كل نفس هديٰها و لكن حق القول منى لاملأن جهنم من الجنة و الناس اجمعين و كونها على طبقة واحدة تنافى(ينافى خل) الحكمة و المصلحة لاهمال ساير الطبقات الممكنة فى ممكن الامكان من غير ان يخرج من القوة الى الفعل و العناية تأباه، فاذا كان وجود كل طايفة من مقتضى قضاء الله و قدره و عنايته و رحمته و تكون لها غايات طبيعية و مواطن ذاتية و الغايات الذاتية

للاشياء مناسبة لها ملائمة لذواتها يقع الوصول اليها اخر الامر و ان عاق عنها عايق زمانا مديدا او قصيرا كما قال و حيل بينهم و بين ما يشتهون و الله يتجلى بجميع الاسماء فى جميع المنازل و المقامات فهو الرحمن الرحيم الرؤف و هو العزيز الجبار القهار المنتقم و فى الحديث ايضا لو لا انتم تذنبون لذهب الله بكم و جاء بقوم يذنبون، قال بعض المكاشفين يدخل الله اهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله و اهل النار بعدله و ينزلون فيهما بالنيات فيأخذ الالم جزاء العقوبة موازيا لمدة العمل (العمر خل) فى الشرك فى الدنيا فاذا فرغ الامد جعل لهم نعيم فى الدار التى يخلدون فيها بحيث لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة الطبع الذى جبلوا عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار و زمهرير و ما فيها من لدغ حيات و عقارب كما يتلذذ اهل الجنة فيه من الظلال و النور و لثم الحسان من النور (الحور خل) لان طباعهم تقتضى ذلك الاترى الجعل على طبيعة يتضرر بريح (بطيب خل) الورد و يتلذذ بالنتن و المحرور من الانسان يتأذى بريح المسك فاللذات تابعة للملائمة و الالام لعدمه و صاحب الفتوحات المكية امعن فى هذا الباب و بالغ فيه فى ذلك الكتاب و قال فى الفصوص و اما اهل النار فمآلهم الى النعيم اذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب ان تكون بردا و سلاما على من فيها، و اما انا و الذى لاح لى بما انا مشتغل به من الرياضات العلمية و العملية ان دار الجحيم ليست بدار نعيم و انما هى موضع الالم و المحن و فيها العذاب الدائم لكن الامها متنفنة (متفننة خل، متفتتة خ) متجددة على الاستمرار بلا انقطاع و الجلود فيها متبدلة و ليس هناك موضع راحة و اطمينان لان منزلتها من ذلك العالم منزلة عالم الكون و الفساد من هذا العالم.

اقول: ان المصنف قد برهن على هذه المسئلة بما هو صريح بانه قائل بمآل امرهم الى النعيم كما ذكره فى ساير كتبه مثل شواهد الربوبية التى قيل انها اخر تأليفاته و هنا كذلك و ذكر هذا الكلام الاخير الذى يدل على عدم ذلك حين غفل عن قواعدهم و ادلتهم التى ملأ الكتب منها و ايدها و عدوله منها (هنا خل) يشبه مسائل الاجتهادية الظنية لا الاعتقادات (اعتقادات خل) اليقينية و

ما(مما خ ل) اطنب فيه في ذلك المذهب الفاسد ما ذكره في الكتاب الكبير الاسفار و ان كان طويلا فاني احببت ان اورده بتمامه لتعرف ما فيه و ربما اذكر فيه كلاما مني و اصدر كلامه بقولي يقول و اصدر كلامي بقولي **قلت** ليميز(لتميز خ ل) بين الكلامين و الفرق بين هذا في هذا البحث و بين غيره في ساير(هذه خ ل) الشرح.

يقول: هذه مسئلة عويصة و هي موضع خلاف بين علماء الرسوم و علماء الكشوف و كذا موضع خلاف بين اهل الكشف هل يسرمد العذاب على اهل النار الذين هم من اهلها.

قلت: قوله «الذين هم من اهلها» احتراز عن الذين يخرجون منها.

يقول: الى ما لا نهاية له او يكون لهم نعيم بدار الشقاء فينتهي العذاب عنهم(فيهم خ ل) الى اجل مسمى مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها(منهم خ ل) و انهم ماكثون فيها الى ما لا نهاية له فان لكل من الدارين عمارا و لكل منهما ملؤها، اعلم ان الاصول الحكمية دالة على ان القسر لايدوم على طبيعة واحدة و ان لكل موجود من الموجودات الطبيعية غاية ينتهي اليها وقتا و هي خيره و كماله.

قلت يريد ان القسر الذى اقتضى تألمهم جار على خلاف طبايعهم لان قبولهم للحرق و التقطيع و الفراق و الهم و الغم ان كان جاريا على ما يقتضيه(مقتضى خ ل) طبايعهم كان ملايما و الشيء لايتألم بما يلائمه و ان كان جاريا على خلاف ما يقتضيه(تقتضيه خ ل) طبايعهم فهو قسر و القسر على خلاف المقتضى فلا دوام له من طبيعة(طبيعته خ ل) و ايضا كل موجود فله غاية ينتهي اليها و وصول الشيء الى غاية خيره و كماله و ذلك كمال الملائمة فينقطع التألم.

و الجواب ان القسر كما يجرى في وقت(لوقت خ ل) ما لموجب قاسر كذلك يدوم ما دام الموجب القاسر و قد ثبت دوامه بثبوت المعاصي الجارية من المعاصي(العاصي خ) على الدوام و الاستمرار ماقطعه عنها الا الموت لان

المفروض من عدم توبته و دوام عزمه و نيته انه لو بقى ابد الابدين و دهر الداهرين انه لايطيع الله تعالى ابدا. و اما رجوع كل موجود الى غاية ينتهى اليها فحق و لكن الغاية هى التى جرى عليها باختياره، اذ لو كانت دواعى معاصيه عارضة لمااستمر عليها مختارا فلا حقيقة له غير ما هو عليه فى اول دخوله النار و لو كانت عارضة لماخلد فيها بل اذا كانت غاية(غايته خ‌ل) غير ما تقتضى هذه وجب خروجها عنها(خروجه منها خ‌ل) و دخوله الجنة و كمال كل شىء بنسبته و لهذا قلنا انهم كلما تطاولت الدهور اشتد تألمهم لانه كمال طبيعتهم و حقيقتهم كما ان اهل الجنة كلما تطاولت الدهور اشتد نعيمهم، و الجنة و النار و اهلهما و ما فيه اهلهما بينهما كمال التضاد فى الصفات و كمال الاتحاد فى الامتداد و ذلك مثل ما بين الشاخص و ظله فانه على عكس الشاخص و مثله فى التناهى و عدمه لان الجنة من الرحمة و النار من الغضب فافهم.

يقول: و ان الواجب جل ذكره اوجد الاشياء على وجه تكون مجبولة على قوة تحفظ(تنحفظ خ‌ل) بها خيرها الموجود و تطلب بها(منها خ‌ل) كمالها المفقود كما قال هو الذى اعطى كل شىء خلقه ثم هدى.

قلت: هو ما قلنا فان هذه القوة هى القوة المقتضية للاعمال الخبيثة سواء كانت طبيعية(طبيعة خ‌ل) ذاتية او تطبعية قد قسرت(مرت خ‌ل، قرت خ) لان حقيقة الاشياء ما تصل اليها بالقوابل الاختيارية التى اقواها و امرها(اقرها خ‌ل) قوابل الاعمال فيها تصل الى كمالها التى هى عليه من خير او شر.

يقول: و لاجل ذلك يكون لكل منها عشق للوجود و شوق الى كمال الموجود و هو غايته الذاتية التى طلبها و تحرك(تتحرك خ‌ل) اليها بالذات و هكذا الكلام فى غايته و غاية غايته حتى ينتهى الى غاية الغايات و خير الخيرات.

قلت: يريد حتى ينتهى الى خالقه و هذا باطل فان الحوادث لاتنتهى الى القديم و لاتقصر المسافة بينه و بينه بكثرة السير كما قال امير المؤمنين(ع) انتهى المخلوق الى مثله و الجأه الطلب الى شكله، و معنى رجوعها الى الله تعالى

انتهاؤها الى ما خلقها منه او لاجله فانه هو الرجوع الى امره و سلطانه.

يقول: الا ان يعوق له عن ذلك عايق و يقسر قاسر لكن العوايق ليست اكثرية و لا دائمية(دائمة خل) كما سبق ذكره و الا لبطل النظام و تعطلت الاشياء و بطلت الخيرات و لم تقم الارض و السماء و لم ينشأ الاخرة و الاولى و ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار.

قلت: انما يبطل النظام لو اقتضى الامر سوقها كلها الى الخيرات لتعطل قابليات الظلمات و المكروهات لان الانوار و المحبوبات(المحوبات خل) لاتقوم بدون اضدادها كما اشار اليه الرضا(ع) بقوله **ان الله تعالى لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته للذى اراد من الدلالة على نفسه و اثبات وجوده.**

يقول فعلم ان الاشياء كلها طالبة لذاتها للحق مشتاقة الى لقائه بالذات و ان العداوة و الكراهة طارية بالعرض فمن احب لقاء الله بالذات احب الله لقائه بالذات و من كره لقاء الله بالعرض لاجل مرض طار على نفسه كره الله لقائه بالعرض.

قلت ان العداوة و الكراهة ليست طارية لانها هى المشخصة للشىء فان صورة السرير ليست طارية عارضة للسرير اذ ليس الخشب سريرا لتكون الصورة التى هى المشخصة للسرير عارضة و انما هى جزء ماهيته لانها عين قابليته و ايضا اذا جعل الله عز و جل غاية كل طالب لم يتصور كونه تعالى كارها للقاء احد لانه انما يصل اليه و يلقاه بالذات فلايتحقق اللقاء بالعرض فان(و ان خل) وجد العرض لم يحصل اللقاء و ان حصل اللقاء مع العرض لم يكن تعالى غاية للطالب لان الغاية الحقيقة لايصل اليها الطالب لا(الا خل) بالذات لا بالعرض و الا لكانت الغاية ورائها.

يقول: فيعذبه مدة حتى يبرأ من مرضه و يعود الى فطرته(الفطرة خ) الاولى او يعتاد بهذه الكيفية المرضية و زال المه و عذابه بحصول(لحصول خل) اليأس و تحصل له فطرة اخروى(اخرى خل) و هى فطرة الكفار الايسين من رحمة الله الخاصة بعباده و اما الرحمة العامة فهى التى وسعت كل شىء كما قال

تعالى عذابى اصيب به من اشاء و رحمتى وسعت كل شىء.

قلت: اذا عاد الى فطرة(فطرته خل) الاولى وجب اخراجه من النار فلايخلد فيها و اذا اعتاد بهذه الكيفية بقيت الطبيعة الموجبة للتألم و اذا حصلت له فطرة اليأس اشتد المه لان اليأس اشد عذاب فى جهنم، و اما الرحمة الواسعة فتشمله اخر امره كما شملته اول دخوله النار لانه حين دخولها(دخلها خل) شىء و الرحمة وسعت كل شىء و لكنا لانقول اذا عذب و تألم انه مظلوم بل هذا حكم العدل، و الرحمة الواسعة قسمان قسم فضل و هو الرحمة المكتوبة الخاصة بالمؤمنين و قسم عدل و هو الجارى على المنافقين و المشركين و الكافرين.

يقول: و عندنا اصول دالة على ان الجحيم و الامها و شرورها دائمة باهلها كما ان الجنة و نعيمها و خيراتها دائمة باهلها الا ان الدوام لكل منهما على معنى اخر ثم انك تعلم ان نظام الدنيا لايصلح الا بنفوس جافية و قلوب غلاظ شداد قاسية فلو كان الناس كلهم سعداء بنفوس خايفة من(عن خل) عذاب الله و قلوب خاضعة خاشية لاختل النظام بعدم القائمين بالعمارة من هذه الدار من النفوس الغلاظ العتاة كالفراعنة و الدجاجلة و كالنفوس المكارة و كشياطين الانس بجريرتهم و حيلتهم و كالنفوس البهيمية و الجهلة كالكفار و فى الحديث **انى جعلت معصية ادم سبب عمارة هذا العالم.**

قلت: هذه اشياء معلومة لاننكر(لاتنكر خل) و ان كان مقتضى كثير منها ينافى ما تقدم من رجوع امر اهل النار الى النعيم لان ذلك ينافى النظام لتعطل بعض المقتضيات كالتألم الذى هو من اسباب عمارة العالم لان النظام انما قام باعطاء كل ذى حق حقه باجراء الخير على مقتضى خيريته و الشر على مقتضى شريته و هذا الحديث من طرق الجماعة و هذه عادة المصنف فى كل الروايات التى يستدل بها من طرق العامة لان علمه(عمله خل) مأخوذ منهم و نظره فى كتبهم و لكن معنى هذا الحديث لاينافى الحق و بيان السر فيه انه لو بقى هو و ذريته فى الجنة بطل نظام هذا العالم و لايعرف المطيع من العاصى و لا الصادق

فى طاعته من الكاذب و لايجوز فى الحكمة ان يخرجه من الجنة بلا تقصير لانه تعالى لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم فنهاه عن الاكل من الشجرة لمصلحته (لمصلحة خ ل) و ليكون على بصيرة من امره و وكله الى نفسه طرفة عين لان العصمة ليست واجبة فى الحكمة لانها من التفضل لا من اللطف و كون عدم العصمة يجر الى المعصية لا يستلزم قبحا لان هذه المعصية سبب لدفع مفسدة اقبح من المعصية فكان احسنه العرض انصح (حسنه العرضى ارجح خ ل) من حسن تلك الطاعة الذاتى و هو ظاهر لمن يفهم اسرار التكليف.

يقول: و قال تعالى و لو شئنا لآتينا كل نفس هدٰيها و لكن حق القول منى لأملئن جهنم من الجنة و الناس اجمعين فكونها على طبقة واحدة ينافى الحكمة كما مر و لاهمال ساير الطبقات الممكنة فى ممكن (مكمن خ ل) الامكان من غير ان يخرج من القوة الى الفعل و خلو اكثر مراتب هذا العالم من (العلم عن خ ل) اربابها (عن ما بها خ) فلايتمشى النظام الا بوجود امور (الامور خ ل) الخسيسة و الدنية المحتاج اليها فى هذه الدار التى يقوم بها اهل الظلمة و الحجاب و يتنعم بها اهل الذلة و القسوة المبعدين عن دار الكرامة و النور و المحبة فوجب فى الحكمة الحقة التفاوت و فى الاستعدادات لمراتب الدرجات فى القوة و الضعف و الصفاء و الكدورة و ثبت بموجب قضائه اللازم النافذ فى قدره اللاحق (اللائق خ ل) الحكم بوجود السعداء و الاشقياء جميعا فاذا كان وجود كل طايفة بحسب قضاء الهى و مقتضى ظهور اسم ربانى يكون لها غايات حقيقية و منازل ذاتية و الامور الذاتية التى جعلت (جبلت خ ل) عليها الاشياء اذا وقع الرجوع اليها تكون ملائمة لذيذة و ان وقعت المفارقة عنها امدا بعيدا و حصلت الحيلولة عن الاستقرار عليها (اليها خ ل) زمانا مديدا كما قال تعالى و حيل بينهم و بين ما يشتهون.

قلت قد قلنا ان وجود الاشقياء من صور الغضب و اشراقاتها (اشراقاته خ ل) كما ان وجود السعداء من صور الرحمة و اشراقاتها فغاية كل من الطايفتين ما خلقت منه فان بقى الشقى بهيئة ما شقى (يشقى خ ل) به فهو من الغضب و

يترتب على تلك الهيئة مددها من الغضب الذى به تألم اولا و به يتألم اخرا بل يشتد عليه ذلك لما تقرر و ثبت فى الوجدان ان الاشراق كل ما قرب من المشرق اشتد و قوى و ان لم يبق بتلك الهيئة وجب خروجه من دار الغضب و دخوله في دار الرحمة لانه حينئذ مخلوق منها و هذا مما لا شبهة فيه.

يقول: ثم ان الله يتجلى بجميع الاسماء و الصفات فى جميع المراتب و المقامات كما حققناه في مباحث علم الله و غيره فهو الرحمن الرحيم و هو العزيز القهار و فى الحديث القدسى لولا انكم تذنبون لذهب بكم و جاء بقوم يذنبون.

قلت: هذا دليلنا على دوام التألم ان الاشياء آثار لتجلى الاسماء فيترتب على كل شيء مقتضى علته فلو زال هذا المقتضى الذى هو فيض ذلك الاسم فنى ذلك الشيء اذ ليس هو الا ذلك الفيض و التجلى و لو فرض ان ذلك الشيء بقى بعد زوال ذلك المدد و الفيض دل على ان ذلك الفيض و المدد عارض و ان ذات الشيء من فيض تجلى اسم معاكس لفيض ذلك المدد المعارض(العارض خل) كما فى لطخ الكفر فى المؤمن فيجب نقله الى مقام الفيض الذاتى الذى هو حقيقة(حقيقته خل) التى اذا زالت فنى و اعلم ان الحديث المروى من طرقنا هكذا لولا انكم تذنبون لذهب بكم و جيئ بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم ه، و لا شك انه اذا غفر لهم نقلوا من دار الذنب الى دار المغفرة.

يقول: قال الشيخ الاعرابى فى الفتوحات: يدخل اهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله و اهل النار بعدل الله و ينزلون فيهما بالاعمال و يخلدون فيهما بالنيات فيأخذ الالم جزاء العقوبة موازيا لمدة العمر فى الشرك فى الدنيا فاذا فرغ الامد جعل لهم نعيم فى الدار التى يخلدون فيها بحيث انهم لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة الطبع الذى جبل عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار و زمهرير و ما فيها من انواع الحيات و العقارب كما يتلذذ(يلتذ خل) اهل الجنة بالظلال و النور و لثم الحسان من الحور لان طبايعهم تقتضى ذلك الاترى ان الجعل على طبيعة يتضرر بريح الورد و يتلذذ(يلتذ خ) بالنتن و المحرور من

الانسان يتألم بريح المسك و اللذات تابعة للملائم و الالام تابعة لعدمه (لعدم الملائمة خ ل)، و نقل فى الفتوحات ايضا عن بعض اهل الكشف انه قال: انهم يخرجون الى الجنة حتى لايبقى احد من الناس البتة و تبقى ابوابها تصطفق و ينبت فى قعره الجرجير و يخلق لها اهلا يملؤها، قال القيصرى فى شرح الفصوص: و اعلم ان من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم ان العالم باسره عباده ليس لهم وجود و صفة و قوى الا بالله و حوله و قوته و كلهم محتاجون الى رحمته و هو الرحمن الرحيم و من شأن من هو موصوف بهذه الصفات ان لايعذب احدا عذابا ابدا و ليس ذلك المقدار ايضا الا لاجل ايصالهم الى كمالهم المقدر لهم كما يذاب الذهب و الفضة بالنار لاجل الخلاص مما يكدره و ينقص عياره فهو متضمن لعين اللطف كما قيل و تعذيبكم عذب و سخطكم رضى و قطعكم وصل و جودكم عدل، انتهى.

قلت: ما ذكر عن الفتوحات فقد تقدم الجواب عنه و ما نقل عن بعض اهل الكشف فهو غلط مخالف لاجماع المسلمين و اهل الملل فلايلتفت اليه و اما (ما خ ل، اما ما خ) فى شرح الفصوص فجوابه يعلم لما (مما خ ل) تقدم، و تمثيله بالذهب و الفضة لانقطاع التألم انما يصلح للمذنبين من اهل الجنة فكما ان الفضة و الذهب المغشوشين بمثل النحاس اذا صفيا يوضعان مع الذهب و الفضة الصافيين فى الصندوق لا مع الاوانى و القدور من النحاس فى المطبخ لان هذا مثال الطيب الذى اصابه لطخ الخبيث بخلاف الخبيث الذى هو من اهل الخلود فى النار فانه لايصفى اذ لو صفى لم يبق منه شىء فافهم لضرب الامثال.

يقول: فان قلت هذه الاقوال الدالة على انقطاع العذاب عن (من خ) اهل النار ينافى ما ذكرته سابقا من دوام الالام عليهم قلنا لانسلم المنافات بين عدم انقطاع العذاب من اهل النار ابدا و بين انقطاعه عن كل واحد منهم فى وقت.

قلت: جوابه فيه اضطراب اذ يلزم منه اختلاف الانقطاع بالاولية و الاخرية بالنسبة الى افراد من فى النار و لم يقل احد بانقطاع العذاب عن شخص فى اول دخوله ثم يعذب بعد ذلك و لكن المناسب لجوابه ان يقول ان انقطاع

العذاب عبارة عن عدم التألم لا عن رفع العذاب بل يعذبون و لكنهم يتنعمون بذلك التعذب(التعذيب خ‌ل) كما تصلح الجمرة باشتعال(باشعال خ‌ل) النار و ينطفى(تنطفى خ‌ل) بعدم الاشتعال.

يقول: و قال فى الفتوحات المكية: ان من الاحوال التى هى امهات احوال الفطرة التى فطر الله الخلق عليها هو الايعبدوا الا الله فبقوا على تلك الفطرة فى توحيد الله فماجعلوا مع الله مسمى اخر هو الله بل جعلوا الهة على طريق القربة الى الله و لذا قال قل سموهم فانهم اذا سموهم بان بانهم ماعبدوا الا الله فماعبد عابد الا الله فى المحل الذى نسبوا اليه الوهية(الالوهية خ‌ل) فصح بقاء التوحيد لله الذى اقروا به فى الميثاق و ان الفطرة مستصحبة، اقول و هذه عبارة ذاتية و قد سبق القول بان جميع الحركات الطبيعية و الانتقالات فى ذوات الطبايع و النفوس الى الله و بالله و فى سبيل الله و الانسان بحسب فطرته داخل فى السالكين اليه بحسب اختياره و هواه فان كان من اهل السعادة فيزيد الى قربه قربا و على سلوك(سلوكه خ‌ل) الجبلى سعيا و امعانا و هرولة و ان كان من الكفار المنافقين(الناقصين خ) المختوم على قلوبهم الصم البكم الذى(الذين خ‌ل) لايعقلون فهو كالدواب و البهائم لايفقه شيئا الا الاغراض(الاعراض خ‌ل) النفسانية الحيوانية و انما الغرض فى وجوده حراثة الدنيا و الاخرة و عمارة الابدان و ما له فى الاخرة من خلاق فله المشى فى مراتع الدواب و السباع فيحشر كحشرها و يعذب كعذابها و يحاسب كحسابها و ينعم(يتنعم خ‌ل) كنعيمها و ان كان من اهل النفاق المردودين على(عن خ‌ل) الفطرة الخاصة المطرودين عن سماء الرحمة فيكون عذابه اليما لانحرافه عما فطر عليه و هوية(هويه خ‌ل) الى الهاوية بما كسبت يداه فيقدر خروجه عن الفطرة و نزوله فى مهاوى الجحيم يكون عذابه الاليم الا ان الرحمة واسعة و الالام دالة على وجود جوهر اصلى يضاد الهيئات الحيوانية الردية و التقاوم بين المتضادين ليس بدائم و لا باكثرى كما حقق فى مقامه فلا محالة يؤل اما الى بطلان احدهما او الى الخلاص و لكن الجوهر النفسانى من الانسان لايقبل الفساد فاما ان نزول(ان

تزول خ‌ل) هيئات الردية بزوال اسبابها فيعود الى الفطرة و يدخل الجنة ان لم تكن الهيئات من باب الاعتقادات كالشرك و الا فيقلب(فينقلب خ‌ل) الى فطرة اخرى و يخلص من الالم و العذاب و هذه(هذا خ‌ل) هو المراد من مذهب الحكماء ان عذاب الجهل المركب ابدى يعنى صاحب الاعتقاد الفاسد الراسخ فى جهله و عتوه لايمكن عوده الى الفطرة الاصلية فيصير من الهالكين البائنين عن هذه النشأة و عن الحياة العقلية و لاينافى ذلك كونه حيا بحياة اخرى نازلة دنية و قوله تعالى فى حقه لايموت فيها و لا يحيى اى لايموت موت البهايم و نحوها و لايحيى حياة العقلاء السعداء.

قلت: قوله فى الفتوحات «فبقوا على تلك الفطرة فى توحيد الله»غلط فانهم حين عبدوا غير الله تغير(تغيرت خ‌ل) الفطرة الاولى الانسانية الى الحيوانية البهيمية و لذا حكى الله تعالى عنهم فقال ان هم الا كالانعام بل هم اضل و المعنى انهم الان ليسوا فى نفس الامر من نوع الانسان بل من نوع البهايم، يدل على هذا قول سيد الساجدين(ع) فى دعاء الصحيفة فيمن اكل رزق الله و لم يحمده و لو كانوا(كان خ‌ل) كذلك لخرجوا من حدود الانسانية الى حد البهيمية قد كانوا(فكانوا خ‌ل) كما وصف فى محكم كتابه ان هم الا كالانعام بل هم اضل، و قول محمد بن على الباقر الناس كلهم بهايم الا قليلا من المؤمنين و المؤمن قليل الخ، و لهذا صح انهم عبدوا غير الله و قوله «ماعبدوا الا الله»غلط و جهل فكيف ماعبدوا الا الله و الله يقول و يعبدون من دون الله نعم لو امرهم الله بذلك فامتثلوا امر الله كانت عبادة الله(عبادة لله خ‌ل) و ان سميت عبادة لهم كما قال(ص) من استمع الى ناطق فقد عبده فان كان الناطق ينطق عن الله فقد عبد الله و ان كان الناطق ينطق عن الشيطان فقد عبد الشيطان و معنى ينطق عن الله ان الناطق ينطق بما اذن له الله تعالى و معنى ينطق عن الشيطان انه ينطق بغير اذن من الله و ان كان بحق(يحق خ‌ل).

و قوله «و لذا قال قل سموهم فانهم اذا سموهم بان بانهم ماعبدوا الا الله»فيه انهم اذا سموهم قالوا هبل حجر نحتناه لنعبده فبان بانهم عبدوا غير الله

بغير اذنه(اذن خل) ليس كسجود الملئكة لادم(ع) و يعقوب(ع) ليوسف فانه باذن الله فلم يبق توحيد الله(لتوحيد لله خل) بل لو قلنا يصح منهم ان يعبدوا الهة يتقربون بعبادتها الى الله و لم يصح توحيده اليه(توحيد الله خل) فى عبادته بل اشركوا بعبادة الله و الذى اقروا به فى الميثاق انهم يوحدونه تعالى فى ذاته بانه واحد فى ذاته بلا تعدد بكل اعتبار و واحد فى صفاته ليس كمثله شىء و واحد فى افعاله هذا خلق الله فارونى ماذا خلق الذين من دونه و واحد فى عبادته(عبادة خل) فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا و لا يشرك بعبادة ربه احدا و من عبد هبل فانهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون و استصحاب الفطرة الاولى ابطله فليغيرن خلق الله.

و قول المصنف تأييدا لترهات الفتوحات «و هذه عبادة ذاتية» صحيح فى انها عبادة ذاتية لكنها للشيطان.

و قول المصنف ايضا «و قد سبق القول بان جميع الحركات الطبيعية، الخ» صحيح اذا كانت موافقة لامر الله فى تكليفها الوجودى و(او خل) الشرعى بقبولها منه كما احب و رضى و ان(و اما خل) الحركات الطبيعية من دواعى شهوات النفس الامارة فليس بعبادة لله بل كفر بالله و بعد منه تعالى و لو كانت كل حركة و انتقال الى الله و بالله و فى سبيل الله، فان اريد بانها اليه تعالى اى الى حكمه عليها بما عملت فصحيح و لكن لا يدل على مطلوبهما(مطلوبها خل) و ان اريد بانها اليه تعالى حيث يحب لانها اذا كانت عابدة(عائدة خل) له فهو يحبه لانه تعالى قال و ماخلقت الجن و الانس الا ليعبدون فهو يحب ما خلق لاجله و ما لا يحبه فليس عبادة له و حكمه على المعاصى(العاصى خل) بمعصيته انما يحب الحكم لانه العدل و لا يستلزم محبة المعصية فان اريد بانها اليه حيث يحب فلم يبق(فلم يق خل) فان كان من اهل السعادة فيزيد الى قربه قربا و ان كان من الكفار فكذا و كذا اذ لا فايدة فى التقسيم لانه اذا كانت كل حركة طبيعية او انتقالية عبادة فهى محبوبة لانه تعالى انما خلق المتحرك و المنتقل ليعبده.

و قوله فى حق اهل النفاق و طردهم عن سماء الرحمة «فيكون عذابه اليما لانحرافه عما فطر عليه و هوية (هويه خل) الى الهاوية، الخ» ينافى كون فطرة الميثاق مستصحبة (المستصحبة خ).

و قوله «و الالام دالة على وجود جوهر اصلى» يريد انه لو كان بسيطا لم يتألم كالبدن فان النار اذا قطعته و حرقته فانه قابل للتقطيع و الحرق فيكونان ملايمين له و الشىء لايتألم بالملائم و انما يتألم بعدم الملايمة فوجود الالام يدل على وجود جوهر اصلى و هو الجوهر (الجوهرى خل) النفسانى الذى يتألم بما يحل بالبدن من التقطيع و الحرق لانه مركبة و ان كان البدن نفسه يتلذذ بذلك و هذا الجوهر النفسانى انما يتألم قبل كونه عقلا و هو يضاد الهيئات الحيوانية الفاسدة الموذية (الردية خل) فالتألم فى حال التصادم و التضاد و التقابل الا ان مقاومة الجوهرى لتلك الهيئات (الهيئة خ) الردية غير دائمة و لا فى اكثر الاحوال فلا محالة لا بد من التغير (التغيير خل) عن تلك المقاومة فاما بان يبطل احدهما او يبطل اعتباره او تكون فطرة غير الاولى فان فرض بطلان احدهما لايفرض بطلان الجوهرى النفسانى لانها (لانه خل) من الجواهر الثابتة التى لايجرى عليها (عليه خل) التغيير و التبديل (التبدل خل) فلا بد اذا فرض البطلان لاحد المتضادين ان يفرض بطلان الهيئات (الهيئة خ) الردية فيتخلص (فيخلص خل) الجوهر النفسانى فاذا خلص وجب انتقاله الى الجنة و المفروض انه من عمار النار (الدنيا خل) فلا محالة لايفرض زوال الهيئات الردية لئلاتخلو النار من العمار لما يأتى من ان حقيقة الجواهر حينئذ (الجوهر هى خل) الهيئات الردية و هى التى بها هو هو فحيث امتنع الفرضان تعين الثالث و هو (هى خل) الانقلاب الى فطرة اخرى لايخلص فيها الجوهر النفسانى من الهيئات الردية و لاتحصل (لايحصل خل) بينهما تضاد و مقاومة بل الجوهر النفسانى يعتاد صحبة الهيئات الردية فيأنس بها فيكون (فتكون خل) طبيعة له (طبيعية لها خل) فلاتكون بينهما منافرة فيتنعم بالعذاب لحصول الملائمة لتلك الهيئات الردية لانها تكون هى حقيقته (حقيقة خل) و لايحسن دخوله

الجنة لانه من عمار النار(الدنيا خل).

و قوله «ان لم تكن الهيئات من باب الاعتقادات كالشرك»فانه لرسوخه في جهله و عتوه لايمكن فرض زواله فعلى هذا لايخلد في النار الا المشرك و من جرى مجراه لان ما سوى ذلك قد يفرض زواله ان لم يزل لقوله تعالى ان الله **لايغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء** و ليس مرادهم ان الشرك(المشرك خل) لايؤل امره الى التنعم في النار بالعذاب بل يتنعم بعذاب جهنم و لكنه **و ما هم منها بمخرجين** بل هم فيها خالدون.

و قوله «و هذا هو المراد من مذهب الحكماء، الخ» يعني ان الحكماء يذهبون الى ان صاحب الاعتقاد الراسخ كالمشرك لايخرج من النار ابدا و ان كان يؤل امره الى التنعم في النار.

و اقول اكثر هذه التدقيقات التي ذكروها مبنية على قواعد غير وثيقة و اكثرها قشرية عامية و بيان ذلك على حقيقة نفس الامر يطول به الكلام و لكن انبه الى(على خل) بعضها اشارة و تلويحا: اما ان البسيط كالبدن لم يتألم فهو غلط اذ ليس كل ما يمكن في الشيء ملايما و الا لم يوجد منافرا قط فان الجوهر النفساني في مضادته للهيئات الردية مما يمكن فيه التضاد و التقاوم فما(فيما خ) جرى عليه مما حصل به التألم بل و تألم(التألم خل) نفسه ممكن و مقتضى طبيعة(طبيعته خ) التألم بالتقاوم فيكون ملايما فلايتحقق تألم اصلا فالشيء بملايمة اختياره و جبره و قسره عند حصول القاسر و المجبر و مقتضى طبيعة التألم بالمؤلم فهو ملايم و مقتضى طبيعة(طبيعته خل) عدم الملائمة عند وجود غير الملائم فعدم الملائمة ملائم(فعدم الملائمة خ) و هكذا فهذا(و هذا خل، فهو خ) اصل باطل لايصار اليه اصلا على انه قد ثبت بالعقل و النقل على ان كل شيء فهو مكلف و مثاب او معاقب بنسبة رتبته من الوجود اولم يروا الى ما خلق **الله من شيء يتفيؤا ظلاله عن اليمين و الشمائل سجدا لله و هم داخرون** و قد اشرنا فيما مضى الى ثبوت العقل و الاختيار في(و خل) التكليف و الثواب و(او خل) العقاب لكل شيء من الحيوانات و النباتات و المعادن و الجمادات و

الاعراض و اعراض الاعراض و غير ذلك من المعانى و الاعيان من الامور الخارجية و الذهنية و الفرضية و الاعتبارية التى يتوهمون انها ليست شيئا و هى اشياء ثم الى ربهم يحشرون الا ان كل شىء فى كل شىء بحسبه و الجوهر النفسانى انما يكون من عمار النار لان حقيقته التى بها هو هو لذاته من النار لان الحقيقة التى بها تكون (يكون خ ل) الشىء اياه هى صورته المشخصة له و هى جزئها (جزؤ خ ل) ماهيته و هى نفس حقيقته و هى هذه الهيئات الردية، الا ترى ان (الى خ ل) الصنم ليس هو الخشب الذى هو مادته و لم يتولد الصنم و لم يتكون صنما الا فى بطن امه و هى الصورة لا المادة كما توهمه العيون الكدرة التى يفرغ بعضها فى بعض يأخذ اللاحق كلام السابق و لا يدرى ما يقول و كأنهم لم يسمعوا الحديث المقبول عندهم و عند غيرهم قال (ص) السعيد من سعد فى بطن امه و الشقى من شقى فى بطن امه الخ، فان كنت تفهم فانا اسألك الصنم شقى فى بطن امه و هذا معلوم و لكن امه الذى شقى فى بطنها المادة او الصورة ؟ فاذا عرفت ان حقيقة الصنمية التى بها شقى فى بطنها هى الصورة لا المادة التى هى الخشب فانها هى الاب و على هذا ادلة قطعية عقلية و نقلية بان شقاوة الصنم من صورته و الخشب ليس صنما و لا جائت الصنمية من الخشب فالهيئات الردية التى من النار و هى العقاب كما قال تعالى انما يأكلون فى بطونهم نارا و قال تعالى ان هذا ما كنتم به تمترون و هى صورة ذلك النفسانى و هى حقيقة ذلك المعذب كما ان حقيقة الصنم هى صورته المتقومة بالمادة التى هى الخشب و (او خ ل) الحديد او غيرهما كذلك الخالد فى النار المعذب بها هو تلك الهيئات الردية من الاعمال السيئة و الاقوال الخبيثة و الافعال القبيحة و هى صورته (صورة خ ل) المتقومة بتلك المواد الملعونة المسخوطة منها هذا الجوهر النفسانى المبعد من رحمة الله و جسمية الخشب الممسوح (جسمه الخبيث الممسوخ خ ل) و جسده المر و مائه الاجاج و لاجل ما اشرنا اليه لا يمكن فى الحكمة فرض دخول هذه (هذا خ) الجوهر النفسانى الجنة و لا فرض تنعمه فيها ما دام هكذا الا ان تقلب حقيقته فيكون نارا لا معذبا فى النار او يكون ملكا من

زبانية جهنم المعذبين لاهلها او يجعله الله طيبا من سكان الجنة فانه على كل شيء قدير و اما ما دام هكذا فلا نعيم له و لا راحة و لايخرج منها و ذلك تأويل قوله تعالى لايزال بنيانهم الذى بنوا ريبة فى قلوبهم الا ان تقطع قلوبهم .

يقول : و ما(مما خل) استدل به صاحب الفتوحات المكية على انقطاع العذاب للمخلدين فى النار قوله تعالى اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ، و ما ورد فى الحديث النبوى(ص) و لم يبق فى النار الا الذين هم اهلها ، و ذلك لان اشد العقاب على احد مفارقة الموطن الذى الفه فلو فارق النار اهلها لعذبوا باغترابهم عما اهلوا له و ان الله قد خلقهم على نشأة تألف ذلك الموطن اقول هذا استدلال ضعيف بنى(مبنى خل) على لفظ الاهل و الاصحاب و يجوز استعمالهما فى معنى اخر من المعانى النسبية كالمقارنة و المجاورة و الاستحقاق و غير ذلك و لانسلم ايضا ان مفارقة الموطن اشد العذاب الا ان يراد به الموطن الاصلى الطبيعى و اثبات ذلك مشكل و الاولى فى الاستدلال على هذا المطلب ان يستدل بقوله تعالى و لقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن و الانس الاية ، فان المخلوق الذى غاية وجوده ان يدخل فى جهنم بحسب الوضع الالهى و القضاء الربانى لا بد ان يكون ذلك الدخول موافقا لطبعه و كمالا لوجوده اذ الغايات كما مر كمالات الموجودات و كمال الشيء الموافق له لايكون عذابا فى حقه و انما يكون عذابا فى حق غيره ممن خلق للدرجات العالية .

قلت و استدلال صاحب الفتوحات ضعيف كاستضعاف المصنف له فان مفارقة موطن(مواطن خل) النور خاصة عذاب شديد لا الموطن الطبيعى مطلقا لان الطبيعى منه نور و منه ظلمة فكل منهما ذاتى له و هو ما به هو هو لذاته و عارض و هو بخلافه(لخلافه خل) و نريد بالذاتى ما خلق منه او به و معنى ما خلق منه النور و معنى ما خلق به الظلمة اما الموطن العارضى فلايتعذب بمفارقته غالبا و اما الذاتى فالذى خلق منه يتعذب بمفارقته اشد العذاب و اما الذى خلق به فلايتعذب بمفارقته بل يتنعم بمفارقته اشد التنعم و مرادنا بما خلق به ان لطف اللطيف و كرم الكريم و رحمة الرحيم جرت فى ايجاده عباده على

ما يصلون به الى كمال التنعم و الراحة كما قال تعالى يريد الله بكم اليسر و لايريد بكم العسر و لما خلقهم على حسب قوابلهم لئلاتكون لهم الحجة عليه فمن قبل فضل سيده تعالى بامتثال اوامره و اجتناب نواهيه خلقه مما اراده و اختاره له و من ترك اوامره و ارتكب نواهيه خلقه بعمله كما قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم و ليس الطبع منه تعالى بسبب كفرهم بل الطبع منهم اى خلق الطبع على قلوبهم من كفرهم فالمادة او(و خ) الصورة منهم و الخالق هو الله تعالى لانه يخلق مقتضى كل مائل(مائل خ) الى شىء باختياره فتمت كلمته و بلغت حجته و ما ربك بظلام للعبيد و لم يرض لعباده ان يخلقهم باعمالهم المخالفة لمحبته فاذا خلقه هكذا كان موطنه الذاتى الطبيعى ما يخالف محبة الله و رضاه فهو جهنمى(جهنم خ) مبدؤه من غضب الله و اليه يعود فلو فرض مفارقة هذا الموطن لم يكن له موطن يأوى اليه و يصاغ منه الى(الا خ) محبة الله و رحمته و رضاه فكيف تجد من فارق سخط الله و لعنة الله الى رضى الله و قربه و اصل ارادة الله لايجاده ان يصبغه(يصبغه خل) فى رحمته فلم يقبل هذا الصبغ فصبغه فى عدم(وعده خل) قبوله بصبغ(لصبغ خل) الرحمة فى غضبه ثم فرض تحول هذا الصبغ صبغ رحمة و رضاه(رضى خل) هل يتعذب بمفارقة ذلك الموطن الملعون المسخوط بموطن الرحمة و الرضوان فاذا ظهر لك انه يتنعم بهذه المفارقة بما لا نعيم وراءه كيف يظهر لك انه اذا بقى فى ذلك الموطن الملعون يتنعم ما لكم كيف تحكمون فاين تذهبون عن الطريق الواضح و الحق اللايح ان هو الا ذكر للعالمين لمن شاء منكم ان يستقيم.

يقول: و قال فى الفتوحات: فعمرت داران(الدار خل، الداران خ) اى دار النعيم و دار الجحيم و سبقت الرحمة الغضب و وسعت كل شىء جهنم و من فيها و الله ارحم الراحمين.

قلت الرحمة وسعت نصف جهنم الاخير و نصف احوال من فيها الاخير و اما اوائلها فلم تسعها الرحمة و لهذا عذبوا فى الاول او انهم حين دخلوا جهنم ليسوا اشياء فلما كانوا اشياء وسعتهم(وسعهم خل) او لانها فى الاول و لم تسبق

الغضب لكن الامر ليس كما فهموا لان الرحمة الواسعة قسمان قسم فضل و هو النعيم المقيم للمؤمنين فى الجنة و هو المسمى بالرحمة المكتوبة فى قوله تعالى فسا كتبها للذين يتقون و هى صفة الرحيم و قسم عدل و به كان العذاب الاليم على اصحاب الجحيم.

يقول و قد وجدنا فى نفوسنا فمن (ممن خل) جبل على الرحمة بحيث لو مكنه الله فى خلقه لأزال صفة العذاب عن العالم و الله قد اعطاه هذه الصفة و معطى الكمال احق به و صاحب هذه الصفة انا و امثالى و نحن عباد مخلوقون اصحاب اهواء و اصحاب اغراض (اعراض خ) و لا شك انه راحم (رحيم خل، ارحم خ) بخلقه منا و قد قال عن نفسه انه ارحم الراحمين و لا شك انه ارحم بخلقه منا و نحن عرفنا من نفوسنا هذه المتابعة (المبالغة خل)، انتهى كلامه.

قلت: لاتدّعى هذا الوجدان فقد وجدنا امثالك لو تمكن اخرب العالم كله فكيف تدعى هذا و هو خلاف ما فعل الله عز و جل حيث يقول و لنجزينهم اسوء الذى كانوا يعملون و هو تعالى يقول فان لم تفعلوا و لن تفعلوا فاتقوا النار التى وقودها الناس و الحجارة اعدت للكافرين فلاادرى هل انه تعالى ماتمكن و الا لأزال صفة العذاب عن العالم.

و قوله: و صاحب هذه الصفة انا و امثالى.

اقول: و لو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم لو مكنه الله افسد العالم و ذلك كما قال امير المؤمنين ان المؤمن يرى يقينه فى عمله و الكافر يرى انكاره فى عمله الخ، فهذا هو ابتلاه ببعض العلوم و المعرفة الصوفية فافسد الاعتقادات و امات الدين حتى قلب الشريعة ظهرا لبطن و قال بالمناكير (بالمنكر خل) حتى قال بايمان فرعون و انه مات طاهرا ليس عليه ذنب و ان الاجماع من المسلمين كلهم قد قام و تحقق على كفر فرعون، و ان الله رضى بفعل سامرى (السامرى خل) للعجل لانه تعالى احب ان يعبد فى كل صورة و ما اشبه ذلك من المناكير المخالفة للمسلمين.

يقول: و لك (ذلك خ) ان تقول و قد قام الدليل على ان البارى تعالى

لاتنفعه الطاعات و لاتضره المخالفات و ان كل شيء جار بقضائه و قدره و ان الخلق مجبورون في اختيارهم فكيف يسر مد العذاب عليهم و جائت(جاء خل) في الحديث و اخر من يشفع هو ارحم الراحمين، و الايات الواردة في حقهم بالتعذيب كلها حق و صدق و كلام اهل المكاشفة لاينافيها لان كون الشيء عذابا من وجه لاينافي كونها رحمة من وجه اخر فسبحان من اتسعت رحمته لاوليائه في شدة نقمته و اشتدت نقمته لاعدائه في سعة رحمته لهم في الاخرة.

قلت: هو سبحانه الغني الحميد لاتنفعه الطاعات و لاتضره المعاصي و لانقول انه تعالى يتشفى بالانتقام من(ممن خ) عصاه تعالى من(عن خل) ذلك علوا كبيرا لكنه تعالى لما كان اجرى افعاله على انه يعطى كل ذى حق حقه لزم من ذلك في الحكمة انه يثيب بفضله و يعاقب بعدله و اما ان كل شيء جار لقضائه(بقضائه خل) و قدره و مما لا شك فيه(فمما لانشك فيه خل) و لاينفعهم فيما تذهبون(يذهبون خل) اليه شيئا و اما ان الخلق مجبورون في اختيارهم فلا معنى له و لكن الخواجة نصير الدين توهم هذا الخيال حيث لم يجد الا الفعل و الترك و تبعه كثير و هو خطاء بل الخلق مختارون ان شاؤا فعلوا و ان شاؤا تركوا و لو كان الامر كما توهموا لكان الخلق مجبورين في الفعل و الترك و ان اختاروا الفعل الجأوا اليه و ان اختاروا الترك الجأوا اليه لم يكونوا في كل من الحالين مختارين و كيف ينقطع التألم عنهم مع استمرار موجبه و هو العزم على المعصية و نية الكافر شر من عمله و لذلك كذبهم الله حين قالوا يا ليتنا نرد و لانكذب بايات ربنا(باياته خل) و نكون من المؤمنين قال تعالى بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل و لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه و انهم لكاذبون و ما رووا في حديثهم انه تعالى اخر من يشفع لايفيدهم شيئا و كلامهم ينافي ايات التعذيب و كيف لاينافي و هو تعالى يقول بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب لانهم عند اول دخولهم النار تألموا لانهم(لكونهم خل) طريين لم يألفوا بالنار و لم يأنسوا بها فاذا احترقت جلودهم عادت طرية لم يألف بالنار و لم يأنس بها و هكذا في كل وقت و اقول ان ذقت معنى كلامي هذا و فهمت مرادي اغناك عن كل دليل

فى هذه المسئلة، فقوله(و قوله. خ‌ل) فسبحان من اتسعت رحمته الخ، جوابه سبحان من غطى بصائرهم باعمالهم و وكلهم الى انفسهم حتى كانوا لايختارون الا روايات القوم و يزيدون فيها فان قوله لهم فى الاخرة، ليس من الحديث بل من جواب(جراب خ‌ل) النورة.

و بالجملة كلامهم طويل عريض الا انه يرجع على نوع ما سمعت و لا فايدة فى ذكر غير ما ذكرنا من كلامهم لانه مثل ما ذكرنا و جوابنا عن المذكور جواب لغيره يقينا فيما ذكره فى هذه الرسالة هنا و هو الذى لاح له و هو حق لا شبهة فيه و لم يذكره فى غير هذا.

و اما تعليله ذلك بانه انما كان فيه التألم و عدم الراحة بل فيه العذاب الدائم و المحن المستمرة الغير المتناهية لان منزلتها(منزلته خ‌ل) من ذلك العالم منزلة عالم الكون و الفساد و من(الفساد من خ) هذا العالم فهو مبنى على ما نذهب(يذهب خ‌ل) اليه من ان الجنة ثابتة لايجوز عليها التغير و لا التغيير و قد ذكره سابقا و ذكرنا عليه هناك ان الاخرة بكل ما فيها من جنة و نار حادثة و الحوادث مجردها و ماديها متغيرة و ان كان تغير كل ما(بتغير كل خ) بحسبه كما ترى فى الدنيا فان المدر يتغير و الحديد يتغير الا ان تغير المدر اسرع من تغير الحديد خصوصا الجنة و ما فيها فتغيرها(فان تغيرها خ‌ل) من الضعف و الخلق محركا الى الشدة و الجدة و النار كلما طال المدى على اهلها ضعف قولهم(قواهم خ) و قويت بلاياهم بلا نهاية فى الدارين.

قال: قاعدة - فى كيفية تجسم الاعمال و تصور النيات يوم القيٰمة و الاشارة الى مادة صورها، اعلم ان لكل صورة خارجية ظهورا خاصا فى موطن النفس و لكل صورة النفسانية(نفسانية خ‌ل) و ملكة راسخة وجودا فى الخارج الاترى ان صورة الجسم الرطب اذا اثرت فى مادة جسمانية قابلة للرطوبة قبلتها فصارت رطبا مثله سهل القبول للاشكال فاذا اثرت فى مادة اخرى كمادة القوى الحسية او الخيالية و انفعلت عن الرطوبة لم تقبل هذا الاثر و لم يصر(لم يصل خ‌ل) رطبا مثله مع انها قبلت ماهية(ماهيته خ‌ل) الرطوبة لكن بصورة اخرى و

مثال اخر و كذا قبلت القوة(للقوة خل) العاقلة الانسانية منها صورة اخرى و نحو اخر من الوجود و الظهور مع ان الماهية واحدة هى مادة الرطوبة و الرطب فللماهية الواحدة صور ثلثة فى مواطن ثلثة لكل منها وجود خاص و ظهور معين فانظر فى تفاوت حكم هذه النشأة الثلاثة(النشئات الثلاث خل) فى ماهية واحدة و قس عليه تفاوت النشأة(النشئات خل) فى انحاء الظهورات و الوجودات فى كل معنى و ماهية عينية فلاتتعجب من كون الغضب و هو كيفية نفسانية اذ وجدت فى الخارج صارت نارا محرقة و ان العلم و هو كيفية نفسانية اذا وجدت فى الخارج صارت عينا تسمى سلسبيلا و ان المأكول من مال اليتيم ينقلب فى موطن الاخرة(فى خ) بطون آكليه نارا يصلونها يوم الدين و لا ايضا من صيرورة حب الدنيا و هى شهواتها و هى اعراض النفسانية هيٰهنا حيات و عقارب تلسع و تلدغ بصاحبها(لصاحبها خل) يوم(فى يوم خ) القيٰمة و هذا القدر كاف للمستبصر لان يؤمن بجميع ما وعده الشارع و اوعد عليه و كل من له قوة تحدس فى العلم يجب عليه ان يتأمل فى الصفات النفسانية و كيفية منشأيتها للاثار و الافعال الخارجية و يجعل ذلك ذريعة لمعرفة استيجاب بعض الاخلاق و الملكات لاثار مخصوصة فى القيٰمة.

اقول: ان المعانى التى تبرز و الهيئات التى تظهر لها صورتان: احديٰهما ما كانت من المعانى و الثانية ما كانت من الاعراض، فالاولى ما اشار اليه بالبيان فى قوله «ان لكل صورة خارجية ظهورا خاصا فى موطن النفس» كما لو مدحت شخصا او شتمته فان هذا المدح او الشتم له تأثير فى النفس و انت وجهته اليه فى لباسه اللفظى و كذلك ما تعلمه له مما يحب او يكره فانه يظهر بوجوده الملكوتى او البرزخى فيؤثر(و يؤثر خل) فى النفس او(و خ) المتخيلة ما تقتضيه من التأثيرات كالتهيج و التسكين و القوة و الضعف و الانبساط و الانقباض و الشجاعة و الجبن و الكرم و البخل و الحياء و الخلع و ما اشبه ذلك و كذلك لكل صورة نفسانية يعنى معنى نفسانيا و لكل ملكة راسخة و انما ذكر راسخة قيد الملكة(قيدا للملكة خل) مع ان الملكة لاتكون الا راسخة لان الطاوى(الطارى

خ‌ل) اذا لم يرسخ و لم يثبت يسمى حالا و اذا رسخ و ثبت يسمى (سمى خ) ملكة لبيان ما هو الواقع و الحاصل لكل ملكة وجود فى الخارج تظهر به، اما الصورة الخارجية التى قلنا لها تأثير ملكوتى و برزخى فمنها ما يكون ذلك التأثير رجوعا لها الى مباديها و مشابهة لمباديها اذا تمت فى استعدادها و هذا اذا كانت الصورة راجعة الى موطن النفس (نفس خ) صاحبها و منها ما تكون طامحة الى غير موطن نفس صاحبها كان ظهورها بتأثير يشابه صفتها من صاحبها و هذه الصفة قد تكون ذاتية و قد تكون استعمالية صناعية فاذا (فان خ‌ل) كان ظهورها رجوعها الى موطنها من النفس كان استكمالا لوجودها (لها بوجودها خ‌ل) و ان كان رجوعها الى غير موطنها كان وجودا باثارها، و اما الصورة النفسانية و الملكة الراسخة وجودها (فوجودها خ‌ل) فى الخارج بحيث يكون (تكون خ) مدركة بالحواس الظاهرة بل كل ما هو من عالم الغيب فوجوده فى (من خ‌ل) عالم الشهادة و قد تكون تنزله (بتنزله خ‌ل) الى عالم الشهادة وجوده كما يظهر جبرئيل فى صورة دحية بن خليفة الكلبى و كما ظهر الملك المستحفظ لاقرارات المؤمنين بالولاية فى التكليف الاول فى الذر فى صورة الحجر و هو الان الحجر الاسود فى الكعبة المشرفة فى الركن العراقى و قد يكون بصعود المدركين له الى رتبه (رتبته خ‌ل) من الملكوت فيشاهدونه بحواسهم لاجتماعهم معه فى مشهد واحد على الاعتبارين و على الظاهر فى الدنيا الاغلب يكون الظهور بنزول الغيب الى الشهادة فيشاهدونه فى رتبتهم و قد يكون بصعود الشاهد الى الغائب و الاغلب فى الصاعدين الصعود النفسى و قد يقع فى الدنيا الجسمى كما فى الاخرة مثل معراج النبى (ص) و اما فى الاخرة فبالترقى يقينا فى كلام المصنف فى تنظيره و بيانه يقول (بقوله. خ‌ل) الاترى الى الرطوبة فى تصور تأثيرها فان صورة الجسم الرطب كالماء و كالطين اللبن الذائب اذا اثرت رطوبته فى مادة جسمانية قابلة للرطوبة مثل اللبنة المعمولة من الطين و لم تحرق كالاجر بل هى مدرة قبلت الرطوبة فصارت رطبة مثل الماء و مثل الطين فى الرطوبة لانها فى رتبتها و انفعلت بها كما انفعل التراب بها حتى صار طينا

فاللبنة صارت طينا او كالطين سهل القبول للاشكال فهذه نشأة (لنشأة خ) من النشئات و اذا اثرت الرطوبة فى مادة اخرى كمادة القوة الحسية التى هى عنده من عالم الملكوت و (او خل) الخيالية التى هى من عالم البرزخ لم تكن مع الرطوبة من صقع واحد و انفعلت عن تلك الرطوبة و لكن ليس كانفعال التراب فلم تقبل ذلك الاثر الجسمانى و لم يصره (لم تصر خل) رطبا مثل رطوبة الطين لكن بصورة اخرى بان تكون ضعيفة الشعور و الاحساس فلها صورة غير صورة رطوبة الطين و مثال اخر و اذا اثرت الرطوبة المائية فى القوة العاقلة الانسانية و قبلت منها قبولا ليس على نحو قبول الاولين بل تكون قوية الشعور (قريبة الغور خل) و الادراك و هو نحو اخر من الوجود و الظهور مع الماهية المؤثرة مع ان الماهية الواحدة (واحدة خ) و هى رطوبة الماء فقد ظهر للماهية الوحدة (الواحدة خل) صور ثلث فى مواطن ثلثة لكل واحد من هذه المواطن صورة من الرطوبة غير صورة الاخر بل للرطوبة الواحدة فى كل موطن وجود خاص و ظهور معين، فانظر فى حكم تفاوت هذه النشئات (النشأة خل) فى انحاء الظهورات فى قوابلها و الوجودات فى مواطنها و هذا حكم مراتب الوجودات (الموجودات خ) و قس عليه هذه الاعمال الصادرة من المكلفين بالنسبة الى اوقات وجودات الاعمال التى نعمله (تحضر خل) فيه.

ثم فرع على بيانه «فلا تتعجب من كون الغضب و هو كيفية نفسانية اذا وجدت فى الخارج» اى فى كونها محسوسة «صارت نارا» كما صارت الرطوبة المائية فى القوة العاقلة الانسانية غباوة و بلادة «و ان العلم و هو كيفية نفسانية» لانه عرض من جملة الاعراض «اذا وجد فى الخارج» المدرك بالحواس «صار عينا تسمى سلسبيلا» اقول و يؤيد هذا ما رواه ابو الطفيل عامر بن واثلة قال قلت يا امير المؤمنين اخبرنا (اخبرنى خل) عن حوض النبى (ص) فى الدنيا ام فى الاخرة قال بل فى الدنيا قلت فمن الذائد عليه قال انا بيدى فليردنه اوليائى و ليصرفن عنه اعدائى و فى رواية و لاوردنه اوليائى و لاصرفن عنه اعدائى الخ، و كذلك حال (المال خ) المأكول من مال اليتيم ظلما ينقلب فى موطن الاخرة اى

يوم القيٰمة الكبرى فى رتبة الاخرة فى بطون الذين يأكلونه على غير وجه شرعى نارا محرقة و هو بنفسه يكون فى بطن من اكله ظلما نارا يصليٰها يوم الدين . «و لا ايضا»اى و لاتعجب ايضا من صيرورة حب الدنيا و هى شهواتها و لذاتها الفانية مع ان حب الدنيا عرض نفسانية(نفسانى خل) فى الدنيا و لكنك اذا وجدتها يوم القيٰمة وجدتها بعينها حيات و عقارب لان هذه الاعراض المذكورة لها هيئات نفسانية على صور الحيات و العقارب فان الشهوة التى لايكون مٰال امرها الى الله هى على هيئة العقرب و ذاتها هيئة نفسانية تدب الى صاحب تلك(هذه خل) النفوس(النفس خل) و تلدغه و تخدر عضوه الملدوغ و هو باعث العقل الى الطاعة فتضعف تلك العزيمة عن الطاعة فاذا كشف له المستور عنه وجدها عقربا من عمله تلدغ(تلدغه خل) و كذلك الحيات .

يقول و هذا القدر من التمثيل و البيان كاف للتفهيم للمستبصر اذا تفكر فيما خلق الله تعالى و فيما ضرب فى خلقه من الامثال ليتوصل به و يهتدى به الى الايمان بجميع ما وعد به الشارع من انواع الثواب و اوعد عليه من اليم العقاب فان كل من له قوة حدس و فكر استنباط للايات(الايات خ) فى الافاق و الانفس ينبغى له ان تدبر(يتدبر خل) فى الصفات النفسانية و الاوضاع الافاقية و كيفية منشأية النفسانية للاثار و الافعال الخارجية ، اى كيف تنشأ منها الاثار و على اى نحو تكون و كيفية انتزاع الاستدلال من الاوضاع الافاقية كيف ينتزع و كيف يستدل بها ، فاذا عرف المنشأ النفسانى و الانتزاع الافاقى(الانتزاعى الافاق خل) و التطبيق الاستدلالى و جعل(الاستدلالى جعل خ) ذلك ذريعة و وصلة الى معرفة ما توجبه بعض الاخلاق و الايات عن(من خل) الاثار المخصوصة من حقايق الثواب و العقاب البارزة من استارها يوم الحساب ، و هذا هو نمط تجسم الاعمال عند المصنف و عند من قال بمقالته و ستسمع ما نذكره فى بيان تجسم الاعمال ، و المصنف ضرب لما يدعيه مثالا :

قال : مثال ذلك ان شدة الغضب فى رجل تورث ثوران دمه و احمرار وجهه و انتفاخ بشرته و الغضب حالة نفسانية موجودة فى عالم باطنه و هذه

الاثار من صفات الاجسام المادية و قد صارت نتايج فى هذه النشأة فلا عجب من ان يلزمه فى نشأة اخرى ان تنقلب(تتقلب خ ل) نارا محضة محرقة للقلب(للقلوب خ ل) مقطعة للامعاء موقدة تطلع على الافئدة كما يلزمه هيٰهنا اذا اشتد تسخن البدن و ضربان العروق و الاوداج و اضطراب الاعضاء و احتراق المواد و الاخلاط و ربما يؤدى الى المرض الشديد بل الى الهلاك من الغيظ فهكذا جميع الصور المجسمة الموجودة فى عالم الاخرة حاصلة من ملكات النفوس و اخلاقها الحسنة و القبيحة و اعتقاداتها و نياتها الصحيحة و الفاسدة الراسخة فيها من تكرار(تكرر خ ل) الاعمال و الافعال فى الدنيا فصارت الاعمال مبادى للاخلاق فى الدنيا فتصير النفوس بهيئاتها مبادى الاجسام(للاجسام خ) فى الاخرة.

اقول: يريد ان كون الصفات النفسانية منشأ للاثار الخارجية دليل على ان بعض الاخلاق التى تطبع عليها و الملكات التى استقرت فى جبلية(جبلة خ ل، جبلته خ) من الاعمال حتى كانت طبيعة له موجبة(موجب خ ل) لايجاد اثار مخصصة(مخصوصة خ ل) ناشية عنها و مثال تلك الصفات النفسانية التى تنشأ عنها الاثار الخارجية المحسوسة التى يستدل(تستدل خ ل) بها على صحة ان تكون النفس(النفوس خ) منشأ و مبدء لاجسام(الاجسام خ ل) تحدثها فى الاخرة ان الغضب حالة نفسانية ملكوتية اذا اشتدت فى نفس شخص اثارت و هيجت ثوران دمه و احمرار وجهه و انتفاخ بشرته و عروق جبهته و هى حالة معنوية لم تكن من عالم شهادته و انما هى موجودة فى عالم باطنه و تأثيرها ايضا باطنى و اثرها حسى(حسية خ ل) من صفات الاجسام المادية و قد صارت الحالات النفسانية التى هى من نشأة عالم الغيب نتايج الحسنة(الحسية خ ل، حسية خ) فى هذه النشأة الحسية التى هى نشأة من عالم الشهادة، فلا عجب من ان يلزم(يلزمه خ ل) اى يلزم الغضب فى نشأة اخرى فوق نشأة اخرى(نشأته خ ل) ان تنقلب نارا محضة كما لزم تحته(لزمه تحت خ ل) نشأته(نشأة خ) ان تنقلب صفات جسمانية مادية لزم فوق نشأة(لزمه فوق نشأته خ ل) ان تنقلب نارا محضة

محرقة للقلوب مقطعة للامعاء حاطمة للعظام موقدة تطلع على الافئدة، الاترى انه اذا اشتد و استحكم لزمت منه اثار هيٰهنا يظهر عنها تسخين البدن و ضربان العروق و الاوداج و اضطراب الاعضاء و اختلاجاتها و احتراق المواد و الاخلاط و ربما تؤدى الى المرض الشديد(بل خ) ربما يوصل(توصل خل) الى الهلاك من شدة الغيظ و الدليل على ان هذه الاثار من نفخات النار قول النبى(ص) الحمى رايد الموت و حرها من فيح جهنم و هى حظ كل مؤمن و مؤمنة من النار، الخ(ه. خ).

و قوله «فهكذا جميع الصور الجسمية(المجسمة خل) الموجودة فى عالم الاخرة»يعنى ان جميع ما فى الاخرة من النعيم و الحور و القصور و المآكل و المشارب و الاشجار و الثمار و الاطيار هى تلك الاحوال الطيبة و الملكات الزاكية تظهر بصور هناك ظاهرة مشاهدة كما ظهرت اثار الرضا و الغضب و الفرح و الحزن فى البدن محسوسة و اصله(اصلها خل) معقول و متخيل و كذلك احوال العقاب و العذاب الاليم فانما(فانها خل) هى احوال(الاحوال خل) الخبيثة و الملكات السيئة فانما(فانها خل) تظهر بصور هناك ظاهرة مشاهدة و مباديها الغضب و الشهوة و الاعمال السيئة و الاخلاق القبيحة من ترك الصلوٰة و الزنا(الزكوٰة خ) و الامر بالمنكر و النهى عن المعروف كما ظهرت الجنة و ما فيها من النعيم من(و خل) الاعمال الصالحة كالصلوٰة و الزكوٰة و الامر بالمعروف و النهى عن المنكر و ما اشبه ذلك فالاعمال الصالحة و الطالحة يتجسم(تتجسم خ) اذا برزت من مباديها الغير المجسمة الموجودة على نحو ما مثلنا و ذلك فى الاخرة.

و قوله «فهكذا جميع الصور المجسمة الموجودة فى عالم الاخرة حاصلة من ملكات النفوس و اخلاقها الحسنة و القبيحة»و هو معنى قولنا فانها تظهر بصور هناك ظاهرا(ظاهرة خ) الخ، و لذا قال «فصارت الاعمال»الى اخر كلامه و قد تقدم ما يرد على بعض كلامه مثل قوله ان الجنة و جميع ما فيها من القصور و الولدان و الحور من نوع النيات و الاعمال و ان وجوداتها من وجود النفس

الادمية لانها فی نفس الامر صفات النفس و ملكاتها و مما يرد عليه ان الجنة خلقت من الانسان و اليه يعود(تعود خل) و الامر علی العكس.

قال: و اما مادة تكون الاجساد(الاجسام خل) و تجسم الاعمال و تصور النيات فی الاخرة فليست الا النفس الانسانية و كما ان الهيولی هنا(هيٰهنا خل) مادة تكون الاجسام و الصور المقدارية و هی لا مقدار لها فی ذاتها فكذلك النفس الادمية مادة تكون الموجودات المقدرة المصورة الاخروية و هی فی ذاتها امر روحانی لا مقدار لها.

اقول: ذكر اولا كيفية تجسم الاعمال و تمثيله و هنا ذكر المادة التی تتكون منها الاعمال عند تجسمها، و اعلم ان الناس الذين قالوا بالمعاد و الثواب و العقاب اختلفوا فی الثواب و العقاب هل هما جزاء علی الاعمال مغايران لهما ام هما الاعمال الحسنة و السيئة فالذين جعلوهما جزاء علی الاعمال اختلفوا فذهب الشيخ المفيد و جماعة(جماعته خ) الی ان الاعمال اعراض و معانی فلايعقل تجسمها و لا وزنها و المراد من الموازين التعديل بين الاعمال و الجزاء عليها و وضع كل جزاء فی موضعه و ايصال كل حق الی مستحقه فلا ميزان و لا وزن علی الحقيقة بل هو محمول علی المجاز، و قال اخرون ان الاعمال لاتجسم لانها اعراض و معانی نعم يخلق الله تعالی بازاء الاعمال و تناسبها(مناسبها خل) صورا حسنة او قبيحة و تكون هی(هو خل) الموزونة فی الميزان الحقيقی و هی الصور التی تكون مع الانسان فی عالم البرزخ، و قالت طايفة الی ان الاعمال(ان الموزون خل) هی صحايف الاعمال لا نفسها بناء منهم علی ان كتابة الاعمال فی صحايفها مثل كتابتنا لما(فيما خل) نكتبه فی دفاترنا و بعض الروايات تشير الی ان الموزون هی الصحايف مثل ما روی عنه(ص) انه يؤتی برجل يوم القيٰمة الی الميزان و يؤتی له تسعة و تسعون سجلا كل سجل منها مد البصر فيها خطاياه و ذنوبه فيوضع(فتوضع خل) فی كفة الميزان ثم يخرج له قرطاس كالانملة فيها شهادة ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله(عبده و رسوله خل) فيوضع فی الاخير فيرجح، و المصنف يری الوزن

للصحايف، و قيل و يمكن ان يجمع بين الاخبار الدالة على هذه الاقوال المختلفة بحمل ما ورد من ان الميزان ليس هو ذا كفتين و انما هو مجاز عن العدل فى الجزاء على ميزان اعمال الانبياء عليهم السلام و ميزان اعمال من بينهم(يليهم خ) من اهل الطاعات و المعرفة لانهم لايتهمون ربهم فيما قضى عليهم باعمالهم و حمل ما ورد من ان الله تعالى ينصب ميزانا له لسان و كفتان لسانه بيد جبرئيل(ع) يزن فيه الاعمال على ميزان اعمال ساير الخلق لينظروا الى اعمالهم كيف توزن بالموازين فلايتهمونه تعالى، و من قال ان الثواب و العقاب هما عين اعمال المكلفين منهم من قال ان جعل الاعراض ذوات شىء ممكن مقدور لله عز و جل فيجعلها اجساما مناسبة لنوع ما انقلبت عنه من الاعراض فى الكم و الكيف و الوقت و المكان و الرتبة و الجهة و الوضع و يرون ان هذه الامور هى التى عليه فى نفس الامر و لم تجدد(لم تتجدد خل) لها نشات(نشأة خ) بحسب تجدد الاوقات و الامكنة و الرتب و انما هى هكذا فى كل نشأة فوجوداتها قائمة فى كل نشأة بما هى عليه فى تلك النشأة، مثاله انت فى بغداد تتصور مصر بصورة ملكوتية او برزخية و هى وجود مصر فى رتبة النفوس و(او خل) الخيالات و اذا مضيت عليه(اليه خل) وجدته ذاتا محسوسة و هذا وجوده فى عالم الحس فمصر موجود فى كل رتبة من مراتب الوجود من نوع وجودها و وجود ما هو من مقامها.

و ممن تنبه الى هذا المعنى المحقق الدوانى فى رسالة الذوراء(الزوراء خ) و قد ذكر فى مفتحها(مفتتحها خ) انها من فيوض زيارة عتبة باب مدينة العلم و ابنه سيدالشهداء عليهما من الصلوٰة اكملها و من التسليمات اجزلها و حاصله مختصرا مع بعض التغير(التغيير خل) ان الحقيقة الواحدة تظهر فى البصر بالصورة المعينة المنكشفة(مكشفة خل) بالعوارض المادية ملازمة لوضع معين من قرب و بعد و غير ذلك و هى بعينها تظهر فى الحس المشترك بصورتها(بصورة خل) نشأ بهما من غير تلك الشرايط و هى فى الحالين تقبل التكثر بحسب الاشخاص كصورة زيد و بكر ثم تظهر تلك الحقيقة فى العقل

بحيث لاتقبل الكثرة و تصير الافراد المتكثرة فى الصور(الصورة خل) المبصرة و المتخيلة متحدة(المتحدة خل) فى الصورة العقلية فتظهر(فظهر خل) ان الصورة و لو كانت عقلية غير الحقيقة بل الصور المختلفة لباس لتلك الحقيقة و اختلاف تلك الصور(الصورة خل) يكون لاختلاف المشاعر و المدارك و تلك الحقيقة مع وحدتها الذاتية قد تظهر فى صور(صورة خل) متكثرة متخالفة الحكم كصور الاشخاص و قد تظهر فى صورة واحدة كالصورة العقلية و محصل هذا ان الحقيقة مغايرة لجميع الصور التى تخيل(تتخيل خل) فيها على المشاعر الظاهرة و الباطنة الجسمانية و الروحانية و ان تلك الحقيقة من حيث ذاتها قابلة للظهور بصور مختلفة و ان جميع الصور هى بها متساوية و ليس بعضها اولى من البعض بل انما تخصص تلك الصور باحكام المواطن و المشاعر فالعلم مثلا حقيقة واحدة يظهر(تظهر خل) فى مواطن اليقظة بصورة عرضية محتجبة عن الحس مدركة بالعقل كلية و بالوهم جزئية و هى بعينها تظهر فى مواطن(موطن خل) الرؤيا بصورة جوهرية اعنى صورة اللبن و كما ان الظاهر على المدارك الباطنة فى اليقظة الحقيقة(حقيقة خل) العلم كذلك الظاهر على المشاعر فى الرؤيا حقيقة العلم الا انه يتجلى فى كل موطن بصورة تعينها لها ذلك الموطن ثم ان المحجوب المنغمس فى احكام الطبيعة الذى(التى خ) لايعرف الحقايق الا بصورها ينكر الحقيقة عند تبدل الصورة و لايعرفها لتحولها فى ملابسها و لكن العارف لايصير مغلوبا باحكام خصوصيات المواطن و لايحجبها حكم موطن عن احكام المواطن الاخر بل يعرفها فى ساير ملابسها تظهر(فظهر خل) عليك من هذا اسرار غامضة من احوال المعاد و ظهوره فى الكثرات فان ذلك يتحصل و يتقوم بالنفس و مراتبها و اسرار المعاد من ظهور الاعمال و الاخلاق الظاهرة فى النشأة الدنيوية بالصور الخاصة و فى النشأة الاخروية بالصور(بالصورة خل) التى تقتضيها احكام تلك النشأة كما فصل فى الشريعة و تيسر عليك ايضا مشاهدة الواحدة الحقيقى فى التكثرات من غير شوب ممازجة و تسلقت(تسلفت خل) به الى حقايق ما انبأ عنه لسان النبوات من

ظهور الاخلاق و الاعمال فى المواطن المعادية لصور(بصور خل) الاجساد و كيفية وزن الاعمال و سر حشر الاعراض بصور الاخلاق العالية و اطلعت على سر قوله تعالى و ان جهنم لمحيطة بالكافرين فان الاية بظاهرها تدل على احاطة جهنم بالكافرين فى زمان الحال و لا حاجة الى الصرف عن الظاهر و ان الاخلاق الرذيلة و العقايد الباطلة هى محيطة بهم فى هذه هى بعينها جهنم التى ستظهر فى الصورة الموعودة عليهم كما انذرهم الشارع الا انهم لايعرفون ذلك لعدم ظهورها فى هذه النشأة عليهم فى تلك الصورة و هم لفرط جهلهم بالحقايق لايعرفون الحقايق الا بصورها و اما النفس المحيطة بالحقايق و تنقلها بالصور(فى الصور خل) بحسب المواطن فتعرف حقيقة الامر و ايضا تعرف من ذلك التحقيق قوله تعالى الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون فى بطونهم نارا، و قوله(ص) الذى يشرب فى انية الذهب و الفضة انما يجرجر فى بطنه نار جهنم، فان(و ان خل) ظاهرها(ظاهره خل) يدل على وقوع هذه الحال فى الحال و الجرجر(الجرجرة خ) بمعنى الصب و قوله(ص) ان فى الجنة قيعانا و ان غراسها سبحان الله و الحمد لله، فان هذا الحديث يدل على ان هذا القول بعينه غراسها فيكون محمولا على الحقيقة لا على المجاز كما توهمه المتوهمون. ثم قال لعلك تقول كيف يكون العرض بعينه هو الجوهر و كيف يكون المعنى واحدا و الحال ان الحقايق متخالفة بذواتها فنقول قد لوحنا عليك(اليك خ) ان الحقيقة غير الصورة فانها فى حد ذاتها و صرافة سذاجتها(من الساذج) عارية عن جميع الصور التى تتجلى بها لكنها تظهر فى صورة تارة و فى غيرها اخرى و الصورتان متغايرتان قطعا لكن الحقيقة المتجلية فى الصورتين بحسب اختلاف الموطنين شىء واحد و ما اشبه ذلك بما يقول(يقوله خل) اهل الحكمة النظرية ان الجواهر باعتبار وجودها فى الذهن اعراض قائمة به محتاجة اليه ثم هى فى الخارج قائمة بانفسها مستغنية عن غيرها فاذا اعتقدت ان حقيقة تظهر فى موطن بصورة عرضية محتاجة و فى اخر بصورة مستقلة يكون(تكون خ) فاكسر به سورة نبو طبعك عنه فى بدء النظر حتى يأتيك اليقين و تشرف

على حقيقة قوله(ص) النوم اخ الموت و قول صاحب سره و باب مدينة علمه الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا.

ثم قال ارأيت الحقيقة الواحدة كيف ظهرت على القوة العاقلة بصورة وحدانية لطيفة مجردة ثم ظهرت على الحواس بصور مخالفة(متخالفة خ) كثيرة مادية فكأنها تنزلت مع النفس عن صرافة تجردها و وحدتها الى التكثر و التعدد فاذا وصلت النفس الى مرتبة الحواس وصلت هي الى غاية التكثر و التعدد و اذا ترقت الى مرتبة التجرد الصرف توحدت و الحقايق مع النفس صعود و هبوط فهي اذن موجودة في النفس لا في الخارج عنها و هي تصاحبها في مواطنها المختلفة و تنصبغ في كل موطن من مواطنها باحكامها من الوحدة و الكثرة و اللطافة و الكثافة و من ثم اقول شأن العلم تكثر الواحد و ذلك في العلم التفصيلي المتحصل بما يلي الجهة السافلة من النفس و كماله في المشاعر الظاهرة و توحيد الكثير و ذلك في العلم الحقيقة(الحقيقي خل) الاجمالي المتقوم بما يلي الجهة العالية من النفس و كماله في المدرك الشهودي المعبر عنه بنور الولاية و هو غاية المراتب و يليه في الشرف مرتبة الذوق الفطري.

انتهى ما نقلته من نقل السيد نعمةالله الجزايري في كتابه المسمى بمقامات النجاة، و المصنف ذهب الى ما ذهب اليه الدواني في معنى تجسم الاعمال الا انه بنى تعريفه و بيانه و مادته و غير ذلك على ما يراه و هذا عنده هو حقيقة تجسم الاعمال الصالحة و السيئة و معرفته. و اقول هذا طريق مشاهدة تجسمها و اما انها من اى شيء تتركب فلاتعم(فلا، نعم خل) المصنف نص على ان مادة تكون الاعمال و تجسمها نفس العامل و تصوره في الاخرة فليس الا النفس الانسانية.

ثم مثل(ذكر خل) لمدعاه تقوية لدليله فقال: و كما ان الهيولى هيٰهنا يعني في الدنيا مادة تكون الاجسام و الصورة المقدارية و هو(هي خ) يعني الهيولى لا مقدار لها في ذاتها فكذلك النفس الادمية مادة تكون الموجودات المقدرة المصورة الاخروية و هي في ذاتها امور روحاني لا مقدار لها.

اقول و فى هذه الكلمات كلام يرد عليها من ذلك قوله «فليس الا النفس الانسانية»فانه يرد عليه انه ان اراد ان مادة الثواب و العقاب نفس جوهر النفس الادمية كانت مادة ثوابه من ذاته و صورة ثوابه من عمله و كذا فى العقاب كان الثواب و العقاب متولدا منه و حينئذ فالمنعم و المؤلم شىء اجزاؤه(للشىء جزؤه خل) ثم لايخلو اما ان يكون عمل الجزء و تأثيره بمقتضى خارجى اولا و الثانى باطن لان الجزء ملائم لكله لذاته ففى الثواب تسقط فايدة مشقة الطاعة و هو باطن و فى العقاب يكون ما به الملائمة به المنافرة بجهة واحدة و هو باطن و الاول ان فرض استقلال الخارجى بالاثر دل على مغايرة الجزء و ان لم يستقل لزم ما يلزم فى الثانى و من ذلك قوله فى تمثيل النفس للاعمال المجسمة و مقايستها بالهيولى «و كما ان الهيولى هيٰهنا مادة تكون الاجسام الخ»فانه يرد عليه ان الهيولى جسم و الجسم يكون مادة للاجسام و لكن لايكون مادة للصور(للصورة خل) المقدارية و ان كانت تتقوم به و النفس ليست من الاجسام و انما هى جوهر مجرد و الجوهر المجرد لايكون مادة للاجسام المادية و عندنا ايضا لاتكون المادية(المادة خل) مادة للجواهر المجردة و ان كان المصنف يرى ذلك و ان زعم ان الاجسام الاخروية مجردات كالنفوس لان الماديات كلها متغيرة متبدلة كما ذكره فيما تقدم فعلى فرض تسليمه له نقول هذا الذى وجد فى الاخرة تنقلب(منقلب خل) عن الاعمال او(و خ) عن نفوس العاملين فان كان عن الاعمال لم تكن نفوسهم مادة له و قد ثبت ان الاعمال اعراض و الاعراض لاتكون موادها من ذوات معروضاتها و ان الانقلاب عن نفوس العاملين لم تكن الاعمال مجسمة لانها ليست من نفوس العاملين بل المجسم غيرها و لزم ايضا ما ذكرنا من كون الملائم منافرا نعم ان اراد بها(انها خل) غير منقلبة عن شىء و انما تلك الصور التى تظهر غدا فيها هى بعينها هذا(هذه خ) الصور التى ظهرت بها فى دار التكليف من صلوٰة و زكوٰة و صوم و حج و تسبيح و تهليل و غيرها لان الحقيقة واحدة و التغيير ظاهر انما هو لاحكام المواطن كما ذكره المحقق الدوانى فان المصنف انما ذهب اليه فى ساير كتبه و هو ما نقله

عنه و لكنه مزجه بشيء من آرائه بمعنى انه ليس المراد بالتجسم الا ظهورها غدا بحكم ذلك الموطن و لم تتغير فى كل موطن فهو صحيح الا ان ذكره للمادة يدل على انها تجسم غدا من النفس و نحن حين ذكرنا مادتها انما هو لبيان اصلها و لم ترد(نرد خل) انها تصاغ غدا او لم تصنع و نريد بمادتها ما تكونت منه فى التكليف الاول و فى الدنيا و فى الاخرة و يأتى مرادنا بالمادة و الهيولى ايضا و ان لم يكن لها مقدار شخصى الا ان لها مقدارا نوعيا و الاعمال المجسمة لها مقدار شخصى و لكنه ليس من ذات الهيولى و ان كان صورة انفعالها الا ان المقدار الشخصى مركب من حدود كما ذكرنا مرارا مؤلفة من الكم و الكيف و الوقت و المكان و الرتبة و الجهة و الوضع و لو قيل بقولنا من ان الهيولى الكلية مجردة و انها اخر المجردات لايلزم علينا صحة المقايسة التى ذكرها المصنف فانها مادة جسمانية و لكنها قبل تعلق الصورة(الصور خ) المثالية بها و قبل التركيب لم تلحقها اعراض المراتب و الاوقات لان هذا التغيير(التغير خ) السريع و التبدل و التحول من اثار الحدود السبعة المذكورة اعنى الكم و الكيف و الوقت و المكان و الرتبة و الجهة و الوضع فلذا سميناها مجردة يعنى عن المادة العنصرية و المدة الزمانية اللتين لايتقومان الا بتلك السبعة و الا فهى جسم لانها فى الحقيقة هى المادة التى تعلقت بها الصورة قبل تعلقها بها و لا كذلك النفس مع ما سمعت من اصالة الجسم بالنسبة الى الهيولى لانه هو هى قبل تعلق الصورة(الصور خ) المثالية به و من عرضية الاعمال بالنسبة(بالنفس لنسبة خل) الى النفس قبل التعلق و بعده و اما النفس الادمية فانها صورة جوهرية و انما سمينا الصور بالمثال لان تلك الصور المثالية صور مماثلة لصور النفوس لان النفوس صور جوهرية ذات حدود و تخطيط مثل الصور المحسوسة لكنها صور جوهرية اصلية و عالم المثال صور ذات حدود و تخطيط مثل صور النفوس الا ان النفوس صور قائمة بنفسها لانها ذوات و المثال صور غير قائمة بنفسها لانها اظلة للنفوس فقوله «و هى فى ذاتها امور(ذواتها امر خ) روحانى لا مقدار لها» غلط .

و الحاصل اذا اردت التمثيل للاعمال المجسمة فما ذكره المصنف لا بأس به و اما اذا اردت ان تعرف مادة الثواب و العقاب و صورهما(صورتهما خ) فاسمع : اعلم انه قد ثبت باتفاق العقلاء من الحكماء و العلماء ان كل ممكن زوج تركيبي اذ المخلوق لا بد له من اعتبار من جهة ربه و هو مادته و ان شئت قلت وجوده و من اعتبار من جهة نفسه و هو صورته و ان شئت قلت ماهية و هكذا(هذا خل) حكم كل ما سوى الله تعالى من ذات او صفة ، جوهر او عرض ، عين او معنى ، و الثواب و العقاب من الممكنات و لا بد ان يكون كل واحد منها مركبا من مادة و صورة و لا بد ان تكون المادة موجودة قبل الصورة و المادة من امر الله و نهيه و الصورة عمل المكلف فى الثواب بالموافقة و فى العقاب بالمخالفة و المراد بامر الله و نهيه اللفظيين الجاريين على المكلفين الامر الحامل لنور الله المسمى بالامر الفعلى اعنى مشية الله و فعله الذى قام به كل شيء قيام صدور و الحامل لنور الله و المسمى(الله المسمى خ) بالامر المفعولى اعنى الحقيقة المحمدية(ص) الذى قامت به الاشياء كلها قياما ركنيا و هذان الامران منهما مدد كل شيء فالامر القولى افاضة للامر المددى و امتثال المكلف للامر هو قبوله للامر الامدادى و الامر المددى و الاجتناب للنهى القولى نفى للمدد الخذلانى و نفى للمانع فالامتثال للامر هو الموجب للمقتضى و الاجتناب للنهى هو الرافع للمانع فاذا فعل العبد المكلف ما امر به خلق الله مادة الحورية مثلا او القصر او الجنة من فيض الامر الذى هو لازم للامر الذى امتثله المكلف و عمل به(امر به خل) كما امره الله و خلق صورة تلك الحورية و(او خ) القصر او الجنة من عمل المكلف و نفخ فى ذلك الذى خلقه من روحه فهذا حقيقة الثواب و اما العقاب فمادته من الامر الفعلى العرضى و من الامر المفعولى العرضى اعنى الغضب المسبوق بالرحمة التى هى الامر المفعولى الذاتى و صورته من عمل المكلف بارتكاب المناهى و اجتناب الاوامر فالاعمال الحسنة صور الثواب و مواد الثواب من تأييدات امر الله و ارواح انواع الثواب من روح الله كما ان مواد المطيعين من اشراقات النور الذى

تنورت الانوار منه و صورهم من هيئات طاعاته و الاعمال السيئة صور العقاب و مواد العقاب من ظلمة البحر الاجاج كما ان مواد العاصين من اظلة البحر الاجاج الذاتية و صورهم من هيئات معاصيه فافهم.

قال: و الفرق بين النفس و الهيولى بامور: منها ان الهيولى وجودها بالقوة من كل وجه لاتحصل لها فى ذاتها لصور (امور خل) الجسمانية بخلاف النفس فانها كانت فى ذاتها موجودة بالفعل وجودا جوهريا حساسا و كانت اولا صورة هذا البدن العنصرى فصارت مادة اخروية يتحد ضربا من الاتحاد فهى صورة الماديات الدنيوية و مادة الصوريات الاخروية المنفوخة فيها باذن الله يوم ينفخ فى الصور فتأتون افواجا لاختلاف انواعها فى الاخرة.

اقول: قوله «ان الهيولى وجودها بالقوة من كل وجه لاتحصل لها فى ذاتها لصور (الصور خ) الجسمانية» تبعا لاقوام من العيون الكدرة التى يفرغ بعضها فى بعض و هو خطاء فان الهيولى فى الحقيقة هى الجنس لانواعه و النوع لاشخاصه و قولهم ان الاجناس انما تتقوم بالفصول يريدون تقوم حصص انواعه كالخشب انما تتقوم حصة السرير بالصورة يعنون تميزها من حصة الباب و تميزها من الخشب انما هو بالصورة و لايريدون ان حصة السرير معدومة اصلا و قد صرح بهذا المعنى فى كتابه الكبير كتاب الاسفار و فى القاموس الهيولى مشددة الياء مضمومها عن ابن (ابى خل) القطاع القطن و هيلا جبل اسود بمكة و الهيولى القطن و شبه الاوايل طينة العالم به او هو فى اصطلاحهم موصوف بما يصف به اهل توحيد الله تعالى انه موجود بلا كيفية و كمية و لم يقترن به شىء من مسمات (سمات خ) الحدث ثم حلت به الصنعة و اعترضت به الاعراض فحدث به العالم انتهى، و هذا يشعر بان الهيولا عندهم موجودة بالفعل بنفسها و الحكماء قسموا الشىء فى اصطلاحهم فقالوا ان الشىء باعتبار كونه جزءا للمركب بالفعل يسمى ركنا و باعتبار ابتداء التركيب منه يسمى عنصرا و باعتبار انتهاء التخلل اليه يسمى اسطقسا و باعتبار كونه قابلا للصور الغير المعينة يسمى هيولى و باعتبار كونه قبوله للصور المعينة يسمى مادة و باعتبار كون المركب

مأخوذا يسمى اصلا و باعتبار كونه محلا للصور المعينة بالفعل يسمى موضوعا و هو(هى خ ل) فى الحقيقة شىء واحد تعرض(له خ) هذه الاسماء عند هذه الصفات ه، و على اى نحو فالهيولى موجودة و وجودها بالفعل لا بالقوة فيكون لها تحصل فى نفسها لصور الجسمانية و ان لم تكن صورا شخصية بل كانت صورا جنسية و نوعية فانهما من الصور الجسمانية و وجود الاجناس و الانواع فى الخارج مما لايكاد يخفى على احد و هو جار على السنة العوام معروف عندهم من غير نكير فانهم يقولون ان فلانا التاجر اتى باجناس و بانواع كثيرة و لايقال ان كلام العوام لايعتبر لان هذا استعمال اهل اللغة العالمين بمدلولاتها التى وضع الواضع سبحانه اسمائها بازائها و لا شك ان الخشب قابل للصور الغير المعينة كصورة السرير و الباب و غيرهما فهو لا شك هيولى لما يعمل منه و النفس(النفوس خ ل) موجودة كالهيولى.

و قوله «و كانت اولا صورة هذا البدن العنصرى»ليست النفس مادة لهذا البدن العنصرى لذاتها و ان قلنا انه فى الاصل من تنزلاتها لان تنزلاتها من اثارها و من احوالها لا من ذاتها لان مبدء النفس ليس من التراب و من الطبايع الجسمانية بل الطبايع من اثارها و قد نص اميرالمؤمنين(ع) عليها بان اصلها من التأييدات العقلية و اين التأييدات العقلية و التراب لمن تعقل الجواب، و المصنف قال فى النفس هنا بانها كانت فى ذاتها موجودة بالفعل وجودا جوهريا حساسا، فكيف كانت اولا صورة هذا البدن العنصرى اذ يلزم من هذا انها لم تكن فى ذاتها موجودة بالفعل وجودا جوهريا حساسا بل القوة(بالقوة خ ل) فى ذاتها ثم كانت بالفعل و كما لم تكن صورة هذا البدن العنصرى بذاتها بل باثار تنزلات اثارها كذلك لم تكن بذاتها مادة الصوريات الاخروية بل بوجودات اثار افعالها، و اما النفخ فى وجودات اثار افعالها باذن الله تعالى من روحه فظاهر لان موادها من اثار امر الله القولى الذى حمله الى المكلف امر الله القولى و كذا فى النهى كما مر و صورها المنفوخ فيها اعمال العاملين و كونهم يأتون افواجا فلاختلاف اعمالهم.

قال: و منها ان النفس مادة روحانية لطيفة لاتقبل الا صور الطيفة غيبية(الصور اللطيفة عينية خ‌ل) لاتدرك بهذه الحواس بل بحواس الاخرة و الهيولى مادة كثيفة انما تقبل الصور الكثيفة المقيدة بالجهات و الاوضاع المشوبة بالقوى و الاعدام.

اقول: اما كون النفس لطيفة لاتقبل الا صورا لطيفة غيبية فصحيح و كذا لاتدرك بهذه الحواس حال كونها متلوثة برذايل الطبايع الجسمانية، و اما ان الجنة و ما فيها من القصور و الحور و جميع انواع النعيم كلها من قبيل النيات(قبيل النعيم خ) يعنى صورا ملكوتية نفسانية و خيالية فممنوع لانه يلزم منه عدم المعاد الجسمانى كما يلزم المصنف فيما سبق اذ هذا هو الظاهر من عباراته و قد قلنا هناك انه على مذهب ائمة الهدى(ع) غير قائل بالمعاد الجسمانى، و اما كون الهيولى مادة كثيفة فليس بصحيح اذ ليس كل هيولى مادة كثيفة فان الاجرام الفلكية لاتدرك بهذه الحواس و كذلك الارض فان الارض التى لم يطأ عليها بنوا ادم لطيفة لاتدرك بهذه الابصار الدنيوية و اهل الجنة كلهم اجسام مقيدة بالجهات و الاوضاع لان ذلك لاينافى البقاء و الدوام، نعم ليس فيها اعدام و لا كثافات لان ذلك من لوازم التغيير و التبديل بالاضعف و هو غير جايز فى الاخرة لانهم صاعدون و اللازم من ذلك التغيير و التبديل بالاقوى و الاجد و اما الاوضاع و الجهات فمن لوازم الامكنة و الاجسام و اهل الاخرة كأهل الدنيا الا فى الكثافة و الضعف و الانتقال الى الاضعف و ما يؤل الى الفناء، و اما التبديل بالاقوى و التغيير الى الشدة و الجدة و الاحسن فهذا حالهم و كيف لاتكون الماديات هناك و ما هم الا الذين كانوا فى الدنيا باجسادهم و اجسامهم و ارواحهم لم يتغير شىء منهم الا الاعراض الغريبة الفانية و الكثافات المتهافتة المضمحلة، نعم هذه الاجسام الدنيوية التى تراها(نراها خ‌ل) فى الدنيا اذا طهرت من الاعراض و الغرايب الاجنبية لحق حكم سافلها باعاليها فتدرك بذاتها الاجسام المعانى الجبروتية و الصور الملكوتية و الارواح الموجودة المتعلقة بهذه الاجسام اذا طهرت ما(مما خ) تلوثت به من المعاصى و سهو الغفلات

ادركت بذاتها الاجسام و الجسمانيات لان اجسامهم اذا شاؤا تروحوا و ارواحهم اذا شاؤا تجسدوا(تجددوا خل) و لذلك مثال فى العالم من وقف عليه عرف ما اشرنا اليه و هو ان الحكماء الطبيعيين اهل العلم المكتوم قالوا ان الحجر يحلونه و يعقدونه بجزء من روحه و يحلونه و يعقدونه بجزء من روحه و يحلونه و يعقدونه كذلك فاذا دبر على النحو المقرر عندهم ثلاثا فى اكسير البياض و تسعا فى اكسير الحمرة كان معدنا حيوانيا روحانيا يعنى انه هو فى نفسه جسم و فى عمله روح تحيى الاموات(الموات خل) من المعادن و ينفخ فيه(فيها خل) روح البقاء فانه اذا تم فى اول مرة كان مثقاله يحيى الف مثقال و يلحقه بجوهره فاذا سقى مرة اخرى كان مثقاله على الفى مثقال و هكذا و لو سقى الف مرة كان مثقاله يحيى الف الف مثقال و هكذا بلا نهاية، و نقل عن بعض الحكماء انه سقاه ثلثمأة مرة فاقام مثقاله ثلثمأة الف مثقال و مع هذه الزيادة فى الكيف يزيد فى الكم مثلا اذا سقى المثقال(مثقال خل) الاحمر(الاجر خ) منه سقية ثانية فى ست حلات و ست عقدات كان وزن ذلك المثقال تسعة و اربعين مثقالا كل مثقال يحيى الفى مثقال[1] و كان قبل السقى مثقالا يحيى الف مثقال و بعد السقى كان تسعة و اربعين مثقالا كل مثقال يحيى الفى مثقال اجود ذهبا من الاول قبل السقى فيكون بعد السقى يقيم مأة(بمأة خل) الف مثقال الا الفى مثقال و ليس مثل هذا العمل يتصور فى الاجساد و انما يعقل فى الارواح و لهذا قالوا هو جسد و عمله روحانى فافهم الاية فان هذا الجسد اية اجسام اهل الجنة فانهم اجسام فيها جميع صفات الاجسام و احكامها و افعالها و تفعل افعال الارواح و العقول و

---

[1] اقول انما ذلك لان الماء الالهى روح يتجسد بالعقد و لايذهب بخاراً فاذا كان المركب واحداً و حل بست صار سبعة ثم اذا جعل المحلول المنتقض واحداً و عقد و سقى بست صار سبعة ايضا فيحصل من ضرب السبعة فى نفسه تسعة و اربعون فيزيد المركب فى كمه تسعة و اربعين مثقالا كل مثقال يحيى الف مثقال فيحيى تسعة و اربعين الف مثقال لكن اجود من الاول و جودته انه يتحمل الحمل كل مثقال مثقالا فيكون مأةالف مثقال الا الفى مثقال فعلم من ذلك ان هذا عمل روحانى كما ان الحبة تظهر نفسها النباتية فى الف وعاء و تنعقد الف حبة و كالشمس تظهر فى الف مرآة فيزداد قوة الروح برقة الجسد و نعامته كما يزداد نور السراج بلطافة الدخان كريم

تدرك جميع ما تدركه النفوس و العقول و كذلك العقول تدرك بذاتها مدارك النفوس و الاجسام و كذلك النفوس و ذلك معنى قولنا الحق حكم سافلها باعاليها.

قال: و منها ان قبول الهيولى للصور و الاكوان على سبيل الانفعال و الاستحالة و التغير و الحركة و قبول النفس لصورها الراسخة فيها على سبيل الحفظ و الاستيجاب و لا منافاة بين قبولها و فعلها فهى بجهة واحدة فاعلة و قابلة للصور و الامثال معا و كذلك علوم المبادى و صفاتها حيث انها بجهة واحدة حصلت فيها و منها لان القبول هناك ليس معنى الاستعدادية و الامكان.

اقول: نعم قبول الهيولى للصور و الاكوان على سبيل الانفعال و الاستحالة و التغير و الحركة و لكن باعتبار و باعتبار اخر قبولها للصور و الاكوان على سبيل الفعل و الاحالة و التغير (التغيير خ) و التحريك و لكن الاعتبار الثانى لايقولون به بناء منهم على ان المادة هى الام و الصورة هى الاب و ذلك هو المعلوم بينهم فلما بنوا امرهم على الاصل الباطل وقع الخلل فى الفرع و حيث ثبت ان المادة هى الاب كما نطقت به الروايات و قد سبقت الاشارة الى ذلك و ان الام هى الصورة كذلك قلنا ان قبول الهيولى و هى المادة قبل تعلق الصور بها للصور و الاكوان على سبيل الانفعال و الاستحالة و التغير و الحركة على اعتبار و على اعتبار اخر يكون قبولها للصور و الاكوان على سبيل الفعل و الاحالة و التغيير و التحريك و يزيد بالاعتبار الاول ان انفعال المادة و الهيولى مع انها هى الاب من باب و انتم لباس لهن فيكون الذكر منفعلا كما قال تعالى حتى تنكح زوجا غيره و بالاعتبار الثانى على الاصل من باب هن لباس لكم فتكون الهيولى فاعلة للصور محيلة مغيرة محركة و ذلك لان الهيولى هى الشيء فى نفس الامر و اما الصورة فهى صفتها فى كل حالة اى صفة كمها و كيفها و كونها فى مكانها و وقتها و رتبتها و جهتها و ما يلحق اجزائها من الاوضاع الجوانية و البرانية ففى الحقيقة انما احدثت الصورة من نفس المصور لانها قابلية (لانه قابليته خ ل) للايجاد و حدود صنعه التى (الذى خ ل) بها يتقوم و قد قدمنا ان التى تدخل عليها

لفظة مِن هى المادة تقول صغت الخاتم من فضة و عملت السرير من الخشب و هذا ظاهر فقال الله تعالى خلقكم من نفس واحدةو هى ادم(ع) و خلق منها زوجهاو هي حواء خلقها تعالى من ادم فمنه مادة اولاده و من حواء صورتهم فجريان الهيولى على الفعل و الاحالة و التغيير و التحريك لانها هى الاب كما سمعت اظهر من جريانها على الانفعال و الاستحالة و التغير و التحرك فافهم.

و اما النفس فقال المصنف ان قبولها لصورها الراسخة فيها على سبيل الحفظ و الاستيجاب و لا منافاة بين قبولها و فعلها و اقول ان مقابلته بين الهيولى و النفس ليست بصحيحة لان صور هيولى الشىء جزء ماهيته و صور النفس التى عناها ليست فى الشىء جزء ماهيته لان هذه الصور النفسانية اثار لقويٰها و مشاعرها كما اذا تخيل خيالها صورة و توهم وهمها صورة و ادرك فكرها صورة و ادرك علمها صورة فان هذه صفات(الصفات خل) قواها الفعلية و ليست صفات ذاتية لقويٰها لان قواها التى هى العلم و الوهم و الخيال و الفكر هى المحدثة لهذا(لهذه خ) الصور عنده فلاتكون اثار القوى جزء ماهية ذى(ذوى خ) القوى فليست هذه الصور صورا للنفس و انما نظير(نظيره خل) مقايسة كما اذا قلت بين زيد و بين عمرو فرق لان زيدا يده و رجله جزء جسده و عمرو(عمر خ) قيامه و قعوده ليسا جزء جسده فهذا نظير مقايسته بين الهيولى و النفس، نعم لو فرق بينهما فى صور الهيولى و صور النفس التى هى جوهريتها لا الصور المثالية التى هى ظل تلك الصور(الصورة خل) الجوهرية فان هذه الصور الجوهرية هى قابلية النفس(قابليته خل) لانها من هيئة الايجاد لتلك التأييدات العقلية التى هى الهيولى للنفس و بهذا الاعتبار ينتفى الفرق البتة.

و قوله«و لا منافاة بين قبولها و فعلها فهى بجهة واحدة فاعلة و قابلة للصور و الامثال معا»يقال عليه انه ان اراد انها فاعلة للقبول كان القبول و الفعل واحدا بجهة واحدة و لكن لم تكن فاعلة للمقبول اذ تكوين الشىء غير قبوله ثم المقبول الذى يريده اين محل قبوله من القابل، هل هو فى ذاته فتكون النفس فاعلة لذاتها ام هو خارج عن ذات القابل فما معنى القبول حينئذ، فاذا كان كلامه

في بيان تجسم الاعمال و ان ليس الا النفس الانسانية كما قال و انه يريد ان هذا العمل الذى تجسم فصار ثوابا لا عقابا هو بعينه ذلك الثواب او ذلك العقاب فى نشأة اخرى كان المراد ان عمل زيد الذى اوقعته نفسه فى النشأة الدنيا هو عقابه و هو النار التى تحرقه فى النشأة الاخرى(الاخرة خ‌ل) و ان ايجاده فى النشأتين و قبوله لنفسه ايقاعه(ايقاع خ‌ل) اياه فى النشأة الدنيا كما هو رأيه و مراده من كلامه و كان المراد ايضا ان قبوله له اتصافه به و كل ذلك مقتضى طبيعته و لايكون(بل يكون خ) شىء اشد ملايمة للشىء مما هو مقتضى طبيعته فيلزمه على ما قرر فى كتبه خصوصا فى الاسفار انه لايكون ذلك عقابا بل يكون ثوابا لما بينهما من شدة الملايمة و يلزم(يلزمه خ‌ل) عدم صحة قوله كن فيكون لان صحة هذا مبنى على ان فاعل التكوين بقوله كن غير فاعل(قابل خ‌ل) التكون المعبر عنه بقوله كن فيكون لان الفاعل غير القابل و المعروف فى الشاهد ان الفاعل غير القابل و لو كان الفاعل قابلا لما يفعله لوجب ان يتعدد الفعل فان جهة الفاعل غير جهة القابل و مكان الفاعلية غير مكان القابلية و قد قال الرضا(ع) قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لايعلم الا بما هيٰهنا ه، و ايضا ان كانت مادة الثواب او العقاب من النفس فما المراد من هذه المادة، هل هى حصة قاطعة لها من ذاتها من ذات النفس ام من اثرها، فان كانت من ذاتها فما معنى كونها فاعلة له هل هو تحصيصها(يحصصها خ‌ل) منها فتكون قاطعة لها من ذاتها ام احداثها منها فتكون والدة لها و ان كانت من اثرها عادت الى مبدئها فلايصح كونها قابلة لها و لا فعلها قبولها.

و قوله «و كذلك علوم المبادى، الى اخره»اقول و كذلك ما حصل لها من علوم(العلوم خ‌ل) المبادى بل و النهايات اذ لا فرق بينهما و ما توهمه من علم التوحيد من كون الصورة(المصورة خ‌ل) المعقولة لا وجود لها الا وجود عقل العاقل لها فايجادها نفس وجودها و نفس وجود ايجادها و عقل عاقلها لها نفس وجود عاقلها و هو(هى خ‌ل) معنى اتحاد العاقل بالمعقول(المعقول بالعاقل خ) كما يراه و يعتقده غلط فاحش و قياس غيره عليه افحش لان دعوى ذلك فى

الحق تعالى يصح(يقبح خ‌ل) منها انه تعالى موجد لتلك الصور بفعله و لا يصح ان وجود فعله عين وجودها بل وجودها اثر فعله و الفعل هو الايجاد و الصور(الصورة خ‌ل) موجودة تقومت بالايجاد تقوم صدور و تقومت بوجودها تقوم تحقق يعنى تقوما ركنيا و الموجود غير الايجاد و هما غير الموجد و الصور النفسانية اوجدها الله تعالى بفعله و ان كانت بسبب فعل النفس لانه تعالى هو الموجد و هو القائل و ان من شىء الا عندنا خزائنه و ماننزله الا بقدر معلوم فهو تعالى انزله(انزلها خ‌ل) من خزائنها الى النفس عند اقتضائها و تقومت تلك بفعل الله تقوم صدور و بوجودها الذى انزله من الخزائن تقوم ركن و تحقق و بمقتضى النفس تقوم ظهور فصور النفس غير فعل الله و غير ما اقتضته النفس و على ظاهر الحكمة انما انتزعت النفس تلك الصور من الموجودات الخارجية فهى اظلة للامور الخارجية و قد دل على هذا العقل و النقل كما تقدم مما ذكرنا انك لاتقدر على ان تذكر شيئا غاب عنك الا اذا التفت بمرءاة خيالك الى مكان ادراكك له اولا و وقته و ليس ذلك الا ان خيالك مرءاة تنتقش فيها صورة المقابل(القابل خ‌ل) و ان مثال ذلك الشىء قد كتبته الحفظة فى مكان رؤيتك لذلك الشىء و وقتها فاذا قابلتها بمرءاة خيالك انتقش(انتقشت خ‌ل) فيها صورته فذكرته فيكون ما فى خيالك ظل الشىء الخارج فاذا عرفت بوجدانك انك لاتقدر ان تذكر شيئا حتى يلتفت خيالك بمرءاة نفسك الى مكان ذلك الشىء و وقته فتقابل مثاله فتنتقش فيها صورة ذلك المثال عرفت انه لايكون فى الاذهان الا صور الامور الخارجة فهذا دليل عقلى وجدانى لايمكن انكاره و من الادلة النقلية ما رواه الصدوق فى اول علل الشرايع بسنده عن الحسن بن على بن فضال عن ابى‌الحسن الرضا(ع) قال قلت له لم خلق الله عز و جل الخلق على انواع شتى و لم يخلقه نوعا واحدا فقال لئلايقع فى الاوهام على انه عاجز و لاتقع صورة فى وهم احد الا و قد خلق الله تعالى عليها خلقا لئلايقول قائل هل يقدر الله عز و جل على ان يخلق صورة كذا و كذا لانه لايقول من ذلك شيئا الا و هو موجود فى خلقه تبارك و تعالى فيعلم بالنظر الى انواع خلقه انه على كل شىء

قدیر ه، و قد تقدم هذا(هكذا خ ل) مكررا فراجع . و الحاصل(الاصل خ ل) ان ما حصل لها من علوم المبادی لیس بجهة واحدة حصلت لان جهة الفاعل غیر جهة القابل و ایضا لیست حاصلة من النفس و انما حصلت من ظل الخارج و لا فیها و انما هی فی صدر النفس لانها صور انتزاعیة انتزعتها بمرءاتها صورا ظلیة و النفس جوهر تنتقش صور المقابل الظلیة فی وجهها فلیست منها و لا فیها و لو کان قبولها للصور غیر استعدادی و لا امکانی لمافقدت شیئا و ذلك صفة الواجب الحق سبحانه و تعالی علی ان الصور العلمیة للحق عز و جل لاتجوز(لانجوز خ ل) انها منه و لا فیه و المصنف اوجب ذلك فی القدیم(للقدیم خ ل) و الحادث فیلزمه(فیلزم خ ل) ان للقدیم مثلا فی خلقه و هو النفس ، تعالی عن ذلك علوا کبیرا و هو قد ذکر فیما سبق ان النفس طبیعة جسمانیة فترقت بحرکتها الجوهریة بذاتها حتی تکملت فی سیرها تدریجیا و اذا قال هنا ان قبولها لیس معنی القوة الاستعدادیة و الامکان فقد اعترف ببطلان احد قولیه .

قال : و منها ان هذه الصور کمالات لموادها و موضوعاتها و لیس الصور الناشیة من النفس کمالات لها فی حصول تلك الصور لها و انما اکمالها فی ان تکون بحیث تفعل تلك الصور و تجعلها مدرکة لها و بین الاعتبارین فرق ثابت و قد بین فی موضعه ان جهتی القبول و الفعل واحدة فی لوازم الذات .

اقول : هذه الصور کمالات لموادها فی الاشیاء کما بینا فی ذکر الاصطلاح ان الهیولی انما تسمی مادة فی الشیء و اذا نظرت الی الشیء کزید مثلا وجدت الصورة کمالا لزید فی مقتضی صورته التی رکب علیها من خیر او شر اذ قبل الصورة لم تکن مادة زید مقتضیة لخیر او شر و بعد انضمام الصورة الیها کان المرکب منهما خیرا او شرا لان الصورة الشخصیة هی قابلیته(قابلیة خ ل) للخلق(فی الخلق خ ل) الثانی للخیر او الشر و ان کانت المادة بانضمام الصورة تنقلب الی حال ما الا انها بالنسبة الیها نفسها قد تنقلب الی نفس و اما الصور الناشیة من النفس(الناس خ) فانها کمالات لها اما عنده فلانها انما ترقی فی مراتب کمالاتها حتی تکون عقلا بما تکسبه(تکتسبه خ ل) من العلوم مازال

العبد يتقرب الى بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به الحديث، فالفرق بينهما على العكس من مراده و لو سلمنا انها هى المخترعة للصور لقلنا هو كمال و هذا كمال الاترى ما فى الشاهد هل تجد فى تحصيل العلوم لك كمالا و لاتجد فى حصولها لك كمالا بل فى كل كمال و لكنا لانسلم انها فاعلة للصور الا على معنى انتقاشها فى وجهها كما مر عليك فان قلت انك لم تجعل الصور فى صقع النفس و انما تجعلها فى صقع فعلها فكيف تكون كمالا لها قلت قد برهن على معنى ما ذكرنا و ان كانت فى صقع الافعال فى نظايرها من العلوم مثل علم الفقه فى مسئلة ان مكروه العبادة من المندوب و فيما قيل فى كون دعاء الشيعة و عبادتهم و ورعهم يزيد فى درجة ائمتهم(ع) كما يزيد الورق فى حسن الشجرة مع احتياج الورق الى الشجرة و لا عكس على ان ما نحن فيه ابلغ من التمثيل بل التمثيل(بالتمثيل خ ل) الحق المطابق ما اشار الى نوعه امامنا و سيدنا جعفر بن محمد(ع) فى قوله بالحكمة يستخرج غور العقل و بالعقل يستخرج غور الحكمة ه، فان هذه الصور العلمية اذا وجدت للنفس قويت على ايجاد صور غيرها على حد قوله(ع) المتقدم.

و قوله «و قد بين فى موضعه»الى قوله «فى لوازم الذات»فيه انما ذكروه هؤلاء من حكم لوازم الذات ليس له ثبات و انما هو من فروع وحدة الوجود التى ليس فى الحق لها وجود فان احداث الصور و جعلها مدركة لها لاينفى(لايتقى خ ل) لها تغاير جهة الفاعلية بجهة(لجهة خ ل) القابلية كما ذكر قبل فافهم.

قال: قاعدة فى ان باقى الحيوانات هل لها حشر كالانسان ام لا، قد اشرنا الى ان لكل جوهر طبيعى حركة ذاتية و خلقا و بعثا و بداية و عودا و الفلاسفة اثبتوا للطبايع عنايات(غايات خ ل) ذاتية كما اثبتوا لها مبادى ذاتية و عود كل شىء الى ما بدء منه فعود الاجسام الى القوى و عود القوى الى النفوس و عود النفوس الى الارواح و عود الكل اليه تعالى كما قال الا الى الله تصير الامور و قوله كل الينا راجعون فمن علم من اين مجيئه علم الى اين ذهابه لكن الكلام انما

هو فى بعث الشخص الجزئى مع بقاء تعينه و تشخصه الجامع للنشأتين و هذا فى الانسان امر محقق لتجرد نفسه المتعلقة تارة بهذا البدن المادى الدنيوى و تارة بذلك البدن الصورى الاخروى.

اقول: اتفقوا(اتفق خل) اهل الملل على ان بعد هذه الدار لا بد من البعث لكل مكلف فى دار الجزاء و لكنهم اختلفوا فى المكلف، اما الانسان فهو مكلف اتفاقا باعتبار نفسه و اما جسده ففيه الكلام بناء على انه مكلف فيعاد او غير مكلف فمن اثبت له شعورا و ادراكا للذة و الالم حكم باعادته و من لم يثبت له ذلك فبعضهم حكم باعادته تبعا لحكم الوحى و بعضهم حكم باعادة صورته اذ الشخص بها هو لا بمادته و منهم المصنف و بعضهم نفى الاعادة اصلا، و كذلك الجن و الشياطين و الملئكة اما الجن فظاهر بعض الروايات انهم انواع و ان الحساب على النوع الكامل منهم و هو ما يكون قريبا من(اجسام خ) الانسان و روى الصدوق فى الخصال عن النبى(ص) قال خلق الله الجن خمسة اصناف صنف حيات و صنف عقارب و صنف حشرات الارض و صنف كالريح فى الهواء و صنف كبنى ادم عليهم الحساب و العقاب و عن ابى عبدالله(ع) قال الجن على ثلثة اجزاء فجزء مع الملئكة و جزء يطيرون فى الهواء و جزؤ كلاب و حيات و الانس على ثلاثة اجزاء فجزء تحت ظل العرش يوم لا ظل الا ظله و جزء عليهم الحساب و العذاب و جزء وجوههم وجوه الادميين و قلوبهم قلوب الشياطين ه، و ظاهر التقسيم و التشبيه ان ما كان مشابها لبنى ادم عليه الحساب و العقاب خاصة و ما سوى هذا النوع فحكمه حكم ما شابهه فالحيات و العقارب و الحشرات من الجن حكمهم حكم الحيات و العقارب و الحشرات من غيرهم فمن حكم بحشر الحيات و العقارب و الحشرات لم يفرق(لا يفرق خ) بين الانس و الجن، و الذين مع الملئكة حكمهم كحكمهم فانهم هم الذين يقال لهم الملئكة السفليون و الملأ الاعلى الذين يختصمون كما قال تعالى و من تدبر فى الايات و الروايات ظهر له ان كل مخلوق ممن دخل فى مشية الله فهو مكلف بل لا يوجد شىء الا بقابلية التكليف لان من لم يكلف لم يوجد لتوقف الايجاد

على القابلية للايجاد اذ لو لم يقبل الايجاد لم يوجد و القابلية هى تحمل الايجاد و الايجاد هو التكليف و من قبل التكليف وجد بنسبة قبوله و كل مكلف ان قام بما يراد منه استحق الثواب و من اعرض عنه استحق العقاب و كل من له ثواب او عليه عقاب لا بد له من ايصاله ما يستحق من الثواب و اما العقاب فمن لم يعف عنه عوقب و من عفى عنه استحق ثوابا و لو من جهة الفضل فلا بد من يوم يقوم فيه العدل و هو يوم الفصل فلا بد من الاعادة على تفصيل ما يأتى بعض الاشارة الى بيان نوعه.

و قوله «ان لكل جوهر طبيعى حركة ذاتية» اعلم ان هذه الحركة لا تختص بالجواهر بل و الاعراض لان الصانع سبحانه واحد و الصنع واحد و المصنوع واحد كل شىء مثل كل شىء ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت و ذلك لان كل ممكن فهو مركب من مادة و صورة اما الجوهر فمادته حصة من ذات اى هيولى او مادة مخترعة لا من شىء و صورته انفعالها اى المادة عند تأثير الفعل فيها و اما العرض فمادته اثر الفعل اى المعنى المصدرى او حصة من لون و ما اشبه ذلك و صورته هيئة معروضه (معروضة خ) مثلا اثر الفعل الضرب و صورته هيئة فعل الضارب ان اعتبرنا قيامه به قيام صدور و هيئة انفعال المضروب ان اعتبرنا قيامه به قيام عروض و حمرة الثوب مادتها حصة من لون القرمز و صورتها هيئة الثوب و لا يقال هنا ان التمثيل مستلزم لانتقال الاعراض الذى قيل بمحاليته لانا نقول انتقال الاعراض جايز يشهد به الوجدان و دعوى انه لم يزل من محله و انما انتقل بمعروضه الى الثوب دليلها دعوى بلا دليل لان معروضها الان هو الثوب حقيقة و هى محمولة عليه على سبيل الحقيقة لا المجاز و توهم انه لو انفك عن معروضه عدم اذ لا قيام له بدون (بلا خ ل) معروض لان وجوده نفس وجوده لمعروضه عند المصنف و اتباعه و اما وجوده بالمعنى الاول هو المادة و قد نبهناك على نوع اصل مادة العرض و اما وجوده بالمعنى الثانى فغير مراد هنا لا لهم و لا لنا، فاذا ثبت ان كل شىء يرجع الى اصله لم يختص الجوهر بالحركة بل يرجع العرض الى اصله كالجوهر و ان قيل ان اصله الجوهر.

و قوله «و الفلاسفة اثبتوا للطبايع غايات»لثباتهم(اثباتهم خ) على الظاهر صحيح الا انه قشرى لان الاشياء فى الحقيقة لاتسير الى غاياتها بل الله تعالى يسيرها كما قال تعالى هو الذى يسيركم فى البر و البحر.

و كذا قوله «و عود كل شىء الى ما بدء منه»صحيح الى قوله «و عود النفوس الى الارواح».

و اما قوله «و عود الكل اليه تعالى كما قال الا الى الله تصير الامور و قوله كل الينا راجعون»ليس بصحيح اذا اراد به عود الكل الى الذات و صحيح ان اراد به عود الكل الى امره و حكمه كما قال سيد العابدين(ع) كلهم سائرون الى حكمك و امورهم آئلة الى امرك لان العايد يتصل بالعود اليه بنوع من الاتصال و من اللازم ان يكون بين المتصلين احدى النسب الاربع و يكون بينهما واحد من الاكوان الاربعة الافتراق او الاجتماع و الحركة او السكون متحدين او متعددين متفقين او مختلفين و لاتقع احدى النسب او احد الاكوان الا فى الحوادث فلاينتهى شىء الى ذات الله بحال و اليه الاشارة بقول اميرالمؤمنين عليه السلام فى خطبة المسماة بالدرة اليتيمية رجع من الوصف الى الوصف و عمى القلب عن الفهم و الفهم عن الادراك و الادراك عن الاستنباط و دام الملك فى الملك و انتهى المخلوق الى مثله و الجأه الطلب الى شكله و هجم به الفحص الى العجز و البيان على الفقد و الجهد على اليأس و البلاغ على السهام(القطع خل) و السبيل مسدود و الطلب مردود، الخ.

و قوله «فمن علم من اين مجيئه علم الى اين ذهابه»يعنى انه يعود الى مبدئه فمعنى كلامه صحيح و عبارته(عباراته خل) غير كاملة و كمالها ان يقول فمن اعتقد ان شيئا من الاشياء مبدئه اعتقد انه يرجع اليه اذا كان يعلم ان كل شىء يعود الى ما منه بدء اذ ليس كل من علم مبدئه علم منتهاه الا مع الشرط و الاحتمال المجاز فى احد العلمين علم الشرط و علم الجزاء.

و قوله «لكن الكلام انما هو فى بعث الشخص الجزئى»يعنى انا لانتكلم على جنس البعث و المبعوث و نوعهما و انما نتكلم على خصوص البعث

للشخص الجزئی لمعلومیة العموم و لحصول الاشتباه فی الشخص الجزئی مع تعینه و تشخصه فی النشأة الاولی و النشأة الاخری اما فی الانسان و ما یجری مجراه من الجن و الشیاطین فهو ثابت لا شك فیه لان لهؤلاء نفوسا مجردة عن صفات الاجسام فلاجل تنزهها ترتبط تارة بالبدن المادی الدنیوی ارتباط(بارتباط خ ل) تدبیر و اذا تغیر المادی الدنیوی تعلقت بالبدن الصوری النورانی الاخروی تعلق تقریر فتلزم الصوری حینئذ لزوما قارا لما بینهما من المشاکلة فی اللطافة و الثبات و انما قال ان تعلقها بالمادی فی الدنیا و بالصوری فی الاخرة لما قرر فیما سبق فی اصوله و غیرها من ان البدن المادی متغیر متبدل فی کل آن غیر مستقر فی آنین فلایصح(فلایصلح خ ل) للبقاء و لایبقی و اما الصوری فعنده انه غیر متغیر و لا متبدل فهو یبعث و یحشر الشخص فیه الی الجنة او النار، و مما استدل به علی هذه الدعوی ان زیدا یعفن و یسمن حتی یکون عشرین منا و هو زید و یمرض و یضعف حتی یکون قدر من واحد و هو زید لان المادة تتغیر بالزیادة و النقصان و الصورة هی هی لاتتغیر و الجنة و ما فیها و اهلها و ابدانهم لاتتغیر و اللائق لها الصورة لا المادة و لهذا قال «البدنی الصوری الاخروی»و قد قدمنا الکلام فی رد هذا و ما یلزمه من ان الاعمال انما هی صفات المواد و المباشر لها و المتصف بها المواد فلو لم تعد المواد الاولی بعینها لعادت الصور فی مواد جدیدة لم تباشر شیئا من الاعمال فتأتی لا ثواب لها و لا عقاب علیها فتنتفی فایدة العود و البعث و تبطل الجنة و النار و قد تقدم بطلان ذلك.

قال: و اما غیره من الحیوانات ففی بقاء نفوسها و عودها الی الاخرة خلاف بین الحکماء و الروایات فیه ایضا متخالفة و الایات فیه متشابهة غیر محکمة لاحتمال ان یکون المراد من مثل قوله تعالی و اذا الوحوش حشرت حشر طائفة من افراد البشر نفوسهم من جنس ارواح الوحوش فحشروا وحوشا لا اناسا و الذی ثبت من طریق البرهان الحدسی هو القول بالتفصیل فکل حیوان یکون له نفس متخیلة متذکرة فوق النفس الحساسة فهو باق بعد الموت

محشور الى بعض البرازخ غير معطل عن مجازاة لان العناية تأبى عن اهمال ما هو بصدد الاستكمال، و اما حشر النفوس الحاسة (الحساسة لا خ) المتخيلة المتذكرة فكحشر القوى النفسانية الى مبدئها و رب نوعها كما ذكره معلم الفلاسفة في كتابه في معرفة الربوبية و كذلك النفوس النباتية اذا قطعت الاشجار او يبست كما ذكره بعض العرفاء، و حشر المقلدين و الاتباع الى منازل الائمة و المجتهدين يشبه حشر القوى النفسانية الى الناطقة كما في قوله تعالى و حشر لسليمان جنوده من الجن و الانس و الطير فهم يوزعون و كمثل قوله و الطير محشورة كل له اواب.

اقول: ما سوى الانسان و الجن و الشياطين و الملئكة فقد اختلف الناس فيه و اصل اختلافهم في ان غير ما ذكر مكلف ام لا و اختلافهم في التكليف مبني على الاختلاف في ان هذه الاشياء من الحيوانات و النباتات و الجمادات هل لها شعور و تمييز ام لا فقيل ان الحيوانات و النباتات و الجمادات ليس لها عقول و لا تمييز و التكليف منوط باولي العقول و ما ليس بمكلف لا فايدة في بعثه لما ذكر من ان البعث انما هو للمجازاة على الاعمال بالثواب او العقاب و قيل ان لها عقولا او تمييزا.

و احب نقل كلمات للسيد نعمةالله الجزايري في رسالته التي صنفها في الطاعون و اسبابه و احكامه و ان كانت طويلة لانه لما ذكر ان الوباء و الطاعون ينقي الزمان من كثير من الفسقة و الظلمة قال:

فان قلت قد ذكرت الحيوانات و الجمادات و اغلبها في احكام التنقية فهل يدخلون في نظام النفوس الناطقة و هل يتحصل لهم شعور و علم و تكليف قلت هذه مسئلة غريبة و البحث عنها اغرب فالجواب ان النطق و الكلام للطيور و الحيوانات مما وردت الاخبار متواترة به و كفى بذلك ما حكى الله تعالى في الكتاب المجيد عن النملة و كلامها مع سليمٰن(ع) و سمع سليمان(ع) عصفورا يقول لعصفورته لم تمنعيني نفسك و انا اقدر على ان آخذ سرير سليمان(ع) بمنقاري و ارمي به في البحر فطلبهما سليمان(ع) فقال لاتقدر فقال يا نبي الله

الزوج یعظم نفسه عند زوجته کیلاتطمع فیه ثم قال(ع) للانثی لم تمنعینه نفسك و هو یحبك فقالت یا نبی الله انه مدع یزعم انه یحبنی و هو یهوی غیری فاثر کلام العصفورة فی قلب سلیمان و دخل بیته و بقی اربعین یوما یعنی ان العصفورة لاترید الشرکة فی الحب فکیف یکون سلیمٰن یحب الله تعالی و یحب الملك و السلطان و فی الحدیث ان القبرة و انثاها کانا قد اتخذا عشهما فی جواد الارض عند دنو وقت الفراخ فماشعرا الا و قد اتی سلیمان(ع) و عساکره و نزلا بالقرب منهما فخافا علی فراخهما فقالت الانثی ان سلیمٰن نبی کریم و هو یحب الهدیة و کانا خبئا لافراخهما تمرة و جرادة فحمل احدهما التمرة و الاخر الجرادة فلما اتیا سلیمٰن(ع) بسط یدیه فوقع الذکر علی الیمین و الانثی علی الیسار فتکلما معه و قبل هدیتهما و دعا لهما بخیر و امر عساکره الایمروا علی طریقهما ثم انه مسح علی رؤسهما فکان التاج من مسح سلیمٰن(ع) و تسبیحهما فی الاسحار لعن الله مبغضی ال محمد(ص) و من ثم ورد النهی فی کراهة ذبحهما و قال(ع) لاتدعوا صبیانکم یلعبون بالقنابر و اما العصفور فورد فی الخبر انه من شیعة عمر بن الخطاب و انه لما عرضت علیه ولایة اهل البیت(ع) لم یقبلها و کذلك الفاختة و الرخمة(الرحمة خ) و فی الحدیث انه ماصید الصید فی بر او بحر الا فی حال ترك التسبیح، و ائمتنا(ع) و خواص اصحابهم کانوا یعرفون کلام الطیور و الحیوانات و یترجمونها للناس و فی الروایة ان الخطاف دل ادم علی الحواء حتی اجتمعا فی مکة شرفه الله تعالی فعاتبه الله علی جمعه من فوقه(فرقه خل) الله تعالی فقال الخطاف الهی الست قلت و من کل شیء خلقنا زوجین و رأیت ادم منفردا اردت ایضا ان یکون مع حواء زوجین غیرة منی علی وحدانیتك فقال تعالی غفرت(عفوت خ) عن قبح(سوء خل) فعلك بحسن عذرك و جعلتك فی جوار ذریته و امانهم و فی الحدیث ان صوته قرائة سورة الفاتحة و مد صوته قرائة الاخیر یقول فیه الضالین.

و بالجملة فکلام الحیوانات و لغاتها مما لاینبغی انکاره و عدم فهمنا له لایدل علی انکاره فانا نری بعض الهنود یتکلمون بلغة تقع فی الاسماع مثل

اصوات الخطاطيف من غير حروف و لا تمييز كلمات مع انها لغة عندهم يتعارفون بها، و اما ان لها نفوسا ناطقة بمعنى الشعور و العلم بمصالحها و مضارها و نحو ذلك فذهب اليه قدماء الحكماء و المحققون منهم و صرح به ابن سيناء فى جواب اسولة بهمنيار و قال القيصرى فى شرح فصوص الحكم: لا تفاوت بين الانسان و الحيوانات فى النفوس الناطقة و لا دليل على نفيه بل هى دراكة للكليات و الجهل بالشىء لاينافى وجوده و امعان النظر بما يصدر عنها من العجايب يوجب ان يكون لها ادراك الكليات.

اقول و الاخبار ظاهرة فيه و دالة على ان لها تكليفا من التسبيح و التقديس و الطاعة لخالقها و القيام بولاية ال محمد(ص) و محبتهم و امتثال اوامرهم و نواهيهم و روى ان رجلا من الصحابة مر بطريق فغطه(فعضه خ) كلب و مزق ثيابه فاتى الى النبى(ص) يشكو صاحب الكلب فقام(ص) مع جماعة من الصحابة و اتوا الى منزل صاحب الكلب فخرج فقال له ان كلبك جرح فلانا و مزق ثيابه فاخرجه حتى نقتله فدخل و وضع فى عنقه حبلا و خرج به فلما راه الكلب سلم عليه فقال له النبى(ص) لم جرحت هذا الرجل و مزقت ثيابه فقال يا رسول الله(ص) هذا يبغض اهل بيتك و ينصب العداوة لوصيك على بن ابيطالب(ع) و نحن معاشر الكلاب امرنا بان من ينصب العداوة لاهل بيتك نفعل به هذا الفعل فخجل ذلك المنافق و حسن النبى(ص) ما فعله الكلب و رجع و فى حديث ان بعض الحيوانات نكرت له امه فنزا عليها و لما فرغ عرفها فعمد الى ذكره فقطعه باضراسه.

و ينبغى ان تعلم ان غاية الادراك هو الافراط فى المحبة التى يسمى فى عرف الناس عشقا و صرح الحكماء بان من بلغ درجة العاشقين كان من اهل العلم و الادراك و ذكروا ان الطيور اعشق من الناس حتى ان القمارى و نحوها اذا مات ذكرها نعته الانثى و بكت عليه حتى تموت و كذلك اذا ماتت(مات خل) الانثى و هذا مشاهد فى الخيل و البغال و اضرابهما فانها تكثر الحنين الى ما الفته من جنسها حتى تلقاه، و ذكروا ان صاحب قندهار يحارب مع حاكم بخارى و

لما اصطفت الناس كان مع كل عسكر افيال فنظر فيل من احد العسكرين الى فيل من العسكر الاخر فعدى نحوه و عدى الاخر اليه فتلاقيا فى الميدان و وضع كل واحد منهما خرطومه على خرطوم الاخر و تعانقا طويلا و سالت الدموع من اعينهما ثم وقعا على الارض فوجدا ميتين و اما النبات فذكر الشيخ ابوعلى فى رسالة صنفها فى العشق ان العشق لايختص بالانسان بل هو موجود فى الحيوانات و النباتات و المعادن، و فى كتب الفلاحة ان النخل يخاف تارة و يعشق اخرى قالوا صح ان النخلة اذا لم تحمل ضرب فى اصلهما(اصلها خ) بفأس و يقول شخص لاخر لاى شىء هذا فيقول الضارب دعنى اقطعها فيقول دعها فى ضمانى العام فان لم تحمل فاقطعها، و فى كتاب النفايس اذا زرع شخص اربع نخلات(نخيلات خ ل) فحسن ثمرهن سنين ثم يبست واحدة لم تحمل مقابلها، و فيه ايضا ان شخصا كان له نخل و كانت واحدة منهن تزهر و تسقط قبل الانعقاد او قبل البلوغ فشكى الى حاذق فجاء حتى نظرها فقال انها عاشقة فدعا برصاص فصنع شريطا و ربطه منها الى نخلة هناك فحسن ثمرها تلك السنة و دامت كذلك و ان صاحب البستان قطع(قلع خ ل) الشريط لينظر فاسقطت الزهر فاعاده فصلحت و ذكروا من هذا الباب اشياء كثيرة.

و اما المعادن فروى فى الحديث ان نبيا من الانبياء مر على جبل فرءاه يبكى فسأله عن سبب بكائه فقال منذ سمعت قول الله تعالى يا ايها الذين امنوا قوا انفسكم و اهليكم نارا وقودها الناس و الحجارة فاخاف ان اكون من تلك الحجارة التى تكون من وقود تلك النار فقال ادعو الله ان لاتكون من تلك الحجارة فسكن بكاؤه ثم ان ذلك النبى(ع) مر به بعد مدة فرءاه يبكى فسأله ما هذا البكاء و قد امنت ان تكون من حجارة جهنم فقال هذا بكاء الشكر و ذلك بكاء الخوف ه، و الدال على هذا كله قوله تعالى و ان من شىء الا يسبح بحمده و لكن لاتفقهون تسبيحهم حتى انهم قالوا ان تسبيح الحصى فى يده(ص) و كذلك حنين الجذع الاعجاز انما هو فى اسماع الحاضرين و الا فكل شىء يسبح الله و كل شىء مخلوق يحن الى النبى(ص) و اهل بيته(ع).

انتهى كلامه في رسالة الطاعون و انما ذكرته مع طوله و عدم اشتماله على ما يناسب المقام من التحقيق لاشتماله على ايات و روايات و حكايات.

و ايضا يدل على ما يوجب التكليف المستلزم للدعوى و الحق الذى تشهد(يشهد خ) له الايات و الروايات و الصحيح من الاعتبارات ان كل شيء مكلف و كل شيء له عقل و تمييز بنسبة حظه من الوجود فمن ذلك قوله تعالى ثم استوى الى السماء و هى دخان فقال لها و للارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فقوله تعالى فقال لها و لم يقل لهم اشارة الى جماديتها المعلومة و قوله اتينا طائعين اشارة الى تمييزها الموجب لادخالها في مقام التكليف في جملة العقلاء و لذا لم يقل طائعات، و مثل قوله تعالى و خلق الليل و النهار و الشمس و القمر كل فى فلك يسبحون و لم يقل يسبحن للاشارة الى ان تكليفهم الذى دخلن به فى جملة العقلاء هو يسبحون فى فلك، و كل موضع من القران ذكر فيه النباتات و الجمادات فى مقام التكليف ذكرها لضمير (بضمير خ ل) العقلاء مثل قوله و لكن لاتفقهون تسبيحهم و لم يقل تسبيحهن و مثل اولم يروا الى ما خلق الله من شيء يتفيؤا ظلاله عن اليمين و الشمائل سجدا لله و هم داخرون و لم يقل داخرات، و لهذا ساوى بين الانسان و بين ساير الحيوانات فى موجب التكليف و فى التكليف و فى فايدة التكليف و غايته فى كتابه فقال و ما من دابة فى الارض و لا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا فى الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون فذكر غاية التكليف لكل ذى روح بانه يحشر الى ربه المربى له بما يوجب حشره اليه ليوصل اليه ثمرة فعله الذى هو فايدة التكليف و غايته، و ذكر موجب التكليف فى قوله امم امثالكم حكمهم كحكمهم لمشاركتهم لكم فى مناط التكليف الذى هو تمييز الصلاح من ضده و الخير من ضده بنسبة رتبتهم من الوجود، و ذكر التكليف فى قوله تعالى و ان من امة الا خلا فيها نذير و امثال ذلك من الايات، و اما الاخبار الدالة على المدعى فكثيرة لاتكاد تحصى بل لايكاد يوجد منها شيء يخالف الا ما كان وجه الموافقة فيه ظاهرا فى الظاهر و الباطن و قد ذكرنا فيما سبق ما يدل على ذلك تلويحا و

تصريحا من الكتاب و السنة و ادلة العقل ما فيه كفاية لمن عرفه مثل ما اشرنا اليه من ان كل شيء انما خلقه الله من الوجود المخترع الذى لم يكن شيئا قبل الاختراع و لا ذكر له قبل الاختراع (ذلك خل) و لم يخلق الله تعالى شيئا الا من الوجود المخترع و هو قسمان وجود موصوفى و وجود وصفى و الوجود الوصفى خلقه الله تعالى من الوجود الموصوفى و حكمه فى كل شيء حكم موصوفه بنسبته لانه من نفسه من حيث نفسه الا انه تابع له فيما يعطيه من فواضله و الوجود الموصوفى الذى هو الذات هو اول اثر فاض من فعل الله فهو اثر فعل العالم القادر المختار فيكون عالما قادرا مختارا كما قال تعالى انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا لانه اثر فعل المختار و الاثر يشابه صفة موثره التى هو اثرها فكان ذلك الوجود المحدث من فعله تعالى نورا و تمييزا و فهما و علما و اختيارا ليس منه شيء لا نور فيه و لا تمييز له و لا فهم له و لا علم له و لا اختيار له و الوجود الوصفى تابع لموصوفه فى كل ما للموصوف بنسبته و الوجود الموصوفى صفوته الانسان و غير الانسان من فاضله فهو انزل منه رتبة فى جميع تلك الصفات فمن دون الانسان فيها الجن و الملئكة و من دونهم ساير الحيوانات و من دون الحيوانات ساير النباتات و من دون النباتات ساير الجمادات و من دون الموصوفات صفاتها كل صفة دون موصوفها بنحو سبعين درجة فكل صفة فيها من جميع ما فى موصوفها واحد من سبعين فانزل الجمادات بل انزل صفاتها فيها ما فى اعلى الانسان بنسبتها و مثال ذلك السراج فانه بمنزلة امر الله الذى قام به كل شيء و كل شيء من الصفات و الموصوفات بمنزلة اشعة السراج و كل ما قرب من الاشعة من السراج كان اشد نورا و حرارة و يبوسة من الشعاع الابعد منه من السراج حتى تنتهى الى اخر الاشعة و ابعدها من السراج و هو الذى ليس بعده الا ظلمة بحت، فاقربها الى السراج اشدها (امثلها خل) فى اثار صفات السراج و ابعدها اضعفها فى اثار صفات السراج و ما بينهما بالنسبة و كلها تستمد من اشراق السراج فجميع ما فى اقويها يوجد فى اضعفها بنسبته فهذا مثال الاشياء، فالانسان كالشعاع الاقرب من

السراج و الجمادات بل صفاتها كالشعاع الابعد من السراج فكل ما فى الانسان من العقل و الشعور و الاختيار فهو موجود فى الجمادات و صفاتها بنسبة حظها من الوجود فكل شىء مخلوق مكلف و الا لماخلق كما تقدم و كل مكلف يحشر الى ربه فى احد الاوقات الاربعة على ما نبينه لك على نحو الاختصار ان شاء الله تعالى اما فى الدنيا او فى البرزخ او فى الرجعة او فى القيٰمة و ذلك لان كل شىء يصير الى ربه فى اخر ما قبل منه فى التربية فبعض الجمادات و الاعراض كبعض الالوان و الحركات تحشر الى ربها بثمرة ما رباها به فى الدنيا و بعضها فى البرزخ و بعضها فى رجعة محمد و اهل بيته(ص) و بعضها يوم القيٰمة لان يوم الحشر يوم المجازاة على الاعمال فاذا كان شىء مجازاته فى الدنيا و كان له ربط بمن مجازاته فى الاخرة لا بد ان يرجع فى الاخرة مثاله روى عنهم(ع) ما معناه انه سئل انه قد يكون فى بعض التمر تمرة فيها سواد كالرماد ما اصل هذا قال(ع) ان تلك التمرة تركت ذكر الله تعالى ذلك اليوم فارسل عليها ملكا فضربها بمنقاره فكانت هكذا ه، فهذه التمرة يوم حشرها الى ربها ساعة ارسل عليها الملك فضربها بمنقاره فافسدها و ليس لها يوم مجازاة و حشر تحشر فيه الى ربها غير ذلك اليوم نعم لو كان لها ربط بانسان حشرت يوم القيٰمة لمجازاة ذلك الانسان كما لو جمع منها زيد شيئا فى اناء مغطى الرأس و باعه من عمرو بقيمة الصحيح غارا له بمحضر بكر و خالد و الاناء معروف عند الجميع لا تشتبه معرفته على احد من الاربعة و بعد ما مضى به عمرو فتحه فى بلية(بيته خ ل) و اذا الذى فيه من التمر باطل لا قيمة له فرجع على زيد فانكر زيد ذلك و حلف عليه بان هذا ليس هو التمر الذى باعه اياه مع اتفاقهم على ان هذا هو الاناء و انكر زيد و حلف فانه يأتى زيد يوم القيٰمة و عمرو و بكر و خالد و ذلك الاناء عند عمرو بعينه و بما فيه من التمر الفاسد بعينه الذى كان فى الاناء يوم القيٰمة يوم البيع فى ساعة البيع و الاناء ان كان من البيع(المبيع خ) مع التمر كان عند عمرو و الا فالاناء عند زيد و يحشر ذلك المكان الذى وقع فيه البيع فى تلك الساعة من ذلك اليوم و الاربعة على هيئتهم من قيام او قعود حال البيع فيفتح

الظرف و ترى فيه تلك التمرات الباطلة بحيث لايشك احد منهم فى شىء مما كان لان ساعة البيع و المتبايعين و الشاهدين و هيئتهم و المبيع و هيئاته حاضرة يوم القيٰمة و الحساب لان الدنيا بما فيها مما له ربط بالحساب يوم القيٰمة تحضر بعينها فى الوقت الاول بعينه فكما انك انت الان فى الدنيا بعينك المحسوسة هذه تعاد انت بذاتك لا بدلك كما توهم(توهمه خل) المصنف كذلك تعاد الاوقات و الامكنة بعينها لا بدلها و من انكر هذا لزمه انه لم يقل بالمعاد الجسمانى ، و نظير ما قلنا ان الشمس ردت للنبى يوشع بن نون على محمد(نبينا خل) و اله و عليه السلام فى قتال الجبارين فصلى بعد ما غربت الشمس اداء و ردت لاميرالمؤمنين(ع) عندنا مرتين مرة حين كان رأس رسول الله فى حجره فى مرضه الذى توفى فيه بعد ما غرب(غربت خل) و صلى الناس المغرب و هو(ع) لم يصل الظهرين فدعا فردت الى محل خمس و اربعين درجة من الافق الغربى فصلى الظهرين اداء و المرة الثانية حين تجاوزه من بابل و الى الان محله حين ردت له قريبا من الحلة و قد بنى هناك منارة الى الان و هو سنة تاريخ تأليف هذا الشرح سنة ست و ثلٰثين بعد المأتين و الالف من الهجرة هى موجودة فصلى الفرضين اداء لا قضاء كما توهمه بعض من يتكلم بما لايعلم و لايفهم ركونا الى ما يقولون امس الدابر لايعود و ان الزمان غير قار الذات و ما اشبه هذه الالفاظ التى يأولونها(يلوكونها خل) و لايفهمونها فبالله العجب الوقت الذى وجد كامس دخل فى ملك الله هل خرج من ملك الله فاين يذهب(تذهب خل) و لكن اكثرهم يجهلون و قد وردت اخبار كثيرة مصرحة باعادة الاوقات و الامكنة من الدنيا يوم القيٰمة فمن ذلك ما رواه فى البحار عن تفسير الامام(ع) قال رسول الله(ص) اما ان الله عز و جل كما امركم ان تحتاطوا لانفسكم و اديانكم(الى انفسكم و اياديكم خل) و اموالكم باستشهاد الشهود العدول عليكم فكذلك قد احتاط على عباده و لكم فى استشهاد الشهود عليهم فلله تعالى على كل عبد قياد من خلفه و معقبات من بين يديه و من خلفه يحفظونه من امر الله و يحفظون عليه ما يكون منه من اعماله و اقواله و الفاظه و الحاظه و البقاع

التى تشتمل عليه شهود ربه له و عليه و الليالى و الايام و الشهور شهوده عليه او له و ساير عباد الله المؤمنين شهود عليه او لـه و حفظتـه المكـاتبون (الكـاتبون خ ل) شهود له او عليه فكم يكون يوم القيٰمة من سعيد بشـهادتها لـه و كـم يكـون يـوم القيٰمة من شقى بشهادتها عليه ان الله عز و جل يبعث يوم القيٰمة عباده اجمعين و امائه فيجمعهم فى صعيد واحد ينفذهم البصر و يسمعهم الداعى و يحشر الليالى و الايام و يستشهد البقاع و الشهور على اعمال العباد فمن عمل صالحا شهدت له جوارحه و بقاعه و شهوره و اعوامه و ساعاته و ليـالى الجمـع و سـاعاتها و ايامهـا فيسعد بذلك سعادة الابـد و مـن عمـل سـوءا شـهدت عليـه جوارحـه و بقاعـه و شهوره و اعوامه و ساعاته و ليالى الجمع و ساعاتها و ايامهـا فيشـقى بـذلك شـقاء الابد فاعملوا ليوم القيٰمة و اعدوا الزاد ليوم الجمع يوم التنـاد و تجنبـوا المعاصـى فبتقوى الله يرجى الخـلاص فـان مـن عـرف حرمـة رجـب و شـعبان و وصلهما بشهر رمضان شهر الله الاعظم شـهدت لـه الشـهور يـوم القيٰمـة و كـان رجـب و شعبان و شهر رمضان شهوده بتعظيمه لها و ينادى مناد يا رجـب و يـا شـعبان و يـا شهر رمضان كيف عمل هذا العبد فيكم و كيف كانت طاعتـه للـه تعـالى فيقـول رجـب و شـعبان و شـهر رمضـان يـا ربنـا مـا تزود بنـا الا اسـتعانة علـى طاعتـك و استمدادا لمراد (لمزاد خ) فضلك و لقد تعـرض بجهـده لرضـاك و طلـب بطاقتـه محبتك فقال للملئكة الموكلين بهذه الشهور ما تقولـون فـى هـذه الشـهادة لهـذا العبـد فيقولـون يـا ربنـا صـدق رجـب و شـعبان و شـهر رمضـان ماعرفنـاه الا متقلبا (متلقيا خ ل) فى طاعتـك مجتهـدا فـى طلـب رضـاك صـائرا فيـه الـى البـر و الاحسان و لقد كان بوصوله الـى هـذه الشـهور فرحـا مبتهجـا منجحـا امـل فيهـا رحمتك و رجا فيها عفوك و مغفرتك و كان مما منعته فيها ممتنعا و الـى مـا ندبتـه اليه فيها مسرعا لقد صام ببطنه و فرجه و سـمعه و بصـره و سـائر جوارحـه و لقـد ظمأ فى نهارها و نصب فى ليلها و كثرت نفقاته فيها على الفقـراء و المسـاكين و عظمت اياديه و احسانه الى عبادك صحبها اكـرم صـحبة و ودعهـا احسـن توديع اقام بعد انسلاخها عنه على طاعتك و لم يهتك عند ادبارها سـتور حرماتـك فـنعم

العبد هذا فعند ذلك يأمر الله تعالى بهذا العبد الى الجنة ، الحديث و هو طويل ، فانظر الى صراحة هذا الحديث الشريف فى حشر الاوقات و الامكنة و كل ما تتوقف الشهادة العيانية فبه عليه (فيه علية خل ، فيه غلبة خ) لان التقرير فى يوم القيٰمة لا بد ان يكون على اكمل وجه و اكمل وجه ما يكون بنفس الشىء المختلف كما هو هو و هو الشيء بنفسه مثال ذلك اذا سرق عمرو من دكان زيد فى سوق بغداد يوم الخميس رمانة حشر يوم القيٰمة دكان زيد فى سوق بغداد يوم الخميس و حشر عمرو و تراه الناس مادا يده الى دكان زيد اخذا للرمانة المسروقة فى الدنيا بعينها فى الوقت الذى اخذها فيه فى الدنيا كما انك اذا رأيته فى الدنيا سارقا للرمانة من ذلك الدكان المعين فى الوقت المعين فانك ما دمت حيا كل ما ذكرته رأيته اخذا لتلك الرمانة من ذلك الدكان فى الوقت المعلوم فكلما ذكرته احضرت الكل فى ذهنك بلا تغيير (تغير خل) ابدا فذلك هو الذى يبعثه الله تعالى بجميع احواله و مشخصاته الم تعلم ان الله على كل شىء قدير و ما ذكرته بجميع شقوقه ضرورى قطعى لاهل توفيق الله.

و قول المصنف «لاحتمال ان يكون المراد من مثل قوله و اذا الوحوش حشرت حشر طايفة من افراد البشر نفوسهم من جنس ارواح الوحوش فحشروا وحوشا» الاحتمال صحيح و لاينافى حشر الوحوش الظاهرة فمن حصر معنى الاية فى هذا المعنى الباطنى فقد ابطل و اخطأ كخطاء من حصرها على الوحوش الظاهرة لان القرءان له ظاهر و باطن و كلاهما صحيح و مما تواتر معناه بين المسلمين انه يوم القيٰمة يقتص للجماء من القرناء و قد نطق نص الكلام (كتاب خل) المجيد فى قوله تعالى انكم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم و مما عبد من دون الله هبل و هو حجرة منحوتة و الان هو مدفون عند المسجد الحرام فى باب السلام باب بنى‌شيبة حتى اذا دخل الحاج المسجد للطواف يطأ عليه لكونه (لانه خل) عبد من دون الله اهانة له و يوضع يوم القيٰمة فى جهنم لانه رضى بان يعبد من دون الله و الا لكان مظلوما و العدل الحكيم لايعذب من لم يقع منه تقصير و قد قدمنا من الاشارة الى تمييز الجمادات و انها مكلفة من

الاخبار و دليل العقل ما فيه كفاية لاولى الابصار.

و قوله «و الذى ثبت عندى من طريق البرهان الحدسى هو القول بالتفصيل» يريد به ان بعض الحيوانات لها تصورات جزئية لان لها نفوسا متخيلة متذكرة و ما كان كذلك فانها تحشر الى مقابل ادراكاتها و مسامتها من البرازخ فان تلك التصورات من نحو رتبتها اى رتبة ما تعود اليه و ما ليس لها ذلك فلا عود لها و الحق ان كل حيوان فله تصورات و تخيلات لما فيه صلاح معاشه و نظام نوعه و اى حيوان لا يميز طعامه مما يشابه لونه مثل التيس الذى هو شديد الغباوة يميز العلف الاخضر من الثوب الاخضر الذى لونه مثل لون الحشيش و اذا نقل عن مكان مربطه او موضع معتلفه اذا ترك يمضى الى مكانه و محل معتلفه لانه يتصور ذلك و يتصور محل شهوته فيعرف الانثى من الذكر و يخاف مما فيه مظنة هلاكه او ضرره و يعرف من الناس من الف به ممن لم يألف به و بالجملة لا ينفك حيوان عن الصور (التصور خ ل) بل قيل انها تدرك الكليات لان لها نفوسا ناطقة، نعم الامر كذلك لانها من فاضل اصحاب النفوس الناطقة و لكن نفوس (نفوسها خ ل) الناطقة بنسبة رتبتها من الوجود فهى ناقصة لضعفها و انحطاطها عن النفوس الناطقة الانسانية فاذا حصل لها متمم نطقت كما تكون لبعض الحيوانات عند صاحب المعجز فانه بفاضل نورانيته ربما تمها (تممها خ ل) فنطقت و اظهرت اثار الافهام الانسانية من المعارف و الاثار العقلية و هذا فى الحيوانات كثير بل و فى الجمادات و النباتات، و الحاصل الطريق الى معرفة ما نشير اليه و ادراكه اما العقل و اما النقل، فاما العقل فيكفى صاحب العقل ما مثلنا به من السراج و اشعته فتأمل فيه و ان اردت الزيادة فعليك برسالتنا الفوائد و شرحنا عليها و اما النقل فهو فى الحيوانات و المعادن و الجمادات اكثر من ان يحصى من الكتاب و السنة.

و قوله «فهو باق» فنقول عليه اى شىء باق بعد قوله تعالى كل شىء هالك الا وجهه فان اريد وجه الشىء فقد اشتركت الاشياء فيه فكل الاشياء فانية و كل وجوهها باقية فلا تفصيل و ان اريد ان وجه الله بمعنى ذاته فكل الاشياء فانية و لا تفصيل و ان اريد وجه الله الذى تتوجه اليه الاولياء فكذلك و ايضا اى شىء فان

و الله تعالى يقول قد علمنا ما تنقص الارض منهم و عندنا كتاب حفيظ على ان العناية تأبى عن اهمال ما هو بصدد الاستكمال و اى فقير لم يكن مادا ليد السؤال من الكريم الفعال القابل و لو نشاء لجعلنا منكم ملائكة فى الارض يخلفون و هو تعالى سبب من لا سبب له و سبب كل ذى سبب و مسبب الاسباب من غير سبب ففى نفس الامر كل شىء راجع الى ما منه بدئ رجوع مجاورة و هو كل شىء يدرك الامور الكلية من الانسان و غيره لانه لايزال متعينا متميزا فهو باق فى تعينه و تشخصه و تميزه و كل شىء انحط عن تلك الرتبة فهو راجع الى مبدئه رجوع ممازجة فهو باق لمبدئه لا لنفسه فاستكمال ذوى النفوس المدركة طلب الاستمداد للبقاء فى تشخصها لانفسها و استكمال ما دونها طلب الاستمداد للبقاء فى مبدئها اذ كل شىء مخلوق فقير الى الغنى المطلق تعالى فى استمداد بقائه و هو تعالى يمد كل شىء مما خلقه منه و هو الغنى الحميد و كل شىء محشور الى مبدء استمداد بقائه و هذا معنى ما ذكره معلم الفلاسفة كما ذكره المصنف و معنى ما ذكره المصنف ايضا فى النفوس المتخيلة و النفوس الحساسة و هو معنى ما ذكره معلم جميع الخلق جميع الحق امير المؤمنين (ص) فيما تقدم من كلامه للاعرابى الذى سأله عن النفس حيث جعل (ع) النفس النباتية و النفس الحيوانية الحساسة الفلكية كلا منهما اذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود ممازجة لا عود مجاورة و النفس الناطقة اذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود مجاورة ، و قول معلم الفلاسفة و كذلك النفوس النباتية اذا قطعت الاشجار او يبست يعنى انها تعود و تحشر الى اصلها كحشر القوى النفسانية الى مبدئها و رب نوعها و المعروف من عود الشىء الى اصله انه (لانه خ ل) ان كان مركبا عاد كل جزء منه الى اصله لانه اى المركب لم يكن مأخوذا من اصل مركب ليعود المركب الثانى الى المركب الاول المأخوذ منه و انما اخذ الثانى من مفردات الاول فالنفس النباتية جزء من النار و جزء من الهواء و جزءان من الماء و جزء من التراب فاذا اجتمعا و نضجا بطبخ حرارة الفصول و الكواكب و اعتدلت الاجزاء و اعتدل طبخها و نضجت الاجزاء و تلطفت حتى

كانت فى لطافة سماء الدنيا تعلقت بها نفس سماء الدنيا التى هى نفس الحياة فتحركت فاذا فارقت عاد الجزء النارى الى النار و الهوائى الى الهواء و المائى الى الماء و الترابى الى التراب فاذا عاد جزء الى اصله امتزج به بحيث لا يمكن تميزه منه الا لخالقه تعالى و عادت نفسه الى نفس الفلك و امتزجت به كامتزاج الجزء المائى بالماء فالقوى النفسانية الاشراقية حكمها فى العود الى ما منه صدرت حكم اجزاء النباتية كما سمعت من انها تعود عود ممازجة و القوى النفسانية الاركانية اذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود مجاورة كالنفس الناطقة فى عودها فعود(و عود خل) النباتية التى فى الشجرة و فى اغصانها الى ما منه بدئت كعود القوى النفسانية الاشراقية لا كعود القوى النفسانية الاركانية و عود المقلدين الى المجتهدين كعود الاركانية و عود المجتهدين و المقلدين و الاتباع الى الائمة(ع) كعود الاركانية فى الظاهر يعنى عود مجاورة و كعود الاشراقية فى نفس الامر و مافى قوله تعالى و حشر لسليمٰن جنوده من الجن و الانس و الطير فهم يوزعون كحشر المجتهدين و المقلدين و الاتباع الى الائمة(ع).

قال: ختم و وصية - يقول هذا العبد الذليل انى استعيذ بالله ربى الجليل فى جميع اقوالى و احوالى و معتقداتى و مصنفاتى من كل ما يقدح فى صحة متابعة الشريعة التى اتانا بها سيد المرسلين و خاتم النبيين عليه و اله اجزل صلوات المصلين او يشعر بوهنى بالعزيمة والدين او ضعف فى التمسك بحبل الدين لانى اعلم يقينا انه لا يمكن لاحد ان يعبد الله كما هو اهله و مستحقه الا بتوسط من له الاسم الاعظم و هو الانسان الكامل المكمل خليفة الله بالخلافة الكبرى فى عالمى الملك و الملكوت الاسفل و الاعلى و نشأتى الاخرى (نشأتهما الاخرة خل) والاولى.

اقول: احاديثنا التى نرويها(مروية خل) عن اهل العصمة ائمتنا(ع) مختلفة فى مثل حال المصنف الذى اكثر اعتقاداته التى وقفنا عليها فى كتبه مخالفة لكلام الائمة(ع) و مذهبهم مثل قوله بان الوجود يصدق على القديم و الحادث من باب الاشتراك المعنوى لان الاشياء من سنخ ذاته تعالى، و ان بسيط

الحقيقة كل الاشياء، و يريد ببسيط الحقيقة هو الله تعالى، و ان معطى الشىء ليس فاقدا له فى ذاته فاذا قيل له الله تعالى اعطانى هذه العصا هو تعالى ليس فاقدا لها فى ذاته قال نعم بنحو اشرف و ان وجودات الاشياء ليست خارجة عن ذاته و الاشياء الموجودة فى الخارج اظلة لتلك الحقايق انحطت عنها كانحطاط الاظلة عن الشاخص و ان الماهيات الثابتة فى علمه الذى هو ذاته اعنى ماهيات الاشياء هى شئون الذات و لوازمها التى لايمكن تصور انفكاكها عن الذات و هى ليست مجعولة و لايطرء عليها التغير و التبدل و ان الصور المعقولة متحدة بعاقلها و المفعول متحد بالفاعل و المحسوسة متحدة بالحاس و ان الصور المحسوسة المتعلقة بالمواد ليست معلومة له بالذات و انما هى معلومة له بتبعية حقايقها المتحدة به و ان اهل النار يؤل امرهم الى النعيم و انه تعالى ليس له ان شاء فعل و ان شاء ترك و لهذا منع ان يكون الله فاعلا بالقصد و انما هو فاعل بالعناية بمعنى ان علمه بوجه الخير و الصلاح و يكون فعله تابعا لعلمه بوجه الخير مع (من خل) غير قصد زائد على علمه كما تقدم و يكون معنى كونه عنده مختارا انه ان شاء فعل و ان لم يشأ ترك (لم يفعل خل لم يفعله خل)، و بينا فيما سبق ان هذه العبارة تنافى الاختيار و انما عدل عن العبارة المعروفة لاجل نفى القصد الزائد على العلم لما يلزم من اعتبار القصد عنده من المفاسد و قد ذكرنا فيما سبق جواب ما توهمه، و ان المعاد الجسمانى عبارة عن اعادة الاشخاص (الاشياء خل) بصورهم لا بموادهم لان المواد تتبدل و تتغير و لاتبقى بخلاف الصور و ان علم الله بالاشياء مستفاد من الاشياء و انه تعالى ليس له ان يهدى جميع الخلق اذ ليس له فى الاشياء الا وجه واحد و ان جنة زيد المؤمن و جميع ما فيها من القصور و الولدان و الحور و المطاعم و المشارب و المناكح و الحلى و الحلل و جميع انواع النعيم التى اعدها الله تعالى له كل ذلك وجودها عبارة عن وجوده لانها كلها من قبيل نياته و معتقداته فليس لها وجود الا وجوده، و امثال هذه من اعتقاداته و مع هذا كله يقول «استعيذ بالله ربى الجليل فى جميع اقوالى و احوالى و معتقداتى و مصنفاتى من كل ما يقدح فى صحة

متابعة الشريعة التى اتانا بها سيد المرسلين و خاتم النبيين عليه و اله اجزل صلوات المصلين او يشعر بوهنى بالعزيمة و الدين ، الخ»و الروايات المتكثرة دالة بصريحها على ان القائل بهذه المقالات و امثالها كافر و مشرك و ظاهر كلام العلماء ذلك فى حق القائل بهذه المقالات ، نعم روى عن الباقر(ع) ما معناه لو ان رجلا سمع الحديث يروى عنا و لم يعقله عقله و انكره و كان من شأنه الرد الينا فان ذلك لايكفره ه، و معلوم بان مثله لايريدون خلاف ائمة الهدى(ع) و انما دخلوا فى هذه المقالات الباطلة لانهم قرأوا كتب الفلاسفة و الصوفية و وجدوا فيها رموزا و اشارات و تدقيقات و انسوا بها اولا فلما نظروا فى كلام الائمة(ع) و وجدوه مخالفا لما ذكره اولئك اولوا كلام الائمة(ع) على ما يطابق مرادات الحكماء و الصوفية لتوهمهم صحة كلام اولئك حيث ذكروا ادلة من المجادلة بالتى هى احسن دخلت فى اذهان هؤلاء فاعتقدوا[1] صحة كلامهم و كلام ائمّتنا عليهم السلام اغلب اَدلَّتِه من ادلّة الحكمة و هى غير مأنوسةٍ لانّها جارية على الفطرة و البداهة و تستبعد النفوس بيان هذه المطالب العالية بهذه الادلّة التى ليس فيها غموض و توهّموا ان هذه المطالب الغامضة ماتكشف عنها الّا الادلّة المعقّدة المشبّكة فاعتمدوا على ادلّة اشباههم.

و قوله «لانى اعلم يقيناً انه لايمكن لاحدٍ ان يعبد الله كما هو اهله و مستحقّه الّا بتوسّط مَن له الاسم الاعظم ، الخ»فاعتقد ان الانبياء المتقدمين على محمد و اله و عليهم السلام ممن لهم الاسم الاعظم و الحكماء الاجلّة الثقاة الّذين افنوا اعمارهم فى القراءة عليهم عليهم السلام فلا شك عنده انهم عرفوا الله حق معرفته التى يمكن ان ينالها البشر مع ما يشاهد من انقطاعهم و صرف جميع اعمارهم فى اخذهم العلم عن الكمّلِ الذين لهم الخلافة الكبرى فى عالمى الملك و الملكوت.

---

[1] (الى هنا انتهى القسم المفقود من النسخة الاصلية الذى كان ابتداؤه فى صفحة ٢١٧ من هذا الكتاب و اما بقية الكتاب فنقلت من النسخة الاصلية)

و اقول الامر فى حق الانبياء عليهم السلام كذلك و لكنه ماا خذ عنهم مشافهة و انما اخذ من الوسائط مع بعد الزمان و طوله و ائمتنا عليهم السلام اتوا بعدهم و هم اعلم من اولئِك توسّطا و واسطةً و اضبط اخذاً عن الله فالذى ينبغى ترجيح قولهم و علمهم و نقلهم و لانهم مجدِّدون لما درَس و حافظون لما تَلِف و كاشفون لما سُتِر فالاَولى تأويل كلام غيرهم الى كلامهم لا العكس فان قلت ان كلام اولئك مطابق للعقول و كلام الائمة عليهم السلام بعيد عنها فلذا وجّهوا البعيد عن العقول الى القريب اليها قلت الامر على العكس لان كلام الائمّة عليهم السلام جارى على الطبيعة بخلاف كلام اولئك فان قلت هذا وجدانى فانا نجد كلام اولئك اقربُ قلتُ ليس كذلك فانّى اجد كلام الائمة عليهم السلام اقرب الى فهمى من كلام اولئك و السّرّ فيه انّى ماا شتغلت بكلام اولئك و اصطلاحاتهم فلمّا وقع علَىَّ الكلامانِ قبل فهمى كلام الائمة عليهم السلام لانه جارٍ على الفطرة و فهمى كان على فطرته ماحصل له شىء اخر قبل هذا حتّى تغيّر عن فطرته و امّا مثل المصنّف ماوصل اليه كلام الائمة عليهم السلام الّا بعد ما وصل اليه كلام الاغيار فاعوجّت به طبيعته و تبدّلت به فطرته و انحرفت به سَليقته فلما وصل اليه كلام ائمة الهدى عليهم السلام لم ينطبق على فطرته لانها مغيّرة و كان يعلم انهم عليهم السلام على الحق من دليل خارج فاحتاج الى تأويل كلامهم صلى الله عليهم و الحاصل ظاهر حديث الباقر عليه السلام صادق عليه لانّه كان من شأنه الردّ اليهم و الله سبحانه اعلم بعواقب الامور.

قال: و اوصيك ايّها الناظر فى هذه الاوراق ان تنظر فيها بعين المروّة و الاشفاق و انشدك بالله و ملكوته و اهل رسالاته ان تترك عادة النفوس السفليّة من الالف بما هو مشهور بين الجمهور و التوحش عمّا لم تسمعه من المشائخ و الاباء و ان كان مبرهَناً عليه بالحجة البيضاء فلاتكن ممّن ذمّهم الله على التقليد المحض من غير برهان فى مواضعَ كثيرةٍ فى القرءان كقوله و من الناس من يجادل فى الله بغير علم و لا هدى و لا كتاب منير، و اذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما وجدنا عليه ابآءَنا فايّاك ان تجعل مقاصد الشريعة الالهية و

حقائق الملة الحنيفيّة مقصورة على ما سمعتَ من معلّميك و اشياخك منذ اوّل اسلامِك فتجمد دائما على عتبة بابك و مقامك غير مهاجرٍ الى ربّك بل اتبع ملّة ابينا الحقيقى ابراهيم حنيفاً مسلماً حيث قال لابيه المجازى يا ابت لاتعبدِ الشيطان و قال انى ذاهب الى ربّى سيهدين فاذهب الى ربّك و سافر من بيت حجابك و عتبة بَابِك مهاجراً الى الله و رسوله لترى من ايات الجبروت و عجائب الملكوت ما لا عين رأت و لا اذن سمِعَتْ فان ادركك الموت فى هذا السّفر فاجرك على الله لقوله و من يخرج من بيته مهاجراً الى الله و رسوله الاية.

اقول: ان المصنف اوصاك ان تنظر فى كتابه هذه بعين المروّة يعنى انّك لاتسرع بالردّ و لاتكذّب بما لاتعلم فان ذلك خلاف المروّة فان من المروّة ان تتأمّل فى ان هذا الرجل ماتفرّد بشىء لم تقل به غيره بل اتّبع خلقاً كثيرا و طابق فى هذه المطالب جمّا غفيراً و تنظر بعين المحبّة فان المحب ربّما يرى فى الكلام على الظاهر خَطأ و اذا نظر بعين المحبّة امعن نظره فى تحصيل وجهٍ مصحح ثم اقسم عليك و سألك باللهِ و ملكوته و هو صفاته الذاتية عنده لانها مغايرة للذات فى المفهوم و امّا عندنا فملكوته صفات افعاله و امثاله العليا و هى ما ظهر بها على عرشه فخلق و رزق و امات و احيى و اهل رسالته انبياؤه و الوسائط فى الاداء و التبليغ الى خلقه سألك بذلك ان تترك عادة النفوس السفليّة الحيوانية الفلكية و الطبيعية من كونها اذا اَنِسَتْ بشىءٍ صعب عليها مفارقته و ان تبيّن لها عدم صحّته بل تتكلّف تصحيحه خصوصاً اذا كان مشهوراً بين جمهور العلماء و سألك بذلك ان تترك التوحش عن كل شىء لم تسمعه من مشائخك لان النفوس السفلية حريصة على ملازمة ما سمعَتْه من مشائخها بل ربّما تأخذها الحميّة الجاهلية بان تقبله و تنصره و ان تبيّن لها وهنه و ضعفه بل ربما عملَتْ به لاخرتها لاسيّما ان كان له من ابناء الجنس الاحياء معارضاً له كما شاهدناه فى زماننا كثيرا حتى قال بعض مَن يُقْتَدَى به لمن يطيعه ينبغى اَنْ تقوى هذا الرأى و لو بشىءٍ مُفترىً لِئلّايقوَى الضدّ و هو من مراد المصنّف بقوله و ان كان مبرهناً عليه بالحجة البيضاء فان قلتَ كيف اعتذارك فى ترك النظر بعين المروة و

الاشفاق حتى بلغ بك الحال انّك ربّما ماصحّحتَ له مسئلة مع انّى ماظن انّك تعجز عن تصحيح اكثر المسائل و لو بالتّوجيهات البعيدة و لكنّك لَمْ تُرِدْهُ قلتُ انى لم ارد التصحيح و لو اردتُ التصحيح لماعسر علىّ و لكن بعض التّلامذة قال لى انّ النّاس فى هذا الزمان افتتنوا بكتب هذا الرجل و اعتقاد حقيّة كلّما يقول حتّى اِنَّ كثيراً منهم يسمع كلام الامام عليه السلام بخلاف كلام المصنّف و يترك كلام امامه و يأخذ كلام المصنّف فاذا قِيلَ له لم فعلتَ كذا قَال انّ المُصَنّف اعلم بمراد الامام عليه السلام لانّه يأتى بالبَراهينِ القاطعة فهُوَ ادَلُّ فقال لى اِنْ كنتَ تعرف بطلان قوله و ادلّته فبيّن بطلان ذلك و ما يلزمه ليجتنبه طالب الحق فسلكتُ هذا المسلك و الله سبحانه يعلم انى ماقصدتُ خصوص تنقيصه و انما اردتُ بيان الحقّ على نحو ما سلكه ائمة الهدى عليهم السلام و من الّذى اوصاك الّاتكون ممّن ذمّهم الله على التّقليد المحض من غير برهان فى مواضع كثيرة من القرءان كقوله و **من النّاس من يُجادل فى الله بغير علمٍ** و هو دليل المجادلة **و لا هدى** و هو دليل الحكمة **و لا كتابٍ منيرٍ** و **هُوَ دَليلُ الْموعظةِ الحَسَنة** يعنى بعض النّاس من يصف الله او يعبده برأيه و استحسانه يقول فى وصف الله وَ عبادته بالخرص و الظن بغير دليل من الادلّة الثلاثة فاذا قيل له لم تركتَ ما انزل الله على نبيه صلى الله عليه و اله قال هذا دينُ اسلافى و المشهور بين النّاسِ **و انا اقول** للمصنف كما قال لك :

و كلٌّ يدّعى وَصْلاً بليْلَى ... و ليلَى لاتقرّ لهم بذاكا

و الجواب الفاصل :

اذا انبجست دموع فى خدودٍ (من عيونٍ خل)

تَبيَّنَ مَنْ بَكَى ممّن تباكَا

اِنْ كَان كَلام المدّعى يصدّقه الكتاب و السّنة و يشهدانِ له بحيث لايُخَالِفُ ما عليه عامّة المسلمين لان رسول الله صلى الله عليه و اله اقرّهم على ظاهر ما فهموا فان كان ما فهموه حقّا كان ما ذكروه اولئك مما خالف المشهور باطلاً و

اِنْ كان ما فهمه الجمهور من الدين الذى دعا اليه صلى الله عليه و اله غير الحق و غير مراده فقد مات و لم يبلّغْ ما اَمره اللهُ بتَبْليغه و لم يكن ذلك باجْماع المسلمين ان هذا لهو القصص الحق.

و قوله «فايّاك ان تجعَلَ مقاصد الشريعة الالهيّة، الخ» فيه انّ الْمُعَلِّمين ربّما اقرّوه عَلَى حَقٍّ لايجوز تجاوزه فعلى مثل هذا يجب الجمود على عتبة الْبٰاب و لايجوز المُهَاجرة عنه لان هذا هو الاستقامة التى اشار سبحانه اليها فى قوله انّ الذين قالوا ربّنا الله ثم استقاموا و صاحب الشريعة صلى الله عليه و اله انما بعث لتكميل الناقصين و لم يترك شيئا مما فيه تكميل او تتميم الّا اتى به و بيّنه على اكمل بيان و دَلّ عليه باَوْضح برهان فانْ امر بالمهاجرة و ان سكت وجب السكوت و قد اشار الصادق عليه السلام الى هذا المعنى فى جوامع الكلم الّتى علّم رسول الله صلى الله عليه و اله عليّا عليه السلام من الالف الباب التى ينفتح من كل باب الف بابٍ و هو قوله عليه السلام انّ رسول الله صلّى الله عليه و اله امرَ باشياءَ و نهى عن اشياءَ و سكت عن اشياء و لم يكن سكوته عنها غفلة فابهموا ما ابهمه الله و اسكتوا عمّا سَكَت الله ه، فليس كل من لم يهاجر مخطِئاً بل المخطئ مَن اُمرَ بالمهاجرة و لم يُهَاجر فانّ من اُمِرَ بالمهاجرة اذا هاجَر رأى من عجائب الملكوت و ايات الجبروت ما لا عين رأت و لا اذن سمِعَتْ و لا خطر عَلى قلبِ بشرٍ و المراد بهذه العين و هذه الاذن و هذا القلب مدارك مَن لم يهاجِرْ و لَمْ يُسَافِر عن بيته المحبوس فيه فى حبس طبيعته فان ادرك هذا المهاجر الى اللهِ الموت قبل بلوغه الغاية و كانت نيته صالحةً فى سفره الى الله فروَى اصحابنا ما معناه ان الله سبحانه يوكل به ملكاً او ملائكة يعلّمونه ما ادركه الموت قبل ادراكه له حتى يأتى يوم القيٰمة و هو مدرك لما قطعه عن ادراكه الموت ه.

قال: فلاتُبَالِ اِنْ كنتَ مسافِراً بمخالفة الجمهور فان الجمهور واقفون فى منزلهم و المسافر مرتحل من المنزل فكيف يقع الاتفاق بين الساكن و المتحرّك و الحالّ و المرتحل فكن كما قال امامُكَ و امامُنَا امير المؤمنين عليه و على اخيه

و اله صلوات ربّ العالمين لاتعرف الحق بالرجال بل اعرف الحق يعرف منه اهله .

اقول : نعم لايُبَالِ اذا كان مسافراً الى حقٍّ بمخالفة الباطل و امّا المسافر من حقٍّ الى باطلٍ فلا و ذلك معلوم بالضرورة انّ المقيم اذا كان عَلَى باطلٍ لايوافقه المسافر الى الحق لا العكس فان الغلاة سافروا الى باطل و الخوارج مرقوا بسفرهم عن الطريقة المأمور بالاستقامة عليها قال تعالى و اَنْ لو استقاموا على الطريقة لاسقيناهم مآء غدقاً لنَفْتِنهم فيه ، و قوله عليه السلام لاتعرف الحق بالرّجال الى اخره صادق على بعض المسافرين و بعض المقيمين فليس فيه دليل .

قال : و اعلم ان المتّبَع فى المعارف الالهيّة هو البرهان او المكاشفة بالعيان كما قال تعالى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين و قال و من يدع مع الله الها اخر لا بُرْهَانَ له به و هذا البرهان نور يقذفه الله فى قلب المؤمن تتنوّر به بصيرته فيرى الاشياء كما هى كما وقع فى دعاء النبى صلى الله عليه و اله لنفسه و لخواصّ امته و اوليائه من قوله اللهم ارنا الاشياء كما هى .

اقول : كون المُتَّبَع المنجى فى المعارف الالهيّة هو البرهان او المكاشفة بالعيان فممّا لا اشكال فيه و انما الاشكال فى البرهان ما المراد منه و لا شكّ انّ البرهان الاصطلاحى ليس هو المراد على جهة الخصوص لانّ مقدّماته رتّبوها بنتائج عقولهم و نتائج عقولهم لاتقدّر بها عظمة الله لانّ العقول لاتحيط بكنهه و لاتبلغ ادْنَى ما استأثرَ به من الغيب و القدس و التنزه عن الادراك و الاحاطة و اما دليل الحكمة و الموعظة الحسنة و المجادلة بالتى هى احسن فانّما تحصل بها المعرفة الصوريّة فى دليل المجادلة و العقلية فى دليل الموعظة و الحقيقية فى دليل الحكمة لانه تعالى جعلها كذلك و تعرف منها على حسب جعله تعالى كذلك الّا انّ دليل المجادلة لمّا كان مأخذه من اثار العقول و انظارها و كانت لاتدرك الّا نظائرها و كان المؤسّس منها و الهادم منها انحطّ عن رتبة معرفة الله فلايدرك الّا ما هو من الممكنات و دليل الموعظة اَساسهُ يئُول الى التّقليد فكان

فـي انحطاطـه مثـل الادلّـة العقليّـة لاتتجـاوز معرفـة الحـوادث و الممكنـات و لايتوصل به الى حقيقة المعرفة الا دليل الحكمة لان الدليل الذى تتوقف صحته على تصور المطلوب معرفته لايمكـن ان يسـتعمل الّا فـى الحادثـات فالبرهـان الاصطلاحى لايعرف به القديم تعالى و امّا المكاشفة فقـد تسـتعمل فـى الامـور المؤدّية الى الجهل بالله تعالى لانها قد تكون ناشئة من الرياضـات المنهـى عنهـا شرعا و الاوراد الّتى تسـتعملها الصّـوفيّة الّتـى لـم تـرد عـن اَهْـلِ العصـمة عليهم السلام بل ورد عن الصادق عليه السـلام الّا انّ اكثـرهم يسـفل يعنـى ان اكثـرهم يخطئ الحقّ اللّهم الّا ان يكون رجلا قد راض نفسه بصدقِ الاخلاص فـى القيـام بالامتثال لاوامر الله و اجتناب نواهيه و التقـرب اليـه بالنوافـل و ملازمـة الاداب الشرعية و يجعل فهمه و عقله تـابعَيْن للكتـاب و السـنّة لايريـد بجميـع اعمالـه و افعاله و اقواله الّا ما يرضى الله سبحانه فان اللـه عـز و جـل يسـدّده للاصـابة فـى جميع اعماله و اعتقاده لما هو الاحبّ اليه و يعصمه مـن الخطـأ فـى امـور دنيـاه و اخرته و هذا هو البرهان الحق لا البرهان الاصطلاحى و هذا هـو معنـى الحـديث القدسى مازال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى اُحِبّه فاذا احببته كنتُ سمعه الّذى يسمع به و بصره الذى يبصر به الحديث، فحينئذ يُريه الله الاشياء كما هـى و امـا من كان برهانه من القضايا المنطقيّة فلايدرك من الاشياء الّا الفاظ اسمائها.

قال: و اعلم ان هذه المسائل التى وقع الخلاف فيها لجمهور الفلاسـفة مع الانبياء عليهم السلام و لهم الـدعاء لـو كانـت سـهلة التنـاول و الحصـول ممكنـة الاكتساب بافكـار هـذه العقـول المنطقيّـة و انظـارهم التعليميـة البحثيّـة لمـاوقع الخلاف فيها من اولئك العقلاء المشتغلين طول عمـرهم باسـتعمال آلـة الفكـر و النظر فى اكتساب تصوّر الاشياء و لَمانشأ منهم فيهـا الخطـأ و لماوقعـت الحاجـة الى بعثة الانبياء فعلم ان هذه المسائل لاتحصل الّا باقتبـاس الانـوار مـن مشـكوٰة النبوة و التماس فهم الاسرار من باطن الولاية فعليك بتجريدٍ تامّ للقلـب و تطهيـرٍ بالغٍ للسّرّ و انقطاعٍ شديدٍ عن الخلـق و مناجـاة كثيـرة مع الحـق فـى الخلـوات و اعراضٍ عن الشهوات و الرياسات و سـائر اغـراض الحيوانـات بالنيـة الصـافية و

الدين الخالص.

اقول: طريق المصنّف فى كثير من اعتقاداته مثل طرق الفقهاء المجتهدين فانه يذكر المسئلة و يستدلّ عليها بكلّ ما يمكنه من الاستدلال من كلامه و كلام غيره ثم يحصل له بعض الاوقات عدول عن ذلك الرأى كما وقع له فى بعض المسائل مثل حكمه على ان اهل النار اذا تطاولت عليهم الدهور تنعّموا بالعذاب و قد بسط الكلام فى الاستدلال على هذه المسئلة فى سائر كتبه خصوصاً فى الكتاب الكبير و فى هذا الكتاب جرى على طريقته فى الاستدلال على ذلك المقال ثم ذكر فى اخر كلامه انّهم لايجدون راحة فى النار لانها دار المحن و البلاء و فى هذه المسئلة التى نحن الان بصددِهَا فى كتابه المشاعر ذكر ان الانبياء عليهم السلام طريقهم فى المعارف الالهية البرهان و ظاهر كلامه انه طريق جميع العارفين و اَن المراد به البرهان الاصطلاحى و هنا فى هذا الكتاب اشار الى ان المراد بالبرهان ليس هو البرهان الاصطلاحى الّذى يبيّن تركيبه و اصلاحه و تصحيحه فى علم المنطق لان الفلاسفة افنوا اعمارهم فى استعمال آلة النظر و الفكر و فى تصحيحها و ضبطها فلو كان منشأ دليلهم و مبنى استنباطهم على ذلك لهذه المسائل لتناولوها بهذه الادلّة و لماوقع بينهم و بين اهل الوحى عليهم السلام اختلاف و لمااحتاجوا الى بعثة الانبياء عليهم السلام فى تحصيل مسائل قد احكموا ادلّتها التى بُنيت تلك المسائل عليها و لكن تلك المسائل لمّا كانت مبنيّة على ادلّةٍ لايمكن تحصيلها الّا من قبل الوحى و ذلك لصعوبة تلك المسائل و دقّة مأخَذِها فلم تنهض ادلّتهم المنطقية بادراكها و معرفتها حتى انّ احدهم اذا تفرّد فى استدلاله بقدر شعرةٍ عن ادلّة اهل الوحى عليهم السلام خالفهم و اخطأ الصواب و يفهم من هذا ان المراد بالبرهان هنا البرهان الالهى لا المنطقى و هو عين ما نريد و قد ذكرنا فى شرح المشاعر ان ادلّة الانبياء على محمد و اله و عليهم السلام هى البراهين الالٰهيّة التى كثيرا ما نشير اليها بدليل الحكمة لا البراهين الاصطلاحيّة المنطقية التى هى دليل المجادلة بالتى هى احسن و لكن اذا فرضنا مسئلة من المسائل سهلة التناول

يمكن المصنف ان يقطع بارتفاع الخلاف فيها حيث ما كانت سهلة لم يقع فيها خلاف اذا كانت ادلّة الباحثين فيها من البراهين المنطقية ليستدلّ على صعوبة هذه المسائل بوقوع الخلاف ليكون الحكم مطّرداً اثباتاً و نفياً و لكن الاستدلال اذا كان من كل واحد من الباحثين من نوع واحدٍ بمعنى ان تكون جميع استدلالاتهم مأخوذة من ايات الله المضروبة فى الافاق و فى الانفس بالطريق التى امر عز و جل ان يؤخذ بها كما اشار اليه سبحانه فى قوله تعالى من جهة باطن التأويل و اوحى ربّك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا و من الشجر و مما يعرشون ثم كلى من كل الثمرات فاسلكى سبل ربّكِ ذُلُلاً فالنحل نفوس العلماء الذين ينتحلون الدين بمعنى عدم الواسطة بينهم و بين ربّهم بحيث ينسب الدين اليهم لا الانتحال الذى هو الابتداع بل الانتحال هنا بمعنى الاختيار و كيف يكون هنا بمعنى الابتداع و هو يقول و اوحى ربّك و ان اتّخِذى و ثم كلى من كل الثمرات و ان اتّخِذى من الجبال اى الاجساد و من الجبال اى الطبائع جمع جبلّة على غير القياس بيوتاً اى متعلّق انظار النحل و اَفْكارها تأوى اليها ليستخرج من صفاتها ما تقتضيه من احكامِها و كذلك من الشجر اى النفوس بيوتا و مما يعرشون من ارتباط النفوس بالاجسام كذلك و انظرى فيها بكلِّ علم و استنبطى احكامها بالنحو الذى امر الله فاذا سلك فى الاستدلال سُبُل اللهِ و انْ تعددَّتْ صُوَر البرهان فهو واحد ينفى الاختلاف بين النّاظِرين و طالبى حقّ اليَقين و الطريق الموصل الى تحصيل هذه الملكة او الحالة هو كما قال المصنف تجريد تام للقلب بان يكون قلبه مجتمعاً و تطهير بالغ للسرّ بحيث لا يغفل عن ذكر الله بان لا يجده حيث ينهاه و لا يفقده حيث يأمره و انقطاع شديد عن الخلق و ذلك بدوام ذكر اللهِ و مناجاة كثيرة مع الله بدوام الدعاء و الاستغفار و طلب التوبة فى الخلوات خصوصا اخر الليل و ترك الشهوات و الرياسات و سائر اغراض الحيوانات فان فى ترك ذلك رضى الله سبحانه.

قال: و ليكن نفس عملك نفس جزائك و عين علمك عين وصولك الى مبتغاك حتى اذا كشف الغطاء و رفع الحجاب كنتَ كما كنت فى الباب محضراً

عند ربّ الارباب فانك لاتلحق غداً الّا ما علمته و لاتحشر يوم القيٰمة الّا الى ما احببته حتى انه لو احبّ حجراً لحشر معه كما ورد فى الحديث فايّاك ان تحبّ لما لا وصول لك اليه او تعلم لما لا تحقق له فى الاخرة فتهلك محترقا بنار الحريق او تهوى الى مكان سحيق و قد علمتَ الّا يحشر احد الا اليه و لايتألم و لايلتذّ الا بما فيه فهذّب نفسك و خلّص نيّتك و صحّح عقيدتك و نوّر قلبك للناظرين و طهر بيتك للطائفين و العاكفين فولّ وجهك شطر كعبة المقصود و توجّه الى وليّ الخير و الجود فهذا غاية السفر و الذهاب الى عالم النور و هو حاصل التجارة التى لن تبور مَنْ بذل متاع هذا الوجه الفانى و اخذ العوض من الوجه الباقى فما عند الله خير للابرار.

اقول: منَ الوصيّة ما ذكره هنا بل هذا هو الاصل و هو ليكن نفس عملك نفس جزائك بان تعتقد انك تجازى يوم القيٰمة بعَمَلِك فاعمل ما تعلم انّك تجازى به و انه عائد اليكَ و ايضا تعلم و تيقّن انك انما تصِل الى مطلوبك بعلمك فانظر الى ما تحب ان تصل به فحصّله امّا الفقرة الاولى فظاهرة التحقّق و محكمة الاساس و امّا الفقرة الثانية فعند المصنّف على اطلاقها و هو ان مطلوبك من كل شيء عين علمك به سواء كان مطلوبك معرفة خالقك ام الجنّة ام الحور العين ام النكاح ام الاكل و الشرب و ما اشبه ذلك و امّا عندنا فان كان مطلوبُك معرفة خالقك فكذلك لان العلم كالعمل كما فى الفقرة الاولى و امّا ان كان مطلوبك الجنّة و الحوريّة مثلا فاذا قلنا بالاتّحاد فى العمل فعلى معنى ما سبق من ان العمل صورة الثواب و العقاب سواء كانت الصورة ذاتية ام تخصيصية كما مثّلنا سابقاً بالرمانة التى تباع فى السوق فَانّها موجودة قبل ان تشتريَها بصورتها الذّاتية فاذا اشتريتها صوّرت بصورة التخصيصية يعنى انها بعد الشراء كانت مختصّة بك من جملة املاكك و قد كانت قبل الشراء صالحة لك و لزيدٍ و عمروٍ و اما مادة الثواب فكما ذكرنا سابقا من انها من امر الله الذى به قام كل شيء قد حمله الامر التكليفى اليك فتخصّص بحيازتك له التى هى عبارة عن امتثالك للامر التكليفى الحامل لتلك المادة و هى حصّة من شعاع الامر القيومى فاذا قلنا

بالاتحاد فى العمل لم نقل بالاتّحاد فى العلمو اما المصنّف فعلى طريقته و رأيه من ان جنة زيد المؤمن و حورياته و جميع ما هو ملاقيه من انواع النّعيم فعبارة عن ملكاته لان جنته و ما فيها بمنزلة نيّاته و معتقداته كما تقدم ففى الفقرة الثانية ان كان مبتغاك معرفة مولاك فنِعم ما اولاك لانه لايُعْلَم من نحو ذاته و لايُدْرَك و انما يُعرف بما عرّف به نفسه ممّا وصف من صفات افعاله و ان كان مبْتغاك معرفة مثواك و نعيمك فيما اعطاك فعلمُكَ غير مبتغاك فاذا تيقّنت ان عملك نفس ما تُجازَى به و عملتَ بما ترضى به ان يكون جزاء لك كنتَ اذا كشف الغطاء عنك بان فارقَتْ نفسُك جسدَك و رفع حجاب الطبيعة الجسمانية عنك كما كنتَ اى كنتَ عند مطلوبك و محبوبك كما كنتَ فى دار الدنيا لم تختلف عليك الاحوال و لم يغيّر نعيمك الانتقال.

و قوله «فانك لاتلحق غداً الّا ما علمته و لاتحشر يوم القيٰمة الّا الى ما احببته» يريد به تعليل قوله نفس علمك نفس جزائك الخ، و انت قد سمعت تخصيص بعض ذلك اذ لايصح الكلام كله على اطلاقه و حتّى لو احبّ حجراً لحشر معه اذا كان الحبّ ذاتيا لانه ميْل المتحدين بعضهما الى بعضٍ و لو كان الميل عرضيا لم يستلزم ذلك كما لو احبّ كافر ممن وجبت له النار مؤمنةً قد وجبت لها الجنّة محبّة نكاح فانه لايحشر معها.

و قوله «ان تحبّ ما لا وصول لك اليه» كأن يُحبّ رتبة النبيين عليهم السلام او تعلم ما لا تحقّق له فى الاخرة كأن تعتقد نجاة المنافقين فتعذّب بنار الحرمان و تلقى فى غير مكان يقول و الحال انّك قدْ علمتَ انّ كل احدٍ انما يحشر الى ما كان من اعماله و نيّاته فتكون لا الى قرار و ان كلّ احدٍ انّما يتألم و يتلذّ بما فيه من الاثار فتكون بعلمك ما لا اصل له الى بَوارٍ و هاتان الفقرتان مبنيتانِ على رأيه كما اشرنا اليه مراراً من انّه يذهب الى انّ خيرك و شرّك انت و هو كما سمعتَ فصحِّح عقيدتك بمتابعة ائمة الدين عليهم سلام الله اجمعين و نوّر قلبك بنور اليقين و طهر بيتك اى قلبك للطائفين اى للملائكة الطائفين المستمدين من انوار اعمالك و اسرار اعتقاداتك و الملائكة العاكفين المقيمين بفناء قلبك الحافّين

بعرش ربّك رب العالمين فوَلِّ وجه قلبِك شطر كعبة المقصود بان تقوم بوظائف سنّة نبيك و اله صلى الله عليه و اله و توجّه بهم الى ولى الخير و الجود مجدِّداً للعهد المعهود فى اصل التكوين و تعاهد امانتك يوم الشاهد و المشهود فاذا وصلتَ الى الغاية التى نُدِبتَ اليها افاض عليك ما وعدك عليها فهذا غاية السفر الى خير مستقرّ و نهاية الذهاب الى جوار ربّ الارباب فى عالم النور و دار السلام و السرور و هذا ثمرة التجارة التى لن تبور حين جنيت الثمر و العوض الدائم من الوجه الباقى و حصدت الثمرة الباقية من زرع متاع الوجه الفانى و ذلك كله من فضل الكريم الغفار و ما عند الله خير للابرار.

قال: و هذا الوصول الى كعبة المقصود و لقاء المعبود لايمكن الّا بالسير الحثيث العلمى بقَدم التفكر و النظر لا بمجرّد حركات البدن التى لا حاصل لها الّا متاعب السفر دون تحصيل الزاد و اخذ المتاع للمعاد و لهذا قال صلى الله عليه و اله تفكّر ساعةٍ خير من عبادة سبعين سنة و قال لخير امّته و باب مدينة علمه يا على اذا تقرّب الناس الى خالقهم بانواع البر تقرّب اليه بانواع العقل حتى تسبقهم كلهم فتحدس من هذا ان المقصود من العبادة البدنية و الاوضاع الدينية كالقيام و الصيام و غيرهما انما هو تصفية القلب و تهذيب السرّ بالنية الخالصة فيها و الفكر الباطن من حيث انها تعبّدٌ للمعبود الحق قربان للاله المطلق لا حركة الاركان و قلقلة اللسان قال تعالى لن ينال الله لحومُها و لا دمآؤها و لكن يناله التقوى منكم و قال ليس البرّ ان تولّوا وجوهكم قبل المشرق و المغرب و لكن البرّ من آمن بالله و اليوم الاخر الاية.

اقول: يريد ان الوصول لما يشير اليه لايمكن الّا بالاجتهاد و السير الحثيث لا بقدم الرِجل المعلومة بل بقدم التفكر و النظر كما قال تعالى اولم ينظروا فى ملكوت السمٰوات و الارض اولم يتفكروا فى انفسهم و قال سنريهم اياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق و قال تعالى و كأيّن من اية فى اية فى السمٰوات و الارض يمرّون عليها و هم عنها معرضون و قال و تلك الامثال نضربها للناس و مايعقلها الّا العالمون.

و قول المصنف لا بمجرّد حركات البدن الخ، ان اراد به ان مجرد حركات البدن لا فائدة فيها فهو غلط بل هى عبادة البدن و ان اراد انها عبادة ناقصة فكما قال لان العبادة عبادة الباطن وحدها فهى ناقصة لاتوصل الى دار رضى الله تعالى و عبادة الظاهر خاصّة ناقصة لاتوصل الى رضوان الله و عبادة الباطن و الظاهر معاً و هذه اذا وقعت على وفق ما امر الله كان صحيحة موصلة الى رضوان الله و الجنّة قال الصادق عليه السلام على ما رواه الحسن بن سليمٰن الحلّى فى كتابه مختصر بصائر سعد بن عبدالله الاشعرى ما معناه انّ قوما امنوا بالظاهر و كفروا بالباطن فلم يك ينفعهم ايمانهم ذلك شيئا و لا ايمان ظاهر الّا بباطن و لا باطن الّا بظاهر ه.

و قوله «دون تحصيل الزاد و اخذ المتاع» فاعلم ان العبادة الظاهرة الصورية اذا وقعت مطابقة لصورة الشرع مع خصوص النية كانت مجزئة و يثاب عليها فى الاخرة و ربّما كانت سبب دخوله الجنّة و امّا اذا عرَتْ عن كل باطنٍ حتّى النيّة فهى باطلة و معاقب عليها و الاعمال منها ما حاصله فى الدنيا خاصّةً كدفع البلايا و الامراض و ادرار الارزاق و منها ما يكون جزاؤه فى البرزخ و منها ما يكون جزاؤه فى الاخرة و ليس هنا محل تفصيل ذلك و امّا الباطن مع القيام بالوظائف الشرعيّة الظاهرة كما هو المراد من مدْحِها فى الكتاب فذلك هو مراد الله سبحانه من عباده المؤمنين كما قال صلى الله عليه و اله تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة ه، يعنى بغير تفكّر و المراد بالتفكر هو التفكر فى الاء الله و فى عظمته و فى اثار قدرته و فى رتب اوليائه و ما نالوا من الفضل بطاعتهم للهِ و فى الموت و احوال القبر و اهوال يوم القيٰمة و فى الجنّة و النار و قوله صلّى الله عليه و اله لعلى امير المؤمنين عليه السلام تقرّب اليه بانواع العقل اى بانواع دواعيه من صحة الاعتقاد و صحة الاعتراف بالتقصير و صحة التوبة و صحة الاستغفار و صحة العمل و صحة التخلّص من هذه الدار دار الغرور و صحة المعرفة التى هى مِلاك الامر كلّه.

و قول المصنف «فتحدّس من هذا ان المقصود من العبادات، الخ» انّ

المقصود لاصلاح الباطن كما قال لا انّ المقصود منها اصلاو فرعا ليس الّا ذلك بحيث يكون لا فائدة فيها لذاتها بل فيها فوائد لاتحصى لذاتها ايضا و لما قال المصنف من تصفية الباطن كما قال تعالى مازال العبد يتقرّب الىّ بالنوافل حتى احبّه فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به و بصره الذى يبصر به و لسانه الذى ينطق به و يده الذى يبطش بها ان دعانى اجبته و ان سألنى اعطيته و ان سكتَ ابتدأته هـ.

و قوله «لا حركة الاركان و قلقلة اللسان» فيه ما قلنا و ظاهر كلامه عدم الفائدة فيها لذاتها و لا بد من توجيهه على ما قلنا و الّا لزمه القول بمذهب الاباحيّة المستدلّين بقوله تعالى و اعبد ربّك حتى يأتيك اليقين و على قولهم لو سلّمنا لهم ان المعنى فى الاية ما ارادوا لم يلزم ترك عبادة الجوارح لان الجوارح مكلّفة فلو فرض انّ قلوبهم مؤمنة و حاشى لله فابدانهم و جميع جوارحهم كافرة و استدلال المصنف بقوله لن ينال الله لحومها و لا دماؤها و لكن يناله التقوى منكم من باب التأويل و لا بأس به و ان كان على خلاف ظاهر الاية الّا انه ان لم يرد نفى ذاتى الظاهر كما قلنا فان اراد فبه بأس و اىّ بأس لان معنى الاية لن ينال رضى الله و لايوافق محبّته لحومها و لا دماؤها لانهم كانوا فى الجاهلية اذا نحروا الابل لطّخوا البيت بالدم فلما حج المسلمون ارادوا مثل ذلك فنزلت فقال لن ينال رضى الله لحومها التى تتصدقون بها من حيث هى لحوم و لا دماؤها التى تهريقونها من حيث انها دماء اهريقت و لكن ينال رضى الله تقوى قلوبكم اذا اهرقتم الدماء تقربا اليه و تصدّقتم باللحوم ايضا طلبا لرضاه و ليست على ظاهرها لانّ الله عز و جل لايناله شىء لا لحومها و لا دماؤها و لا تقويٰهم و انما المعنى و انما ينال رضاه ما تطلبون به وجهه الكريم كما امركم و كذلك الاية الاخرى ليس البر مجرّد توجّهكم الى جهة من الجهات و لكن البرّ طاعة الله فيما امر فلا فرق بين الظاهر و الباطن و انما البرّ و معرفة الله على الحقيقة امتثال امر اللهِ على كل حالٍ.

قال: ثم ان افسد قواطع الدين و اكثف سدٍّ على طريق السالكين هو اجابة

دعوة علماء السوء و تتبّع ارائهم المضلّة و اثارهم المغوية و لاغترارهم بما يسمّو نه علما و فقهاً و حكمة اغترار الظمان بالسراب عن عين ماء الحيوان كما قال تعالى و ان تطع اكثر من فى الارض يضلّوك عن سبيل الله ان يتبعون الّا الظن و ان هم الا يخرصون .ان الظن لا يغنى من الحق شيئا اعاذنا الله و اخواننا المؤمنين من شرّ الشياطين و المضلّين و نوّر قلوبنا بانوار الحكمة و اليقين بحق محمد و اله الطاهرين سلام الله عليهم اجمعين .

اقول : الى هنا انتهى كلامه و اراد بعلماء السوء علماء الظاهر لانّهم يردّون عليه و على اتباعه و يحكمون بكفرهم و يحلّلون سفك دمائهم و انا اقول عافانا الله من البلا و عجّل الله فرج قائم المحمد صلى الله عليه و عليهم ليكشف هذه المحنة و يزيل هذه الغمّة عن هذه الامة لا حول و لا قوة الّا بالله العلى العظيم و صلى الله على محمد و اله سادات الزمان .

الى هنا ما اردت كتابته على هذه الرسالة المسماة بالعرشيّة التى وضعها فى المبدءِ و المعاد وقع الفراغ منه و من تسويده بقلم مؤلّفِه العبد المسكين احمد بن زين الدين بن ابراهيم بن صقر بن ابراهيم ابن داغر المطيرفى الاحسائى على رأس سبع ساعات و نصف تقريباً من ليلة الاربعاء السابع و العشرين من شهر ربيع المولود سنة السادسة و الثلاثين بعد المائتين و الالف من الهجرة النبوية على مهاجرها و اله افضل الصلوٰة و ازكى السلام بدار الامان كرمانشاهان حرسها الله من طوارق الزمان و نوائب الحدثان حامدا مصليا تائبا مستغفرا .